

Les colles

Préparation à l'oral

Madame Pillant
Madame Acker

Table des matières :

Pages 2-3 : Descriptif des épreuves orales Mines-Ponts / Polytechnique

Pages 4-11 : Résumé du rapport du jury Mines-Ponts 2023

Pages 12-13 : Pour préparer et enrichir le contenu de vos colles, principalement « le développement personnel »

Page 14-15 : Tableau des différentes épreuves orales selon les concours (pour les autres oraux, je vous enverrai les modalités précises ultérieurement)

Pages 16 : Les textes pour les colles, classés par commodité par catégories (attention aux concours les catégories ne sont pas indiquées).

La préparation à l'oral va au-delà de la préparation aux deux concours Mines-Pont et Polytechnique, car elle présente bien des points communs avec les exercices écrits demandés aux autres concours. On retrouve par exemple l'exercice du résumé à l'oral de Polytechnique, ainsi qu'une petite dissertation à l'oral des deux concours. Les colles régulières de français-philosophie permettent de s'entraîner à l'expression orale, à l'échange avec un jury et à l'élaboration d'une pensée réfléchie et précise. Elles portent sur des textes sans lien avec le programme pour inviter les étudiants à s'intéresser au monde contemporain, à s'interroger et à proposer des pistes pour éclairer ce qui fait question.

Les épreuves orales Mines-Ponts et Polytechnique

1. Concours Mines-Ponts

Temps de préparation : 30 minutes ; temps de passage : 30 minutes (20' maximum de parole). L'épreuve orale de français-philosophie s'appuie sur l'étude d'un texte contemporain (postérieur à 1945) choisi par l'examineur en dehors du programme ; d'une longueur allant de 700 mots à 850 mots. Ce texte est extrait d'un essai ou plus rarement d'un article de presse. Il peut s'agir d'un texte traduit d'une langue étrangère. L'usage d'un dictionnaire (noms propres et noms communs) est autorisé et recommandé pendant la préparation.

A. Analyse (5 à 7 minutes).

On ne demande pas de lire le texte à voix haute avant de l'analyser.

L'introduction doit présenter le texte et l'auteur, dégager le thème, la thèse et le plan du texte. Ce dernier consiste en un résumé du raisonnement selon ses principales étapes articulées aux numéros de lignes. L'analyse suit alors l'enchaînement argumentatif qui a été repéré. Il s'agit, simultanément, d'identifier les idées et exemples présents dans le texte, mais aussi et surtout de prendre la distance nécessaire pour faire observer la façon dont l'auteur organise sa réflexion (ce qui distingue l'analyse du résumé). Envisage-t-il des points de vue opposés sur la question avant de trancher ? Approfondit-il pas à pas l'explication des causes d'un phénomène qu'il a d'abord simplement décrit ? Ce ne sont là que deux exemples de « stratégie argumentative » parmi tant d'autres possibles. L'analyse doit faire apparaître, au fil du texte, la stratégie choisie par l'auteur, en observant précisément les moyens argumentatifs employés (connecteurs logiques, point de vue de l'auteur, place et fonction des exemples, tonalité ironique...). L'analyse est donc à distinguer du résumé.

B. Commentaire ou « développement personnel » (10 à 13 minutes).

Le commentaire est l'étape où le candidat exprime ses opinions personnelles et manifeste son esprit critique. Sous la forme d'un développement structuré en deux ou trois parties, le candidat expose son point de vue sur l'un des thèmes importants du texte. Pour cela, le candidat doit signaler clairement les numéros de ligne du passage qui fait l'objet d'une interrogation, quand il passe de l'analyse au commentaire. L'introduction énonce et justifie à partir du texte le sujet choisi : ce peut être un thème ou une idée secondaire du texte, qui nécessiterait un approfondissement et une discussion, mais on évitera de reprendre exactement le thème du texte (il faut qu'il y ait un décalage qui évite la reprise des arguments du texte : soit l'on saisit une phrase ou un aspect secondaire de l'extrait, soit on remet en cause, par exemple, un présupposé du texte). Il convient d'annoncer clairement le plan qui sera suivi. Le développement est de type dissertatif, c'est-à-dire qu'il répond à la question posée dans l'introduction en procédant par étapes, en suivant un plan que le candidat doit clairement souligner. Il n'existe pas de plan « type », la seule obligation est que le parcours choisi permette de clarifier le problème posé, de façon convaincante, sans redondances, avec ordre et méthode. **Le propos doit être argumenté et constamment illustré d'exemples variés faisant référence à l'actualité, à l'histoire, aux arts, à la littérature et aux sciences, au gré du candidat.** Une conclusion fait le bilan de la réflexion.

C. Entretien (environ 10 minutes).

Cette troisième partie de l'épreuve est un dialogue improvisé mené par l'examineur. Son contenu dépend évidemment de celui des deux parties précédentes, mais peut aussi évoluer librement en fonction des réponses apportées par le candidat. Le cas échéant, ce dernier peut être amené à rectifier ou à compléter son analyse et/ou son commentaire. Il peut aussi avoir à approfondir un point particulier révélé par la discussion. Il peut enfin avoir à préciser le sens d'un mot ou d'une expression figurant dans le texte (il convient donc d'utiliser pendant le temps de préparation le dictionnaire mis

à disposition). Outre sa culture générale et ses capacités de réflexion, l'entretien permet d'évaluer l'aptitude au dialogue du candidat, et notamment son sens de l'écoute et de la répartie intelligente. L'épreuve permet donc d'apprécier les capacités d'expression, la correction de la langue orale, la capacité à comprendre la pensée d'autrui et à en rendre compte (analyse), l'aptitude à développer sa pensée de façon argumentée, ordonnée et convaincante (commentaire), et le sens du dialogue (entretien).

2. École Polytechnique

Temps de préparation : 45 minutes ; temps de passage : 30 minutes

« L'épreuve de Français prend appui sur un texte sans relation avec le programme de l'épreuve écrite de composition française, qui n'est pas nécessairement un texte littéraire et qui se rapporte à une question d'un intérêt général. [...] Les candidats disposent d'une durée de préparation de 45 minutes ; ils conservent le texte sous les yeux pendant leur exposé, ainsi que les notes qu'ils ont éventuellement prises pendant la préparation. Cette épreuve a pour but d'évaluer l'aptitude des candidats à dégager objectivement les idées essentielles d'un texte et leur enchaînement, à montrer leur portée, à mettre en œuvre leurs connaissances comme leur pratique de l'argumentation, et à s'exprimer avec aisance, clarté et exactitude. » (Descriptif de l'épreuve disponible sur le site de l'École Polytechnique)
Contrairement à Mines-Ponts, le texte peut être antérieur à 1949.

A. Résumé (2 à 3 minutes, voire un peu plus).

La méthode est la même que pour l'exercice écrit : texte à contracter en un nombre de mots indiqué ; il faut en respecter l'énonciation et en suivre le déroulement. Seule cette première étape diffère de l'oral de type Mines-Ponts.

B. Commentaire ou « développement personnel » (12 minutes maximum). Voir supra.

C. Entretien (15 minutes). Voir supra.

« [...] l'entretien n'est nullement fait pour piéger ou déstabiliser [le candidat]. [...] Le jury cherche soit à lui faire corriger une erreur, soit à lui faire préciser une formulation incertaine, soit à lui faire découvrir des implications inaperçues, soit à lui faire développer ses esquisses – et systématiquement en lui offrant des chances pour faire la preuve de ses qualités de réflexion. » (Extrait du rapport de jury 2010)

Résumé du rapport du jury Mines-Ponts 2023

<https://www.concoursminesponts.fr/resources/Rapport-Final-Oral-2023.pdf>

pp.29-40

L'oral

- se munir impérativement d'une montre
- 30 minutes de préparation
- Un dictionnaire est à disposition
- L'analyse de texte doit durer entre 5 et 7 minutes
- Le développement personnel entre 12 et 15 minutes
- Puis il y a un entretien de 10 minutes

Il faut comprendre, présenter et contextualiser un texte, un point de vue, une position.

-restituer une pensée qui n'est pas la sienne, de manière synthétique (en reformulant sa thèse) et de manière analytique (en dégagant son plan, ses arguments, ses exemples, ses procédés).

-s'exprimer correctement et clairement et adopter une élocution intelligible (articuler, poser sa voix, adopter le bon débit, ne pas enchaîner les phrases sans pause, c'est-à-dire savoir se faire comprendre et prendre en compte l'interlocuteur en s'adressant à lui et en le regardant).

- faire preuve d'à-propos dans le choix du sujet du développement personnel.

- cerner les enjeux d'une situation, d'un fait de société, d'une idée.

-faire partager l'intérêt ressenti pour le propos, sans néanmoins transformer l'oral en tribune idéologique.

-développer une pensée ancrée et étayée sur des exemples culturels précis. Pour penser par soi-même, il faut en effet savoir s'appuyer sur la pensée des autres et non sur la seule subjectivité de sentiments ou d'opinions. Les références culturelles nombreuses et variées permettent de ne pas rester prisonnier de l'actualité ou de préjugés, de donner de la profondeur à sa réflexion, de mettre en perspective les positions des uns et des autres.

- Le jury attend des exemples approfondis et maîtrisés. Le candidat doit faire état d'une culture, sinon classique, du moins personnelle, assimilée, méditée et riche. Il faut éviter les opinions toutes faites comme les propos vagues et relativistes.

- Le défaut le plus couramment observé lors des prestations des candidats au cours de cette session 2023 a justement consisté en l'absence, parfois totale, de références culturelles : trop de candidats ont cru pouvoir développer une réflexion aboutie sans s'appuyer sur un livre, un film, ou une autre œuvre d'art. Même des références dites populaires doivent être précises et analysées : auteur, date, contexte, titre exact, explications claires.

L'analyse du texte

- En préambule, nous rappelons que **le candidat a le droit d'écrire sur le texte, de l'annoter, de surligner** ; nous l'y incitons même car cela permet souvent aux analyses d'être plus rigoureuses, riches, précises et efficaces (c'est en outre un gain de temps pour l'analyse). Trop de candidats s'en privent encore, ce qui est dommage. Ceux qui arrivent avec un texte vierge de toute annotation devant l'examineur sont souvent ceux qui n'ont repéré ni le plan, ni les articulations logiques du texte, ni ses arguments.

- Il est bienvenu de vérifier dans le dictionnaire les noms propres, mais également les termes inconnus ou méconnus, pour éviter de graves contresens, ou ne pas savoir répondre à une question de vocabulaire lors de l'entretien. Trop de candidats négligent malheureusement cette consultation.

- L'analyse de texte (cinq à sept minutes) porte sur un texte argumentatif de 650 à 850 mots. Ce n'est ni un résumé ni un commentaire à vide des aspects formels du texte. Après avoir situé et amené le texte très brièvement — le candidat dispose de peu d'éléments pour ce faire — il en dégagera de façon liminaire le thème ainsi que la thèse la plus clairement possible, c'est-à-dire l'idée principale défendue par l'auteur. Elle doit apparaître de manière limpide, en une courte phrase.

- Le cas échéant on pourra ici préciser le ton ou le registre du texte (polémique, ironique, satirique, didactique), le niveau de langue (surtout s'il est inattendu, tel un niveau de langue familier). Puis le candidat indiquera rapidement mais avec exactitude la structure globale du texte et son plan : il s'agit de dégager les idées majeures en soulignant leurs articulations, et en utilisant à cette fin les numéros de lignes du texte ou celui des paragraphes (quand les articulations concordent avec ceux-ci).

- Il convient d'être à la fois précis et efficace. Un plan évasif et dépourvu de consistance souligne la faiblesse de la compréhension du texte, mais un plan qui se perd dans les détails ne témoigne pas d'un bon esprit de synthèse, l'examineur se demandant alors si le candidat a entamé l'analyse détaillée.

- Ensuite, de façon plus circonstanciée, le candidat reviendra sur les arguments principaux dans la mesure où ils appellent un éclaircissement et présentent un élément saillant. C'est ici qu'il faudra éviter l'écueil de la paraphrase. Le candidat doit dégager la cohérence et la logique interne du raisonnement présenté. Pour autant, il ne s'agit pas simplement de faire un montage de citations en relisant des passages plus ou moins longs, mais bien de les reformuler en mettant en valeur l'enchaînement logique des idées. En expliquant comment l'auteur développe ses arguments et ses exemples, la pensée est ainsi déployée. Par exemple, on pourra montrer que l'auteur envisage des points de vue opposés sur une question avant d'exposer ses propres idées, qu'il présente un fait sommairement puis en énumère progressivement les causes, qu'il expose un point de vue et le réfute, qu'il reprend une thèse largement partagée (une doxa), ou bien encore qu'il recourt à une métaphore pour expliciter son argumentation/

- La stratégie argumentative consiste donc à dégager les moyens qui dans le texte permettent à l'auteur de défendre sa position, de soutenir un point de vue, d'initier une réflexion, et de soulever un débat. Le candidat devra néanmoins rester neutre et rendre compte de la pensée d'autrui sans la juger. Pour y parvenir il faut donc avoir à sa disposition de solides outils d'analyse. Or, de nombreux candidats ne savent pas identifier les types d'arguments ou de raisonnement. En règle générale, voir comment l'auteur passe d'une idée à l'autre reste la difficulté majeure. Même de bons étudiants ont tendance à utiliser « ensuite », quand un terme plus précis (« en revanche », « par conséquent », etc.) serait plus efficace. On évitera par ailleurs le malencontreux « au final » pour lui préférer un simple « finalement ».

- Là où un résumé restituerait une pensée en reprenant le point de vue de l'auteur, l'analyse attendue souligne en revanche explicitement, par l'énonciation, une prise de distance : « L'auteur affirme, juge, en déduit, démontre, conclut, etc. » Attention : toutes les références que fait un auteur à d'autres écrivains ou penseurs ne sont pas forcément des « arguments d'autorité » ; et toutes les questions d'un texte ne sont pas nécessairement « rhétoriques ».

Le développement personnel

- Le développement personnel (12 à 15 minutes) prend la forme d'une petite dissertation orale dont le candidat choisira le sujet : le candidat se concentrera sur l'un des aspects dominants du texte, voire choisira une phrase qui illustre l'idée majeure du texte ou un aspect essentiel, qui éveille l'intérêt et semble susceptible d'une discussion et de prolongements. Chaque texte étant unique, il appelle une réflexion personnelle et une problématisation inédite. Il serait tout à fait vain de convoquer toutes les thématiques pour un texte déterminé

(par exemple, les dernières élections, le féminisme ou les nouvelles technologies seraient sans utilité ni rapport avec un texte sur l'amitié ou sur la tolérance). À partir de ce sujet, il faudra donc proposer une introduction, un développement en deux ou trois parties, et une conclusion.

- Dans l'introduction, le candidat annoncera le sujet choisi avant de préciser sa problématique. **On attend un vrai effort de problématisation, précis et justifié : pourquoi avoir choisi tel ou tel sujet ?** Quel problème, quel paradoxe l'analyse du texte a-t-elle permis de dégager ? Rappelons que si **une formulation simple de la problématique est préférable**, elle ne peut toutefois pas être improvisée. Il arrive assez régulièrement que la formulation de celle-ci soit négligée, confuse, voire éludée. Au même titre que le plan, le candidat a donc tout intérêt à l'écrire au brouillon et à en travailler la correction et la clarté. Par ailleurs, il est regrettable que les problématiques fassent rarement l'objet d'un travail de justification ou de définition. Il faut au contraire expliciter le rapport entre le texte et la question qu'il suscite, à travers une analyse précise des termes. **Certains candidats, qui avaient eu l'idée de vérifier la définition des termes de leur problématique dans le dictionnaire, ont ainsi livré d'excellentes prestations.** Beaucoup de candidats se contentent de reprendre à leur compte la problématique du texte et/ou la thèse de l'auteur, sans apporter d'exemples ou d'arguments supplémentaires, ou se fondent sur trois points du texte qui seraient censés leur fournir trois parties.

- De même, trop de candidats se lancent dans un développement tout fait, plaqué et souvent trop général, voire appris par cœur. **D'autres encore proposent des problématiques si vagues ou si vastes que le développement dans le temps imparti sera forcément décevant ou caricatural (« Qu'est-ce que l'art ? » ou « Qu'est-ce qui distingue science et philosophie ? » ou bien encore « Est-ce qu'on peut caractériser l'homme par sa projection dans l'avenir ? »).**

- Mieux vaut bâtir une réflexion autour d'idées illustrées d'exemples : **un plan dialectique, ou thématique, ou analytique est donc préférable.** Une fois le sujet et la problématique énoncés, **il faudra annoncer explicitement le plan** qui sera suivi et qui témoignera d'un raisonnement argumenté fondé sur une progression dialectique en deux ou trois parties. Chaque grande partie débutera alors par une articulation logique et présentera des exemples culturels précis. Le développement personnel ne doit être ni la récitation d'une liste d'exemples appris par cœur ni la simple affirmation d'une opinion individuelle. Paradoxalement, pour gagner en profondeur, une pensée personnelle doit être nourrie de références qui permettent d'échapper à la doxa ambiante.

- Nous insistons sur la nécessité d'une culture générale en histoire, philosophie, littérature, arts plastiques, ou musique : cette culture ne cherchera pas une exhaustivité ni des effets d'annonce illusoire, mais se fondera au contraire sur une pratique personnelle des œuvres. Les examinateurs attendent plus que des formules vagues du type : « Il me semble avoir lu dans un article telle ou telle chose ». Ils ne se satisferont pas davantage d'une énumération de noms de philosophes ou d'une série d'exemples allusifs, où chaque auteur n'est traité que superficiellement, en une phrase. **Un exemple tiré d'une œuvre qui a été vraiment lue, vue, qui a ému, sur laquelle le candidat aura médité et réfléchi aura bien plus de chance d'emporter l'adhésion de l'examineur.** La curiosité intellectuelle, l'ouverture d'esprit et une solide argumentation valent mieux qu'un amas de références puisées dans un manuel de culture générale ou sur Internet. Il est périlleux de mener une démonstration sur des sujets que l'on ne domine absolument pas ; se lancer dans un exposé sur l'art sans aucune référence est un échec assuré. **Mieux vaut recentrer alors sa problématique vers un domaine connu.**

- Dans la conclusion, on récapitulera brièvement sa démarche, en répondant à la problématique posée lors de l'introduction ; on met en garde contre les ouvertures artificielles qui gâchent parfois ce qui précède.

L'entretien

- L'entretien fait partie intégrante de l'épreuve. Le candidat doit veiller à laisser un temps suffisant à l'examineur pour cet échange qui vise à faire préciser, ou approfondir des points du texte et du développement personnel. Son but n'est pas de mettre le candidat en difficulté ; bien au contraire, il doit lui

permettre de compléter et de développer son propos et, dans la grande majorité des cas, il permet au candidat de préciser tel ou tel point, de s'amender, voire d'être capable de revenir sur ses propos.

- Il s'agit donc de l'aborder d'une manière ouverte, de ne pas être sur la défensive, mais dans le dialogue, de percevoir les questions comme **des occasions d'aller plus loin, de préciser sa pensée, de montrer ses connaissances et de faire preuve de qualités d'échange**. C'est ainsi que la majorité des candidats l'a entendu, **faisant de ce temps de dialogue un moment intéressant et constructif.**

- À la fin de l'épreuve, le candidat rendra à l'examineur tous ses brouillons et le texte sur lequel il a travaillé.

Présentation

- Très prosaïquement, nous rappelons que la prise de contact doit être courtoise : un simple bonjour correctement articulé est de mise, sans déférence excessive ni création de connivence déplacée, de même que la salutation finale doit rester neutre et polie. On veillera à adopter **une posture adaptée, les pieds au sol, les mains sur la table, sans faire bouger le siège s'il est pivotant**. La tenue veillera à ne pas donner l'impression qu'on anticipe les vacances et pour les jours de canicule on veillera à prévoir un t-shirt de rechange, pour éviter tout désagrément.

- Le niveau de langue — cela semble une évidence — doit être parfaitement contrôlé et ne pas flirter avec la familiarité des « truc, ouais, genre, vachement ». C'est dans l'entretien que cette tendance au relâchement se fait parfois sentir.

- Enfin, si l'on comprend évidemment qu'un candidat stressé ait besoin de s'hydrater une fois, par exemple entre l'exposé et l'entretien, on évitera de multiplier ces pauses, a fortiori au milieu d'une phrase. Ces remarques ne concernent bien entendu pas les candidats ayant des adaptations spécifiques.

Capacités de communication

- S'agissant d'une épreuve orale, il faut noter cependant que trop de candidats paraissent mal à l'aise, soit par manque de prise en compte du destinataire — qu'on ne regarde pas ou avec qui on ne cherche pas à communiquer —, soit par manque de fluidité dans l'expression. Il est d'abord primordial que tous les propos soient audibles ; on évitera les phrases inachevées autant que l'effacement des dernières.

- On est régulièrement gêné par un débit trop rapide, notamment aux moments-clés pour la compréhension, comme la formulation de la problématique ou du plan de l'exposé, comme si le candidat cherchait à expédier un moment pénible pour lui. Au contraire, une très légère pause peut aider la prise de note et un simple ralentissement du débit peut aider la compréhension.

- Nous conseillons ainsi au candidat d'adopter une démarche pédagogique et posée. Pour cela, l'entraînement régulier est primordial.

Maîtrise de la langue

- La syntaxe est en général satisfaisante, à l'exception des questions indirectes, toujours pas maîtrisées par certains. Il est incorrect de dire : « Nous nous demanderons si est-ce que le bien est forcément recherché par les hommes. » Certains verbes sont écornés au présent : « promouvoit » remplace « promeut ». Il suffit d'employer l'infinitif des verbes en cas de doute, en modifiant sa phrase. Le lexique, lui, souffre d'imprécisions gênantes (notamment sur les courants philosophiques ou sur les paronymes) : « sceptisme » pour « scepticisme », « désintérêt » pour « désintéressement »...

- Les anglicismes sont parfois nombreux et inutiles, des néologismes sont créés et surtout répétés. **On regrette des tics de langage, tels « du coup », « au final » ou « donc » annonçant le propos sans aucune idée de conséquence**, l'abus des termes « péjoratif » ou « insistance » ; la « doxa » scande maladroitement certains

exposés. D'autres persistent à employer la formule « entre guillemets », mimée ou non, soulignant sans le vouloir leur manque de vocabulaire. « L'idée derrière » semble en vogue pour évoquer une idée sous-jacente. Enfin, on ne saurait systématiser la première personne du singulier— « je pense », « à mon avis », « pour moi », « selon moi », « je trouve », etc. — puisque l'exercice ne vise pas à multiplier les avis personnels — sauf s'il est demandé explicitement par l'examineur — mais à développer une réflexion critique sur un sujet.

- On ne saurait que conseiller aux candidats d'étoffer leur vocabulaire pour exprimer leurs idées de manière concise. Un ouvrage comme l'insusable *Mille mots pour réussir* (Belin) peut les y aider sans ennui, notamment sur les faux-amis.

Gestion du temps

Des candidats assez nombreux n'ont pas de montre ou ne savent pas la regarder discrètement ; la poser à plat près de sa feuille réduit tous les gestes parasites et peu discrets. Beaucoup de candidats gèrent correctement le temps imparti. Plus que l'an dernier, certains dépassent cependant les 20 minutes au prix de longueurs préjudiciables qui forcent l'examineur à couper la parole au candidat. Or le temps réservé à l'entretien est essentiel, et le candidat pourra y poursuivre ses analyses. Certains gèrent mal le temps de préparation et doivent improviser sur leur exposé, ce qui est rarement concluant. Le commentaire personnel est souvent trop court pour les candidats aux notes moyennes. Certains pensent masquer un exposé peu riche par une analyse du texte très longue (jusqu'à plus de 10 minutes).

- Non seulement l'analyse ne gagne en rien aux commentaires personnels, développements sur un auteur qui n'est pas mentionné dans le texte, listes finales de procédés rhétoriques... mais ce hors-sujet la dessert au contraire. Le candidat est alors perdant sur tous les plans.

Observations sur l'analyse du texte

- Les candidats comprennent bien les textes qu'on leur donne : très peu de contresens sont observés. Mais ils n'énoncent que trop peu souvent en une phrase nette dès le début de l'analyse la thèse de l'auteur. Le plan initial du texte est régulièrement oublié ou dure indéfiniment au contraire. De nombreuses analyses sont de simples résumés ou paraphrases, et tendent même cette année à de simples citations de passages, sans aucun filtre — « je cite » — sans reformulation ni explicitation du raisonnement. Plus étonnantes sont les analyses où le candidat ne se réfère pas du tout au texte, le survolant de haut, listant simplement des thèmes et idées ; en général, aucun travail au crayon n'a été fait sur le texte, qui guiderait la progression. La disproportion dans le traitement est un autre écueil : on invite chaque candidat à progresser de manière régulière sur toutes les parties du texte. Par exemple, les descriptions ou longues énumérations de certains textes, les suites d'exemples ne peuvent être passées sous silence. Il faut au moins faire une typologie rapide des exemples employés, pour montrer les nuances du texte et surtout faire surgir l'implicite. Certains se sont contentés d'un : « Les paragraphes 2 et 3 sont des exemples. » L'attention au style ne saurait non plus se limiter à l'étude des formes d'insistance, souvent limitées à l'énumération. Relever une preuve d'ironie, une marque de polémique par la ponctuation ou au contraire des marques de neutralité (par des formes impersonnelles ou l'abondance de données chiffrées) serait plus intéressant. On regrette que les images soient, elles, fort peu repérées et rarement analysées. On souhaiterait finalement que les étudiants puissent identifier au cours de l'étude les idées et arguments, expliciter les références culturelles mais aussi les articulations logiques, l'agencement des types de textes, le ton, afin de donner du sens à leur lecture.

Conseils pratiques pour se préparer à l'analyse du texte

- Il semble que le manque de vocabulaire explique souvent les faiblesses dans l'analyse de la structure argumentative. Que chacun, à l'aide des pages de méthode des manuels de lycée, se crée sa propre liste de termes permettant de décrire une argumentation, afin de distinguer rapidement le domaine concerné (moral, politique, social, philosophique...), l'énonciation (la présence ou non de l'énonciateur ou du

destinataire), le registre (didactique, polémique, ironique...), le point de vue (éloge, plaidoyer, réquisitoire...), le type de texte convoqué dans tel ou tel paragraphe (argumentation, narration, description, pure information objective). Convoquer rapidement les termes comme « thème, thèse, constat, définition permet de décrire le texte de manière analytique. Repérer le type de raisonnement aide à démonter la structure argumentative : l'appel à la logique n'est pas l'appel aux valeurs, ni aux faits et les termes « induction, déduction, parallèle, analogie, antithèse, dilemme, raisonnement par l'absurde, argument ad hominem... » affinent la mise en relief de l'argumentation. Les types d'arguments ne sauraient se limiter aux arguments d'autorité, très prisés des candidats. La réactivation régulière de cette liste peut se faire facilement sur n'importe quel texte journalistique ; lire un article en essayant de verbaliser non les idées mais leur seul enchaînement (argument, objection, réfutation, hypothèse, conséquence...) permet de fixer ce vocabulaire. Dissocier les étapes (les idées/ la structure argumentative) est utile avant de réunir ces deux objectifs.

Constats concernant le commentaire personnel

- Les transitions entre l'analyse et le commentaire, souvent laborieuses et maladroites, conduisent un nombre important de candidats à formuler plusieurs problématiques différentes, rendant la suite confuse. Une grande majorité des problématiques proposées sont acceptables et les plans dialectiques en trois parties dominant. Attention toutefois à ne pas abuser d'une troisième partie sur l'art, solution à tous les problèmes dans certains exposés, sans qu'on comprenne en quoi. Remarquons que les candidats évoquent rarement le point de vue de l'artiste, du créateur de l'œuvre, mais plutôt du consommateur (spectateur, lecteur...). Le choix de la problématique est essentiel et celle-ci mérite qu'on la travaille.

- Une question très générale mène à un développement fourre-tout qui perd en cohérence. On restera réaliste et modeste dans ses ambitions pour réaliser son objectif, une réponse claire, précise, acceptant la nuance. La définition des termes en début d'exposé permettrait à certains candidats de mieux cerner leur propre réflexion, évitant par exemple qu'un développement sur la justice n'aboutisse à des propos difficiles à suivre, la notion étant tour à tour synonyme de « loi, droit, égalité, équité, bien, morale ou tribunal ».

- Accumuler les thématiques dans l'idée d'être exhaustif (racisme, féminisme, la violence, la démocratie...) en oubliant le sujet posé n'est pas efficace : il faut cibler les domaines et les développer. Il faut revenir régulièrement aux notions de la problématique et montrer en quoi le propos les éclaire, avec cohérence, en progressant. Pour explorer précisément et honnêtement une notion ou une référence, l'analyse phénoménologique d'une pratique humaine simple ou quotidienne peut permettre d'affiner une réflexion originale et vivante. L'étude de ce qu'est un sourire par exemple, ses fonctions selon ses ambiguïtés et ce en quoi il invite à l'interaction permettrait d'éviter les simples opinions généreuses sur l'empathie. L'évocation d'un portrait ou d'un texte de Levinas peut alors être l'aboutissement d'une analyse fondée sur l'expérience intime du candidat. On ne l'invite pas à étaler sa vie privée mais à prouver que le texte étudié ou la question posée ont aussi des résonances avec une sensibilité et une expérience.

Constats sur les références culturelles

- On rappellera tout d'abord que les candidats ne peuvent pas citer les œuvres du programme en cours ni de l'année précédente : cela a été beaucoup trop souvent oublié. L'évocation d'une référence doit absolument être précise : la mention vague de l'œuvre ne suffit pas, il faut préciser l'auteur, le peintre, le réalisateur, le compositeur, savoir le situer dans un siècle précis. Trop souvent, le candidat se contente d'un titre en s'excusant d'avoir oublié le nom de l'auteur. Un manque de références, qu'elles soient littéraires, philosophiques ou artistiques, est unanimement constaté et déploré cette année, marquant un éloignement de la culture classique et la progressive disparition de la chronologie ; de nombreux candidats ne peuvent même pas citer une seule œuvre littéraire : le stress n'explique pas tout. Même lorsque les références historiques (médiocres souvent), scientifiques (souvent bien maîtrisées), ou de la culture populaire sont pertinentes, on peut attendre d'un exposé qui sanctionne des études de français et de philosophie qu'ils convoquent au moins une œuvre académique digne de développement. Tout candidat doit tirer profit de ses lectures de première et terminales. Les candidats

éviteront de se cantonner à un seul type de références. Certaines références sont trop unanimement exploitées, et surtout de manière superficielle, sans vraie connaissance : 1984 ou *La Ferme des animaux* de G. Orwell, *Le Meilleur des mondes* d'A. Huxley. Si *Guernica* et *Black Mirror* ne sont plus guère mentionnés, *Candide* de Voltaire, *L'Étranger* de Camus et *Les Misérables* continuent de pouvoir tout illustrer. **Les œuvres étudiées au baccalauréat ont mené à de bonnes analyses : *Le Rouge et le noir* a permis une étude fine du lien entre réalité et fiction, les « Cannibales » de Montaigne ont étayé le relativisme culturel, Baudelaire et « La charogne » ont permis de questionner le beau, Apollinaire et « Zone » d'analyser la modernité.** Mais le candidat ne doit pas dans l'entretien transformer une question précise sur un de ces auteurs en une reprise de sa présentation orale de l'œuvre le jour du bac ! **Pensez surtout à convoquer les œuvres complémentaires et lectures cursives de 1re, qui donnent plus d'originalité à vos références.**

Conseils pratiques pour enrichir et mobiliser des références

La simple lecture de 2 ou 3 références classiques s'impose : théâtre classique et roman du XIXe doivent faire partie du bagage culturel d'un étudiant. On ne saurait que conseiller à chaque candidat de se constituer un répertoire personnel de références culturelles, à enrichir par la remémoration des œuvres lues dans le secondaire, par les découvertes récentes, l'écoute de podcasts dont on garde quelques traces écrites (Radio France est une mine dans les domaines variés de la chanson, la philosophie, l'histoire, la littérature), la consultation des expositions virtuelles de la BNF (qui associent au savoir une iconographie variée), ou du site Lumni, de plus en plus riche (la spécialité HLP-Humanités Lettres et Philosophie aborde nombre de thèmes dont les textes du concours se font l'écho). Les candidats gagneraient à se replonger dans des manuels de collège et de lycée (ne serait-ce que la table des matières) pour se remémorer certains textes étudiés dans leur cursus. On leur propose de s'aider des thèmes au programme en secondaire (accessibles dans Eduscol) pour remobiliser leur savoir : on peut en définir les termes à l'aide de divers dictionnaires, chercher des exemples, se poser des questions sur ces thèmes, formuler des problématiques claires. On pourrait imaginer que l'étudiant une fois par mois pratique cet exercice de remémoration autour d'un thème. Enfin les bibliographies en libre accès sur le portail Webletters sont une mine de références pour réactiver des souvenirs. Mais surtout, il faudrait ne pas renoncer à une culture vivante : visiter un musée, une exposition, lire un poème, un prix littéraire, aller une fois au théâtre, connaître une autrice, avoir un point de vue sur un film récent, s'ouvrir à un genre musical méconnu. **On peut attendre d'un candidat qu'il puisse citer un mouvement féministe contemporain ou une chanteuse, une scientifique, une femme politique, une comédienne engagée, une artiste, un texte féministe ou encore même un combat précis (comme le droit à l'avortement supprimé dans de très nombreux états américains).** À ce titre, le jury s'est plusieurs fois étonné dans les entretiens que les candidats ne sachent pas que le dernier prix Nobel a été décerné à Annie Ernaux. Cette curiosité n'est pas forcément totalement chronophage et peut se révéler tout aussi agréable qu'utile !

-Constats et conseils pour l'entretien

Les candidats cette année se sont montrés réceptifs et soucieux de répondre dans une syntaxe correcte, cherchant à faire de leur mieux, ce qui a souvent valorisé leur note. Très peu font des réponses laconiques ou péremptoires. On aimerait que les réponses ne virent pas à la logorrhée : **il faut répondre à une question précise, la développer sans la perdre de vue.** L'entretien pourra ainsi se poursuivre, à l'avantage du candidat. Si certains acceptent de revenir sur ce qu'ils ont dit en entretien, d'autres craignent peut-être d'être piégés ; ce n'est pas du tout l'état d'esprit du jury. Une question du type « êtes-vous sûr ? » devrait faire reconsidérer une affirmation comme « C'est Robinson Crusoé qui a découvert l'Amérique ». Toute référence vague (ou ignorée) dans l'exposé mettra assurément le candidat en défaut lors de l'entretien puisque les questions poussent à expliciter les connaissances (nom, titre, époque, contexte, contenu exact. . .) ou à préciser la pertinence de telle référence. Ces remarques nombreuses qui listent surtout les défauts, avec l'objectif d'aider les candidats, ne doivent pas masquer le fait que le jury a apprécié cette année encore le dialogue riche avec des candidats quelquefois pessimistes sur le monde, mais généralement ouverts et vigilants sur les problèmes contemporains. Afin d'éclairer la préparation des candidats, le jury a choisi de présenter un exemple de texte assortis de propositions de réflexion de deux candidats. Il est présenté dans l'Annexe I.40

<https://www.concoursminesponts.fr/resources/Rapport-Final-Oral-2023.pdf>

Lire un exemple p.94

Pour préparer et enrichir vos colles

1) « Nous insistons sur la nécessité d'une culture générale en histoire, philosophie, littérature, arts plastiques, ou musique : cette culture ne cherchera pas une exhaustivité ni des effets d'annonce illusoires, mais se fondera au contraire sur une pratique personnelle des œuvres. » (Rapport du jury 2023)

Pour l'oral, il faut préciser vos propres références. Pour cela, allez chercher dans ce que vous savez : œuvres littéraires vues à l'école, textes historiques, philosophiques, films précis. Pour toutes vos références, donnez toujours précisément le titre et l'auteur.

« Les candidats gagneraient à se replonger dans des manuels de collège et de lycée (ne serait-ce que la table des matières) pour se remémorer certains textes étudiés dans leur cursus. On leur propose de s'aider des thèmes au programme en secondaire (accessibles dans Eduscol) pour remobiliser leur savoir: on peut en définir les termes à l'aide de divers dictionnaires, chercher des exemples, se poser des questions sur ces thèmes, formuler des problématiques claires.

Enfin les bibliographies en libre accès sur le portail Weblettrés sont une mine de références pour réactiver des souvenirs. »

→ <https://www.weblettrés.net/>

2) Le rapport du jury vous invite à consulter *Mille mots pour réussir* (Belin) pour améliorer votre vocabulaire.

3) « Il faut avoir des références capables d'élucider une problématique morale, politique, sociale, et philosophique. »

→ Vous pouvez vous aider d'un manuel de culture générale. Je n'en ai pas de particuliers à vous conseiller. Pourquoi pas *la Culture générale pour les nuls* ?

→ Ou un manuel qui prépare aux épreuves de culture générale dans la filière EC (écoles de commerces) qui sont bien faits.

4) Le rapport du jury indique : « La simple lecture de 2 ou 3 références classiques s'impose : théâtre classique et roman du XIXe doivent faire partie du bagage culturel d'un étudiant. On ne saurait que conseiller à chaque candidat de se constituer un répertoire personnel de références culturelles, à enrichir par la remémoration des œuvres lues dans le secondaire. »

→ préparer des fiches sur des œuvres que vous avez déjà travaillées est utile.

5) Pour les découvertes récentes, l'écoute de podcasts dont on garde quelques traces écrites (Radio France est une mine dans les domaines variés de la chanson, la philosophie, l'histoire, la littérature) est rapide.

→ Prenez quelques notes sur des émissions de radio (exemple « Le pourquoi du comment » France culture) ou de TV (exemple Le dessous des cartes Arte) qui vous ont intéressés. Toujours dans la précision.

6) Enfin, il faudrait ne pas renoncer à une culture vivante : visiter un musée, une exposition, lire un poème, un prix littéraire, aller une fois au théâtre, connaître une autrice, avoir un point de vue sur un film récent, s'ouvrir à un genre musical méconnu. On peut attendre d'un candidat qu'il puisse citer un mouvement féministe contemporain ou une chanteuse, une scientifique, une femme politique, une comédienne engagée, une artiste, un texte féministe ou encore même un combat précis (comme le droit à l'avortement supprimé dans de très nombreux états américains. . .).

→ Prenez là aussi quelques notes sur ce que vous voyez (films, séries, expositions) en indiquant toujours précisément les titres et auteurs, décrivez les contenus puis formuler les problèmes qu'ils posent et les pistes qu'ils proposent.

→ *Vous pouvez me soumettre vos fiches à la lecture*

Il y a d'autres oraux possibles : je vous donnerai ultérieurement les modalités des autres types d'oraux (par exemple sur images → Mines-Télécom / Entretien de personnalités et de motivation → concours communs INP)

Écoles	Épreuve(s) d'écrit	Épreuve éventuelle d'oral
École CentraleSupélec	Résumé et dissertation (4h00) - coeff.11.	
Mines-Ponts (ENPC - ISAE - ENSTA - Télécom Paris - ENSMP - ENSMSE - ENSMN - IMT Atlantique).	Dissertation (3h00) (note éliminatoire < 4/20) - coeff. 5.	Analyse et commentaire d'un texte hors-programme (30 mn).
École Polytechnique	Dissertation (4h00)	Résumé et commentaire d'un texte hors-programme (30 mn).
ENS Ulm - Paris-Saclay - Lyon	Dissertation (4h00) - coeff. 3.	Note de l'écrit.
Concours Communs INP	Résumé, dissertation (4h00) - coeff. 4.	Entretien de personnalité et de motivation (selon les écoles).
Banque e3a (ENSAM, ESTP, ECE, EFREI, Concours POLYTECH et de nombreuses écoles)	Dissertation (3h00) - coeff. 6.	Entretien (programme de français des deux années).
École de l'Air	Épreuve des Concours Communs INP	Exposé et entretien sur un texte (20 mn).
Banque Filière PT (ENSAM, ENSEA, INSA, ENSCI, ESIEE)	A. Dissertation (4h00) B. Résumé et dissertation (4h00)	ENSAM : Analyse de texte sur le thème du programme et commentaire à partir des œuvres. (30 mn).
École Nationale de la Météorologie	Résumé et commentaire ou dissertation (3h00)	

École Nationale de la Météorologie	Résumé et commentaire ou dissertation (3h00)	
École Navale	Épreuve des Concours Communs INP	
MINES-TELECOM	Épreuve des Concours Communs INP	Épreuve d'entretien
ESPCI	Dissertation (4h00)	Interrogation.
ESM Saint-Cyr	Épreuve des Concours Communs INP (4h00)	Analyse d'un texte hors programme et entretien.
ICNA	Résumé et commentaire hors programme (4h00)	Analyse et commentaire d'un texte hors programme.
ENAC	Résumé ou commentaire hors programme (4h00)	Entretien de motivation et de personnalité.
ENGEES	Résumé (2h00) et dissertation (3h00)	
GENES ENSAE	Dissertation (3h00)	Exposé sur documents.
ENSAI	Dissertation (3h00) (note éliminatoire < 5/20)	Exposé sur article.

ENSAIT A	MP - PC - TPC : Résumé 150 mots (2h00) PT : Dissertation (2h00) Résumé et questions (2h00) PSI : Résumé - Dissertation (4h00) TSI : Épreuve de Polytechnique (4h00)	
ENTPE	Résumé, commentaire ou dissertation (3h00)	<i>Reprise des notes d'écrit.</i>
Banque Agro-Veto	Dissertation (3h00)	
Banque d'épreuves G2E	Composition française (3h30)	
Filière A.T.S	Résumé de texte et commentaire sur programme réduit (2 œuvres).	
Filière TPC	Épreuve des Concours Communs INP.	
► ANNALES DE SUJETS ET RAPPORTS DE CONCOURS : SCEI — MINES-PONTS — CCINP — CENTRALE-SUPELEC — E3A — BANQUE FILIÈRE PT — ÉCOLE POLYTECHNIQUE — ENSEA — SCAV		

Les textes

Oraux – Mines-Pont

Ils sont classés sous six catégories

- 1) L'art et le beau, page 17**
- 2) Les humains, les animaux, les végétaux et le monde, page 25**
- 3) L'histoire, les mythes et les récits, page 34**
- 4) La morale, la pratique et les fins, page 43**
- 5) La politique, utopies et discriminations, page 51**
- 6) Médias, images, représentations, page 60**
- 7) Les sciences et les techniques, page 68**

L'art et le beau



<https://domaine-chaumont.fr/fr/node/9017/alexandre-hollan>

Texte 1 : Joseph Andras et Kaoutar Archi.

Le roman n'est qu'une fraction de la littérature. Une fraction tout à fait respectable, mais qui a abusivement tendance à se prendre pour la totalité de la littérature. Or tout ce que cette dernière offre hors de la fiction me comble davantage : les récits, les mémoires, les confessions, l'autobiographie, les méditations, les pensées, les portraits, les pamphlets, les enquêtes, les reportages... La poésie, bien-sûr. Certes, Cercas et Deville parlent de « roman sans fiction » : ça n'en résonne pas moins à mes oreilles comme un carré à six côtés. Les peintres ont massivement pris acte de l'invention de la photographie. Ils ont d'abord opéré des changements de cadre, de perspective. Puis ils ont tiré les conclusions de cette innovation technique : ils ont abandonné l'idéal de perfection, de représentation, de copie, de réalisme. Soit : Dubuffet, Poliakoff ou de Staël. Ceux-là n'existent que parce que la photographie existe et, par son existence, a détruit la prétention picturale à la stricte figuration du réel. J'ai le sentiment que quantité d'écrivains n'ont pas pris, semblablement, acte de l'invention du cinéma. Bien des romanciers continuent d'écrire des livres comme si le cinéma – séries incluses – n'avait pas mis cul par-dessus tête l'art du récit et de la narration. Le cinéma a poussé l'imagination à son sommet. Il est en mesure de vous faire croire que des singes parlent ou que des types sont immortels. Le cinéma a une capacité de saisie, de capture, de production d'empathie sans pareille. C'est son génie. [...] Je ne crois pas qu'on puisse continuer d'écrire comme si le cinéma n'existait pas. Mais je dis là des évidences : Breton et Céline le disaient déjà en leur temps, Sarraute a conclu en 1950 : l'intrigue, les personnages, la vraisemblance, l'apparence, les histoires... tout ça est « désuet ». Il y a sans conteste un brio romanesque. Une virtuosité dans la confection de vastes ensembles inventés. Une habileté à rendre visible ce qui ne saurait exister autrement – je pense à de la science-fiction. J'ai aimé lire certains grands dispositifs factices. Mais je peine à voir aujourd'hui ce qui justifie le roman. Ce qui vérifie sa raison d'être. Il suffit souvent de lire la quatrième de couverture : ça sent le scénario, le film en gésine. Je n'arrive que si peu à croire aux productions fictives contemporaines, aux « vains artifices » romanesques comme dirait Bergounioux. [...] J'ai l'impression d'assister à certaines pièces de théâtre :

costumes en feutrine, décors en carton, maquillage et postillons. Je ne vois souvent que passe-passe, trucs, astuces, combines et ficelles. Un numéro d'adresse. On jongle, on fait comme si. On mime, on simule. Je ne comprends pas comment il est encore possible d'avoir recours aux tirets pour mettre en scène des dialogues. Ça n'a aucune espèce de lien avec la vie vécue. Ça m'expulse aussitôt du texte. [...]

Je ne prescris rien ! Je m'interroge uniquement sur ce que la littérature a pour elle, en propre. Ce qu'elle a d'exclusif. De distinct. D'unique. Ce qu'aucun autre médium n'est en mesure d'élaborer. Raconter des histoires n'est plus son privilège. Provoquer des émotions non plus. Divertir encore moins. Sa singularité, c'est la langue. C'est la phrase. C'est livrer un rythme imprévu. C'est, sans rimes, marcher en poésie. C'est le mouvement de mots combinés pour l'occasion. Entre une majuscule et un point, on peut, fort de l'alphabet, façonner des petits bouts de beauté : tout le reste est à la portée des autres arts. Et puis il y a autre chose. Parce que l'écriture dépend du temps long, elle est en mesure de sonder loin, d'aller chercher des couleurs et des degrés qui échappent au monde oral, au vécu seulement vécu, au fouillis des émotions, au pur présent, à l'appétit, parce qu'elle a pour elle de tout dénouer et dénouer, de ne reculer devant aucune intrication, je ne peux pas m'empêcher de voir dans la littérature un appareil à briguer la vérité, une petite machine qui défait le faux. D'où cette méfiance que je nourris vis-à-vis de la fiction. J'aime quand la littérature s'emploie à dégrossir les matières lourdes qui font nos existences. Je ne dis pas : endoctriner ou sermonner. Je dis : le temps silencieux de l'écriture et de la lecture permet d'accéder à des lieux de la pensée difficilement accessibles autrement. Ces lieux sont les hôtes d'énoncés difficiles et délicats. Ces lieux sont la possibilité de la pensée – et la pensée, par définition, est ce qui se déchiffre une fois qu'on a laissé derrière soi la pulsion, le sursaut, l'instinct. Tenter de les atteindre oblige à se défaire de nos paresse, nos illusions, nos relâchements, nos commodités – autrement dit ces mensonges qui saturent notre ordinaire. Nous vivons tous sous un ordre quotidien peuplé de fables, de mythes, de leurres et de prétextes : ce que nous appelons « démocratie », « travail », « violence », « famille », « vie », « ordre », « justice », « amour », « liberté, que sais-je encore. Je ne ressens pas la nécessité d'ajouter individuellement de la fiction à nos fictions collectives. J'aimerais au contraire tenter de les dissiper un peu. Donc avancer vers ce que nous appelons communément la vérité au moyen d'une écriture qui ne truque pas.

Joseph **Andras** et Kaoutar **Harchi**, *Littérature et révolution*, pp. 33 -36 (2024).

Texte 2 : Yves Bonnefoy.

Regarder, voir ? Certes, c'est éprouver des impressions de couleurs, de formes, qui semblent nous venir de la réalité extérieure, et non de notre pensée. Nous pourrions croire que la perception, c'est une photographie, quitte à ne pas nous poser trop de questions sur notre déchiffrement des photographies, sur le rêve qu'en fait elles substituent au monde.

Mais, ne l'oublions pas, lorsque nous regardons des arbres ou le soleil qui se couche, en pensant que nous sommes totalement requis par ces grands aspects de l'être sensible, nous ne voyons le vert ou le rouge, ou même les teintes les plus subtiles dont ils s'entourent et s'avoisinent, qu'en sachant déjà que cela, ces couleurs, c'est du vert, du rouge, autrement dit des représentations qui ont un nom, une place dans le langage. Or, le langage a des lois, qui nous privent d'une part peut-être essentielle de ce que nous sommes, ou pourrions être. Etant donné que pour agir, c'est-à-dire penser, communiquer des penser, la parole a besoin de concepts ; et que ceux-ci ne sont jamais que des saisies partielles des êtres et des choses de la société ou de la nature : une abstraction qui dépouille notre expérience de ce quoi est d'un infini qui est pourtant inhérent à la moindre donnée des sens.

Autrement dit : nous formons le concept de « pin », de « chêne », et c'est aussitôt nous désintéresser des milliers de particularités du tronc, des racines, des branches qui dans ce chêne-ci, devant nous, sont pourtant si pleinement apparentes. Car les concepts ne

s'articulent les uns aux autres qu'en se faisant de la généralité, au mépris des hasards de l'existence effective. Et ils ne perçoivent donc plus, sinon pour tenter de l'analyser, ce qui n'est qu'une heure, dans le temps, ou un simple point, dans l'espace : mais parle, en sa finitude même, de l'absolu de ce qui n'a lieu qu'une fois. Le concept efface dans les choses et les personnes leur infini mais aussi leur absolu ; ou pour mieux dire, il abolit cette unité d'absolu et d'infini qui fait qu'il y a, dans notre vie, des présences. Il institue un monde, à coups de définitions et de lois, mais il dépeuple ce monde. En somme, il décourage d'aimer. Et besoin est alors, pour l'être parlant, de réparer ce dommage, quand même il saurait qu'il ne le pourra jamais complètement.

Telle la loi du langage. Et puisque nos perceptions sont balisées par des noms, retenues en eux, guidées par leur sorte de connaissance, les voici sollicitées de se faire, elle les premières, un système de différences, autrement dit du discontinu. Je vois le rouge du fruit, je respire le vert de l'herbe, et dois consentir que ce sont du rouge et du vert sans trouver dans les mots assez de ressources, ni même d'incitation, pour tout à fait me vouer aux nuances sans fin ni fond, aux nuances de l'infini, qui vibrent. Du discontinu, quand la continuité est pourtant au cœur même de l'apparaître dont nous faisons le visible.

Et c'est là une situation on ne peut plus dangereuse. Ces nuances, ces passages ténus entre les couleurs, nous pouvons les remarquer, en effet, nous avons des yeux pour cela. Mais dans ce champ de la perception soumise au langage, même l'artiste ne sera-t-il pas tenté de les aborder comme lui suggèrent de faire ces boîtes de pastels qui mettent à sa disposition trente sortes de gris, sinon davantage ? Merveilleuse subtilité, dans ces craies, mais ces tons tellement nombreux n'en sont pas moins, d'emblée, du distinct, et si on se fie à leur apparente richesse le discontinu reste le point de départ, il va accompagner le travail, il conditionnera toute l'œuvre : ce qui semble un apport n'étant en fait qu'une entrave. Bien difficile la réparation de l'évidence qu'a entamée le langage.

Cette réparation n'en est pas moins la tâche même de l'art, et ce que celui-ci est tout de même bien fait pour entreprendre, en particulier en peinture.

Yves **Bonnefoy**, *L'arbre au-delà des images*, pp. 7-10 (2003)

Texte 3 : Estelle Zong Mengual.

Nous sommes à la gare d'Utrecht, aux Pays-Bas. C'est un panneau d'affichage, lettres digitales orange sur fond noir. D'habitude, on y lirait quelque chose comme : « 17h43 – Retard de 15 minutes prévu pour le train 7010 en provenance d'Antwerpen. » Mais ici ce n'est pas le cas. Nous sommes le 8 novembre, vous scrutez les panneaux à la recherche du quai B, et votre regard s'arrête sur cette annonce : « 8.11 – Les saumons remontent désormais les rivières pour frayer. » Lorsque vous transitiez par cette gare le 4 juin, la tête occupée par votre réunion de l'après-midi, c'est un autre message qui vous accueille : « 4.6 – Les rosiers sauvages commencent à fleurir. » Le 28 avril, juste avant votre départ, alors que vous essayez tant bien que mal de ne perdre aucun bagage dans la bataille, vous pouvez lire : « 28.4 – La rousserolle effarvate vient d'arriver dans le pays. » *Arrivals/Departures* (2016) de Marcus Coates détourne le dispositif d'annonce d'arrivée et de départ des trains, point focal de notre attention quand nous arrivons en gare, pour nous raconter d'autres arrivées et d'autres départs : ceux des vivants autres qu'humains autour de nous. Les floraisons, les migrations, les naissances, les retours, les apparitions, les débuts des chants et les morts.

Ce faisant, il fait entrer, *via* un dispositif trivial, anodin, le reste du monde vivant dans le tissu du quotidien. Mais pas de n'importe quelle façon. A un premier niveau, le panneau nous rappelle à leur simple existence, chose que l'on pourrait avoir tendance à oublier lorsqu'on se hâte depuis notre appartement, au métro, à la gare, au bureau, l'esprit assailli par les mails, les courses à faire, la situation sanitaire. [...]

Mais de manière plus profonde, ce panneau ne signale pas seulement l'existence de tous ces vivants non humains, fleurs, arbres, champignons, oiseaux, mammifères, dans le lointain dehors de la ville : il nous tisse à eux en mettant simultanément en évidence la parenté de formes d'existence entre eux et nous, et leur irrépressible altérité. Partir, revenir, arriver, repartir, murmure ce panneau, sont des événements biomorphiques qui caractérisent l'ensemble du vivant dont nous faisons partie – ce qu'il se passe dans une gare trouve des échos, des analogies, des correspondances chez les vivants autres qu'humains. Une gare et son activité propre n'est ainsi pas nécessairement l'opposé du monde vivant, comme l'on serait tentés de le considérer suivant un raisonnement dualiste : monde humain moderne façonné par la technique vs monde naturel. Il y a un commun même dans ce lieu qui semble si humain, un commun qui va au-delà du mouvement littéral d'aller et venir, qui comprend toute la gamme d'émotions et d'expériences associées à ce que signifie vivre une vie de vivant, une vie faite de commencements, de trajets et de fins : démarrer une nouvelle vie, anticiper le départ, être soulagé d'être arrivé, tout recommencer, apprendre à quitter ce qu'on connaît, reconstruire une vie ailleurs, retrouver ceux qu'on aime, les laisser partir, disparaître.

Mais il y a aussi une radicale singularité des existences de ces vivants non humains et cet écart entre leur agenda et le nôtre capture notre imagination en plein milieu du hall de gare, donnant une autre épaisseur à ce que nous sommes en train de vivre : que se passe-t-il en vous, assis dans votre carré famille dans ce train pour Berlin pris le 26 février, d'avoir lu juste avant de monter « 26.2 – Les bernaches cravants commencent à partir pour les îles Arctiques » ? Qu'est-ce que cela déclenche en moi d'avoir lui en retirant mon billet à la borne « 29.3 – les traquets motteux viennent d'arriver ? ce sont les premiers oiseaux qui migrent sur de longues distances à revenir » et de découvrir ainsi un nouveau cohabitant sur le territoire où je vis dont je ne soupçonnais pas l'existence ? [...] Il y a d'autres vies que la mienne, une myriade d'autres, c'est aussi ça que dit ce panneau, et il y a de la joie, de la perplexité, du soulagement aussi à le redécouvrir. Et ces vies, parce que le panneau nous les présente sous la forme de l'événement, ont définitivement fait effraction du décor inanimé : d'autres que moi ont fait leur vie aujourd'hui, ils ont vécu des choses, des choses qui méritent d'être contées, et parfois, leur journée a plus compté que la mienne et cela suffit à faire que cette journée mérite d'être vécue. « 11.3 – La première génération de papillons citrons a pris son envol. »

A aucun moment nous n'avons vu une grive, un sureau noir, une digitale ou un triton : nous sommes toujours au beau milieu de la cohue humaine, une main sur notre téléphone portable, l'autre sur la poignée de notre valise à roulettes, mais pourtant ce panneau les fait exister bien plus fort que si nous les rencontrions via une photographie ou même que si nous les rencontrions à la campagne. Car alors, il est probable que nous n'y prêterions pas attention ou bien que nous ne serions pas certains de ce qu'il y a à voir en les voyant. Sans aucune représentation figurative, par quelques lettres orange sur un panneau noir qui égrènent des nouvelles du vivant jour après jour, l'œuvre de Marcus Coates nous restitue, au cœur d'une gare bondée, la vue des hirondelles, l'odeur des mures, la mélodie du merle, la sensation du printemps – et la part invisible de tout cela, les rythmes, les événements, les rituels, les parentés, c'est-à-dire les significations cachées du vivant autour de nous. Notre monde vécu s'ouvre, s'étend, se repeuple, s'intensifie.

Estelle **Zhong Mengual**, *Apprendre à voir*, pp. 240-244 (2021).

Texte 4 : Giard

D'un côté, les tenants de l'idée que les musées doivent rester des lieux hors du temps, des isolats coupés du monde qui favorisent la contemplation, la rencontre avec l'art ou l'histoire, lesquels auraient une valeur en soi, presque transcendante. De l'autre, celles et ceux qui militent à l'inverse pour que les musées, porteurs d'une vision de l'art ou de l'histoire qui a

trop longtemps fonctionné sur l'exclusion, revoient leurs fondamentaux ou disparaissent, parce qu'ils constituent en tant que tels des pôles de reproduction des logiques de domination et de discrimination. En réalité, la plupart du temps, les discours se situent entre ces deux pôles.

Surtout, des initiatives et des évolutions, plus ou moins médiatisées ou souterraines, montrent que dans bien des musées, ces interpellations sont prises au sérieux. Lors de la rénovation du musée Carnavalet, une réflexion collective a ainsi été engagée pour mieux répondre aux attentes de publics de plus en plus variés. Loin de ne concerner que des enjeux de médiation, l'effort a porté en amont sur la définition des thématiques du parcours permanent ainsi que sur la sélection des œuvres. Il s'agissait de poser les bases d'une meilleure attention et d'une meilleure réactivité face aux attentes des publics, et notamment aux questions socialement vives. Cet exemple, loin d'être un cas isolé, invite à s'interroger sur la manière dont peut s'opérer, dans bien d'autres cas, cette prise en considération. Comment les musées, quand ils souhaitent se confronter aux questions de société, modifient-ils leur fonctionnement, et jusqu'où ?

Parce qu'ils permettent « d'installer une relation plus équilibrée entre le musée et son public¹ », les réseaux socio-numériques se sont affirmés comme des acteurs indispensables du lien entre le musée et la société. Ainsi, lors de grands sujets d'actualité, ils permettent aux musées de montrer qu'ils sont concernés, à grand renfort de hashtags : #8mars, #jesuischarlie, #BlackLivesMatter... S'il a pu être qualifié d'opportuniste et bien que s'exprime parfois le regret d'une déconnexion entre un tel affichage et la réalité du musée, ce type de communication joue un rôle important dans le renouveau de l'image des musées. Plus encore, il permet à ceux-ci, pour autant qu'ils le souhaitent, d'être à l'écoute de leurs publics. Ainsi, sur un sujet sensible comme celui de la reconnaissance des personnes LGBTQI+, les réseaux socio-numériques ont plusieurs fois été des lieux clefs d'échange avec les publics, permettant de faire reconnaître les questions socialement vives au sein de l'institution. [...]

Pour que le musée s'affirme comme un lieu d'échange et de débat, il semble aujourd'hui indispensable d'associer activistes et publics dans le cadre de démarches participatives, même si l'exercice n'est pas aisé. Mathieu Potte-Bonneville, directeur du département culture et création du Centre Pompidou, évoque la nécessité de créer un espace pour la confrontation des idées : « Mon travail, ce n'est rien d'autre que d'essayer de construire et d'imaginer des espaces, des protocoles [...], pour faire en sorte que cette pluralité fabrique de l'intelligence collective [...], pour que les idées de notre temps trouvent à se renforcer, à se mélanger, à s'enrichir les unes les autres. »

Les traces d'une attention et d'une réactivité aux questions de société peuvent également se retrouver dans les dynamiques d'accrochages, d'expositions et d'acquisitions. Les musées d'Amérique du Nord, par le lien qu'ils entretiennent avec différentes communautés, s'avèrent les plus réactifs aux enjeux liés, par exemple, à la reconnaissance des droits des personnes LGBTQI+ ou des populations autochtones. Ainsi, le musée McCord Stewart, musée d'histoire sociale de Montréal, a entrepris une mutation profonde : engagé depuis plusieurs années dans une démarche d'« autochtonisation » et de « décolonialisation » de ses collections, il a notamment confié sa présentation actuelle, *Voix autochtones d'aujourd'hui : savoir, trauma, résilience*, à la professeure-chercheuse huronne-wendat Elisabeth Kaine, décédée en 2022.

Selon Émilie Girard, directrice scientifique du Mucem et présidente d'Icom-France, être attentif et réactif à ces questions de société est devenu aujourd'hui un enjeu pour la crédibilité même des musées. En effet, celle-ci ne tient plus seulement à leur incontestable légitimité scientifique. Du fait de leur forte implication dans la vie de la cité, ils doivent jouer pleinement leur rôle social et être réceptifs aux attentes de la société. [...] Ainsi, les collectes et les politiques d'acquisition, en faisant évoluer l'équilibre des collections et l'identité de

¹ Sébastien Magro, « De l'usage des réseaux socio-numériques comme supports d'une médiation culturelle en ligne », *La Lettre de l'OCIM*, n° 162, novembre-décembre 2015, p. 37-40.

l'institution, peuvent jouer un rôle essentiel dans une meilleure prise en compte des enjeux de société.

Noémie **Giard**, « Des musées socialement vifs », *Esprit*, 507, mars 2024, p. 126-129

Texte 5, Merleau-Ponty

Il y a toujours, dans un roman, un scénario qui tient en quelques lignes. Il y a toujours dans un poème allusion à des choses ou à des idées. Et cependant le roman pur, la poésie pure n'ont pas simplement pour fonction de nous signifier ces faits, ces idées ou ces choses, car alors le poème pourrait se traduire exactement en prose et le roman ne perdrait rien à être résumé. Les idées et les faits ne sont que les matériaux de l'art et l'art du roman consiste dans le choix de ce que l'on dit et de ce que l'on tait, dans le choix des perspectives [...], dans le tempo variable du récit ; l'art de la poésie ne consiste pas à écrire didactiquement des choses ou à exposer des idées, mais à créer une machine de langage qui, d'une manière presque infaillible, place le lecteur dans un certain état poétique. De la même manière, il y a toujours dans un film une histoire, et souvent une idée [...] mais la fonction du film n'est pas de nous *faire connaître* les faits ou l'idée. Kant dit avec profondeur que dans la connaissance l'imagination travaille au profit de l'entendement, tandis que dans l'art l'entendement travaille au profit de l'imagination. C'est-à-dire : l'idée ou les faits prosaïques ne sont là que pour donner au créateur l'occasion de leur chercher des emblèmes sensibles et d'en tracer le monogramme visible et sonore. Le sens du film est incorporé à son rythme comme le d'un geste est immédiatement lisible dans le geste, et le film ne veut rien dire que lui-même. L'idée est ici rendue à l'état naissant, elle émerge de la structure temporelle du film, comme dans un tableau de la coexistence des parties. C'est le bonheur de l'art de montrer comment quelque chose se met à signifier, non par allusion à des idées déjà formées et acquises, mais par l'arrangement temporel ou spatial des éléments. [...]... C'est par la perception que nous pouvons comprendre la signification du cinéma : le film ne se pense pas, il se perçoit.

Voilà pourquoi l'expression de l'homme peut être au cinéma si saisissante : le cinéma ne nous donne pas, comme le roman l'a fait longtemps, les pensées de l'homme, il nous donne sa conduite ou son comportement, il nous offre directement cette manière spéciale d'être au monde, de traiter les choses et les autres, qui est pour nous visible dans les gestes, le regard, la mimique, et qui définit avec évidence chaque personne que nous connaissons. Si le cinéma veut nous montrer un personnage qui a le vertige, il ne devra pas essayer de rendre le paysage intérieur du vertige, comme Daquin dans *Premier de cordée* et Malraux dans *Sierra de Terruel* ont voulu le faire. Nous sentirions beaucoup mieux le vertige en le voyant de l'extérieur, en contemplant ce corps déséquilibré qui se tord sur un rocher, ou cette marche vacillante qui tente de s'adapter à on ne sait quel bouleversement de l'espace. Pour le cinéma comme pour la psychologie moderne, le vertige, le plaisir, la douleur, l'amour, la haine sont des conduites.

Cette psychologie et les philosophies contemporaines ont pour commun caractère de nous présenter, non pas, comme les philosophes classiques, l'esprit *et* le monde, chaque conscience *et* les autres, mais la conscience jetée dans le monde, soumise au regard des autres et apprenant d'eux ce qu'elle est. Une bonne part de la philosophie phénoménologique ou existentielle consiste à s'étonner de cette inhérence du moi au monde et du moi à autrui [...] à faire *voir* le lien du sujet et du monde, du sujet et des autres, au lieu de *l'expliquer* [...]. Or le cinéma est particulièrement apte à faire paraître l'union de l'esprit et du corps et l'expression de l'un dans l'autre. Voilà pourquoi il n'est pas surprenant que le critique puisse, à propos d'un film, évoquer la philosophie. Dans un compte rendu du *Défunt récalcitrant*, Astruc raconte le film en termes sartriens [...]. Là-dessus le *Canard Enchaîné* se fâche et veut renvoyer Astruc à ses recherches philosophes. La vérité est qu'ils ont tous deux raison : l'un parce que l'art n'est pas fait pour exposer des idées, - et l'autre parce que la philosophie contemporaine ne consiste pas à enchaîner des concepts, mais à

décrire le mélange de la conscience avec le monde, son engagement dans un corps, sa coexistence avec les autres, et que ce sujet-là est cinématographique par excellence.

Maurice **Merleau-Ponty**, *Sens et non-sens*, pp. 103-105, (1966).

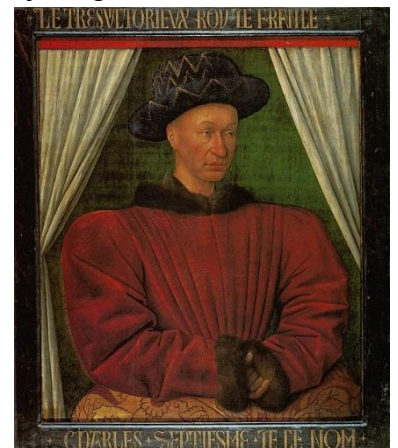
Texte 6, Maldiney

Dans la peinture occidentale du XIV^e au XIX^e siècles, l'objet figuré est immédiatement reconnaissable et par lui tout un monde quotidien est solidement ancré dans le tableau. Mais cet objet – martyr ou femme nue, cheval ou déesse, étendard ou tapis, qui se donne à moi comme une *image*, et qui surgit dans l'espace *imaginaire* du tableau à la façon d'une figure dans un miroir – n'est pas le véritable objet de la peinture. Une vision qui se fonde sur l'image et qui interprète tout ce qui distingue cette image picturale d'une image photographique comme un ornement surajouté pour le plaisir des yeux, est destructrice de la peinture même. Pourquoi ? Parce que l'attitude imageante ne se règle pas sur le fonctionnement intérieur de l'œuvre d'art. La perception picturale qui saisit l'œuvre à l'état naissant dans le geste spécifique qui la fonde est radicalement distincte de la perception naturelle et de la perception imageante.

Je suis à ma fenêtre et je regarde des chapeaux en bas dans la rue. Que vois-je sinon des chapeaux et des manteaux qui se déplacent et cependant je dis que je vois des hommes qui marchent. Autrement dit toutes mes sensations sont indicatives d'objets. Maintenant je regarde une photographie. J'y distingue des taches de lumières et d'ombres. Et tous ces noirs et blancs, avec toute la gamme des gris convergent directement vers la figure d'un homme qui n'est pas là en chair et en os, mais qui m'est donné à travers la matière de ces taches réelles comme un objet irréel, imaginaire – bref qui m'est donné en image.

Mais ce n'est pas ainsi que s'offre à nous l'objet d'un tableau. Si je regarde le *Charles VII* de Fouquet², Charles VII ne se donne pas à travers des surfaces indifférentes qui n'auraient entre elles aucune autre liaison que celles qui sont requises pour signifier Charles VII. Elles sont liées entre elles selon un ordre qui est antérieur à leur fonction représentative – selon cet ordre précis qui s'appelle un style. C'est à travers ce style que m'est donné Charles VII. La figure royale surgit d'un certain rythme des éléments. Et c'est la présence de ce rythme en chaque élément qui de chacun d'eux fait une *forme*, comme c'est sa présence universelle en tous qui en fait un tableau.

Les rapports de grandeur, de forme, de densité entre le fond vide, l'encadrement des rideaux, le buste, la tête et le chapeau du roi sont subordonnées aux valeurs toutes qualitatives de la ligne, valeurs qui ne dépendent nullement des nécessités de la figuration puisqu'elles sont identiques dans tous les tableaux de Fouquet. Nous pouvons saisir ces valeurs caractéristiques du style de Fouquet en prenant conscience de la double tension contraire qui donne à l'espace du tableau son ton et sa structure. D'une part les obliques rectilignes des rideaux contractent l'espace avec une obstinée rigueur. D'autre part, les courbes inscriptives du personnage dilatent ce même espace dans l'ampleur d'une surface expansive. Et ces tensions contraires, dont l'une est centripète et l'autre centrifuge s'annulent dans le vide du fond. Notre regard épouse en quelque sorte ce jeu formel – qui devient le style même de notre vision – et c'est sur le fond de cette impression vécue d'équilibre dynamique que surgit l'image du roi. Mais ce n'est plus une image, c'est une apparition. Tout tableau est un événement ; et il l'est dans la mesure où il nous offre une surprise. Ici, surprise de voir surgir d'un Rythme unique, imprévu, créé dans l'Instant même, une impression familière reconnue – la figure royale – qui semble exister depuis toujours parce que l'Instant rythmique où il vient à l'existence est un présent éternel. [...]



² https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jean_Fouquet_008.jpg?uselang=fr

Que serait l'indifférence altière des personnages de Piero della Francesca si les figures de la Reine de Sabbat et de ses suivants n'étaient que des images ? Elle exprimerait tout au plus l'atonie psychologique et la distraction d'un peuple de figurants. Mais les formes de Piero ne convergent pas vers l'image. Elles conspirent entre elles dans une lente chorégraphie [...] où leur indifférence est d'avance transformée en sérénité dans le grave sourire du monde.

Vous concevez dès lors qu'un même élément du tableau, comme il a deux fonctions, celle d'indiquer un objet, et celle plus fondamentale d'induire un rythme, a également deux dimensions : une dimension extérieure représentative et une dimension intérieure rythmique. Il est à la fois un signe et une forme.

La primauté de la forme sur le signe, du rythme sur l'image, est caractéristique de toute grande peinture, c'est-à-dire de toute peinture capable de créer un style.

Henri **Maldiney**, *Le faux dilemme de la peinture : abstraction ou réalité* (1953), in *Regard parole espace*, pp. 5-7 (1973).

Les humains, les animaux, les végétaux et le monde



Texte 1 : Octave Larmagnac-Matheron

Les plantes parlent-elles ? Si elles le font, c'est à coup sûr au moyen d'un langage qui ne ressemble pas vraiment au nôtre : un langage « *non verbal* », un « *parler sans mots* », comme le note la botaniste Monica Gagliano en introduction de l'ouvrage collectif « *Le Langage des plantes* », University of Minnesota Press, 2017. Les végétaux sont apparemment muets. Et pourtant, ils sont de « *nature étonnamment "bavarde"* » : les plantes émettent des informations, communiquent, manipulent des signes, etc. C'est l'enjeu de la linguistique végétale, en plein développement ces dernières années, que de comprendre le fonctionnement de ce « *langage intrinsèque* » radicalement différent du langage humain, la logique des « *modes de communication* » et « *d'expression propre aux plantes* » sans les discréditer d'emblée au motif que ceux-ci ne ressemblent pas à la communication et l'expression humaines.

L'idée d'un langage des plantes n'est à vrai dire pas nouvelle. En 1983, deux études se penchent sur un étrange phénomène : certains arbres sains situés non loin d'autres arbres attaqués par des prédateurs secrètent, en prévision de l'agression imminente, des substances répulsives. Comment savent-ils qu'il faut réagir ainsi ? Dans son article « *La réaction des aulnes et des saules face aux attaques de chenilles à tente : des saules réceptifs aux phéromones* », le zoologiste David Rhoades affirme qu'ils ont été avertis du danger par les arbres alentour. Ian Baldwin et Jack Schultz parviennent à des conclusions similaires dans leur étude « *La mise en évidence d'une communication entre végétaux par les modifications rapides dans la chimie des feuilles endommagées* ».

Ces études ont suscité de vives critiques. Comment les plantes communiqueraient-elles ? La question a tout l'air d'un problème insoluble. Une première piste est bientôt mise en évidence : dans leur article de 1990, « *Comment le jasmonate de méthyle aéroporté provoque la synthèse d'inhibiteurs de protéase dans les feuilles et permet une*

communication interplantaire », apparaît l'hypothèse d'une communication végétale par le biais d'une palette de substances chimiques volatiles.

L'étude de ce langage olfactif va dès lors prospérer. Robert Raguso et Andre Kessler synthétisent dans « La chémiolalie », in : *The Language of Plants* les avancées dans l'étude de ces COV (« composés organiques volatils »). Procédant par « *analogies linguistiques* », les deux chercheurs transposent à ce langage des plantes les idées de « *lexique* », de « *néologisme* », de « *syntaxe* », de « *contexte* » etc.

C'est ce langage olfactif que certains espèrent aujourd'hui percer. Les difficultés sont toutefois nombreuses. « *Notre travail de décryptage est rendu plus ardu par notre certitude qu'un message n'est pas toujours formé d'une seule molécule volatile : dans certains cas, il existe un ensemble de molécules où chacune d'elles occupe une place bien déterminée en relation avec les autres.* » Certains effets de seuil pourraient également jouer un rôle difficile à estimer. Mais surtout, la communication végétale ne se réduit pas à sa seule dimension olfactive – de même que la communication humaine ne se réduit pas à l'expression orale. Les plantes « parlent » de bien d'autres manières. « *Elles aussi sont capables de communiquer par relation tactile (le plus souvent avec leurs racines, mais parfois aussi avec leur partie exposée à l'air), ou encore en prenant des positions particulières par rapport à leurs voisines* », par une gestuelle du corps. Le biologiste moléculaire Ted Farmer, de son côté, a récemment mis en évidence un système de transmission d'information par impulsions électriques. Quant à Monica Gagliano, elle s'est intéressée, d'un point de vue bioacoustique, aux cliquetis (*clicking*) émis par certaines plantes : en apparence involontaire, le phénomène pourrait indiquer une autre forme de communication.

« *Bien que nous en sachions peu sur le "langage" des plantes, il semble extrêmement complexe, utilisant de nombreuses modalités différentes (visuelles, électriques, chimiques) et capable de transmettre des informations sophistiquées* », résume l'écologue pionnier des recherches sur le végétal Richard Karban dans « Le Langage des plantes, et comment il diffère de la communication animale », 2017. À ces difficultés s'ajoute un autre élément décisif : le langage des plantes traverse les espèces et même les règnes. Différentes espèces peuvent communiquer entre elles, mais également échanger avec des êtres non végétaux, à commencer par les insectes pollinisateurs, plus efficacement que nous. Ce langage interrègne ressemble à bien des égards au langage humain, comme le souligne Gagliano : « *Les plantes et les pollinisateurs en particulier semblent être parvenus à une compréhension mutuelle de ce langage interactif, à une sorte de pacte où la signification des couleurs, des formes et des odeurs, ainsi que les règles qui régissent ces significations, sont constamment négociées, acceptées et incarnées par la plante et ses pollinisateurs dans le cadre de leur dialogue coévolutif. En ce sens, ces éléments ne diffèrent pas considérablement des gestes humains, y compris de nos paroles, qui sont elles aussi des symboles matériels perceptibles "représentant" les choses réelles (ou référents) du monde et auxquels une signification est attribuée et acceptée collectivement pour qu'un message puisse être partagé entre les individus.* » (Monica Gagliano et al., *The Language of Plants*, 2017)

L'ampleur véritable de ce langage reste encore un continent inconnu. Peut-être parviendrons-nous à en percer le mystère. Est-ce pour autant qu'il faut, dans la communication d'informations entre les plantes, parler de langage ? Le langage, au sens humain, ne suppose-t-il pas bien des éléments qui font défaut à la plante : libre manipulation de symboles indépendamment des données de l'expérience immédiate, décomposition et recomposition des messages, représentation mentale des significations, etc. ? La question reste ouverte tant la vie intérieure des végétaux nous demeure, pour l'heure, profondément hermétique.

Octave **Larmagnac-Matheron** , « Et si les plantes parlaient », *Philosophie magazine*, août 2023

Texte 2 : Baptiste Morizot

Le retour du loup est un problème philosophique, dans la mesure où il peut nous permettre de questionner la cohabitation avec d'autres espèces, des espèces chargées symboliquement de l'idéologie de la guerre contre la nature, en d'autres termes. Et s'il était temps d'abandonner le modèle de la souveraineté humaine sur les autres espèces, non pas *au profit* des prédateurs (on voit les échos historiques traumatiques d'une telle rhétorique), mais pour un autre paradigme de relation au vivant, au biote dans son ensemble, et plus précisément au loup ? (...) Le retour du loup est effectivement un problème de portée civilisationnelle, mais ce n'est pas celui de la mise en danger de notre suprématie : c'est celui de notre capacité de coexister avec la biodiversité qui nous fonde, même sous ses formes les plus stigmatisées. Celui de notre capacité à cohabiter avec nos fauves. (...)

« Diplomatie » provient du grec ancien δῖπλωμα (*diploma*), signifiant « pliée en deux ». Le plié-en-deux, c'est celui qui se trouve à la frontière, contorsionné de telle manière à avoir une partie dans chaque camp, et qui ce faisant rend possible une communication, par le partage d'un code hybride : il constitue un interprète qui joue le rôle de membrane à l'interface entre deux entités hétérogènes. L'histoire de l'exploration occidentale connaît de nombreux exemples de cet interprète plié. Parmi ces figures, deux pôles : Sacagawea (1788-1812), la Shoshone (gagnée au jeu de hasard par le français Toussaint Charbonneau) qui devient l'interprète et guide de l'expédition Lewis and Clark, et assure en grande partie son succès et son errance *pacifique*. À l'autre extrême du spectre, La Malinche, de plus triste mémoire, esclave aztèque offerte à Cortés, devient la « *Doña Marina* » du Conquistador. Traduisant entre *nathual* (*lingua franca* mésoaméricaine) et langue maya yucatèque, elle permet à Cortés de monter les uns contre les autres les peuples sous domination aztèque, pour prendre possession d'un empire. Le diplomate est plié en deux, entre deux langages et deux *ethos*, entre deux systèmes d'intérêts : c'est ce qui le rend apte à être négociateur et interprète, entre tous les fronts collectifs à bords nets : entre les hommes et les loups, mais plus loin entre les éleveurs et les écologistes, les instances européennes et l'opinion publique. (...)

La relation diplomatique consiste en une négociation pour résoudre sans violence des problèmes de cohabitation entre communautés. Elle exige un terrain d'entente, des interprètes, un langage commun, et des moyens de pression. Le problème est d'établir, par mission diplomatique, un contact pour converser avec l'étranger, c'est-à-dire au moins établir une communication, faire passer un message, lui signifier des limites. Cette communication exige ni plus ni moins qu'une langue pliée en deux : littéralement lyc/anthrope : utilisant des signifiants (*stimuli* d'effarouchement, signes territoriaux...) partageables pour viser des signifiés partagés par les hommes et les loups (notions de territoire, ou de *stimulus* discriminant de tenue à distance). (...)

Il subsiste une différence fondamentale entre les entités en négociation – il ne s'agit pas de négocier d'égal à égal, ou de même à même. Il est évident que le loup n'est pas un même (c'est un « même différent », suivant l'élégante formule de Bernard Charlier). Mais il ne s'agit pas non plus de négocier de dominants à dominés : il s'agit de négocier de monde à monde, de manière d'exister à manière d'exister.

La carte ontologique produite par le néolithique secrète des objections radicales à l'idée d'une diplomatie entre animaux humains et non humains. Il faudrait par exemple être dans un rapport d'*égalité* pour faire de la diplomatie. D'abord, l'égalité de fait n'est pas évaluable entre les vivants, car il n'existe pas d'échelle pour évaluer qui est égal à qui dans le *bios*, où chaque forme de vie constitue une sorte de perfection sans modèle, sans norme, sans canon. Ne faut-il pas néanmoins que les deux partis soient égaux *en droit* ? Non, dans les faits, il suffit que l'être en face *résiste* et *insiste*, c'est-à-dire qu'il ne puisse être ni écrasé, ni dédaigné. Cortés ne reconnaît pas Moctezuma comme son égal en droit, mais il doit bien être diplomate puisqu'il ne peut vaincre ou ignorer le peuple aztèque présent sur ses terres. Faut-il alors que l'interlocuteur soit rationnel, conscient, parlant, pour négocier en

diplomates ? C'est l'un des points-clés du problème, mais disons dès maintenant : non, il suffit qu'il soit par exemple ratio-morphe, social, territorial, intelligent. Ne faut-il pas enfin qu'il *veuille* négocier ? Non, il suffit qu'il sache recevoir des messages. (...)

Ce partenariat fait sens à la lumière des avantages écologiques induits par le retour du loup dans les écosystèmes français. Les grands carnivores assurent dans un écosystème une régulation par le haut, qui vivifie toute la chaîne trophique. Les écologues sont en train de découvrir, au Yellowstone, les effets de *cascade trophique* produits par le retour des loups, c'est-à-dire les effets écosystémiques indirects, positifs pour la biodiversité (multiplication des oiseaux nicheurs, vivification des populations d'ongulés par régulation *top-down*, régénération de la végétation des ripisylves, et jusqu'au retour des castors, qui transforment le cours des rivières et donc les paysages). (...) [Les loups] seraient des éléments décisifs de la résilience, la robustesse et la vitalité des écosystèmes dont on les a éradiqués.

Baptiste **Morizot**, *Les Diplomates*, éd. Wildproject, 2016, chap. I. La crise diplomatique.

Texte 3 : Vinciane Despret.

En 1911, à Ferfay, dans le nord de la France, Augustin Lesage a trente-cinq ans. Tout au fond de la mine dans laquelle il est ouvrier mineur, il entend une voix : « Un jour tu seras peintre. » Cela lui paraît peu probable ; il a à peine terminé l'école primaire et n'a jamais touché un pinceau de sa vie. La voix revient, elle insiste. Elle lui commande l'achat très précis du matériel et le met au travail. Le premier tableau sera une véritable merveille. Tout au long de sa vie, Lesage peindra près de 800 toiles dont certaines sont célébrées comme des chefs-d'œuvre. Quoique son précurseur, il est considéré aujourd'hui comme l'un des chefs de file de l'art brut. Si Lesage peint dans un premier temps sous la direction de sa sœur défunte (morte à l'âge de trois ans), Léonard de Vinci prendra la relève et le guidera un temps. En 1924, il décidera de signer ses toiles de son propre nom, tout en plaçant son travail sous la protection de Marius de Tyane. Lesage fréquentera les cercles spirites, qui pourront accueillir cette expérience hors norme. Elle fut bien-sûr objet de rationalisations, notamment de la part des critiques. Jean Dubuffet, par exemple est convaincu que Lesage donne raison à l'idée, qu'il défend ardemment, selon laquelle l'inspiration n'est en rien liée à la culture [...] : une création authentique ne peut émerger que des ressources intérieures de l'artiste. Cette création authentique ne peut cependant pas être renvoyée à des entités mystérieuses : Lesage se serait forgé un alibi dans la croyance spirite pour légitimer sa création ; trop modeste, ou trop respectueux des idées admises, il n'a pu assumer être le seul auteur de ses œuvres face aux instances culturelles. [...]

D'autres rationalisations sont encore bien-sûr possibles – rationaliser, somme toute, n'engage pas à grand-chose. Cela traduit juste un certain type d'engagement. Souvent prudent. Mais on pourrait en chercher d'autres qui donneraient au problème la chance de communiquer avec d'autres histoires, et qui ne supposent pas de prendre une position sceptique par rapport à la réalité des êtres engagés. Ainsi, par exemple, qui promet un peu plus, celle de Michel Thévoz lorsqu'il suggère : « Il est significatif que les auteurs d'art brut appartiennent aux milieux les plus étrangers à la culture des « cultivés » et qu'on trouve parmi eux tant de fous (ou réputés tels), de délinquants, de pauvres, de vieux, de femmes. On pourrait dire, à cet égard, en reprenant une formule de Jean Baudrillard, que l'art brut, c'est « le folklore de l'excommunication ». Or, parmi les ségrégations successives qui ont marqué le développement de la culture occidentale, celle de la mort est la plus radicale. Aussi bien les morts ont-ils joué un rôle extraordinairement fécond dans beaucoup d'œuvres d'art brut, par le biais du spiritisme ». Envisager les conditions de fabrique d'une œuvre comme témoignant d'une alliance entre excommuniés ne cède pas au réflexe de distribuer les actions entre ceux qui « existeraient vraiment » et ceux qui ne seraient que le produit de l'imagination. Mais cela oblige surtout à reconsidérer ce qui dans les manières d'en rendre compte et dans ces distributions inévitables s'avère complice de ces excommunications.

On pourrait également explorer ce que nous pourrions apprendre de ces expériences ou, à tout le moins, les pistes qu'elles ouvrent et prêter attention au fait les voix sont intervenues dans la mine. Si on se réfère à ce que disait Jeanne Winterson à propos de l'influence des émanations de gaz, le pas pourrait être vite franchi – ce seraient des hallucinations. Mais on peut ralentir ce pas, on peut le faire un peu vaciller – car vaciller, c'est produire plusieurs amorces d'élan, dans plusieurs directions ; on peut offrir une traduction qui ouvre et fait hésiter, qui en suscite d'autres. On peut reprendre les propositions de Luhrmann, et envisager que les régimes de veille et de sommeil, de nuit et de jour, sont bien différents dans les mines – ce qui engage à traduire « hallucination » par mode de perception inusuel et rarement partagé. Et penser, ici à nouveau à la suite du philosophe William James, que les modifications de conscience ne donnent pas une explication du problème mais qu'elles conduisent à le reprendre autrement, non sous l'angle des pathologies mais comme ce qui doit nous inciter à remettre en question la conception de la conscience elle-même. De quoi ces modifications rendent-elles la conscience capable ? A quoi donnent-elles un accès que celle-ci ne peut saisir, à l'état dit normal ? Les modifications de conscience ne représentent donc pas une solution au sens où elles permettraient de distribuer ce qui serait « réel » en tant qu'il est perçu par la conscience que nous avons habituellement des choses et ce qui serait « non réel ». Les modifications de conscience ouvrent la conscience à un autre plan de réalité et nous pouvons seulement dire qu'elles font sentir ce qui s'y trame ou, plus précisément qu'elles *répondent à l'appel de sentir* ce qui s'y trame. Elles constituent, à cet égard une énigme. Tout comme l'inspiration. Et les rêves. Enigme, inspiration, rêve : trois sites au sein desquels se produisent des interpellations, des apostrophes, des mises au travail de la pensée.

Vinciane **Despret**, *Au bonheur des morts*, pp. 102-107, (2015).

Texte 4 : Charles Stépanoff.

Pour un observateur extérieur, il est difficile de comprendre le plaisir éprouvé par les participants à une chasse à courre. Interrogés sur ce qui les passionne dans cette activité, les veneurs et les suiveurs citent quasi unanimement le « travail des chiens ». Quel genre d'intérêt peut-on donc trouver à regarder des chiens farfouiller dans les feuilles et les broussailles ?

Hormis les piqueux, la plupart des participants sont loin de la meute et se demandent souvent où elle se trouve. On ne voit rien, mais on entend. Il faut du temps pour découvrir que la chasse à courre est une activité fondamentalement auditive qui sollicite en permanence l'imagination pour comprendre les péripéties de l'action. Les connaisseurs expliquent qu'il faut se fier à la « musique des chiens », une notion difficile pour le non-initié : comment les hurlements cacophoniques d'une meute peuvent-ils avoir quelque chose de musical ? Les participants écoutent la meute « chanter » avec une attention si soutenue qu'il faut bien admettre que la « musique des chiens » peut constituer pour certains une sorte de concert sylvestre. Les grands chiens de vénerie, par exemple les anglo-français tricolores, ont une gorge profonde qui leur permet d'émettre une grande variété de vocalisations puissantes – « Ahoou » - appelées « récris ». Il est capital que les chiens aient envie de partager l'information par leurs récris : selon un ancien maître d'équipage de cerf, « le chien courant, quand il a connaissance de quelque chose, il court et il crie en même temps. Ça sert aux autres. Immédiatement, ils se disent : « Ça y est, il y en a un qui a trouvé et donc on va rallier à lui. » »

Ecouter la « musique » des chiens, quand on sait l'interpréter, c'est moins entendre un concert que suivre un opéra tragique avec ses épisodes et sa dramaturgie. Des cris hésitants épars indiquent que la meute est dispersée et cherche la piste de l'animal : on dit qu'elle est tombée en défaut. Un récri convaincu bientôt suivi d'une foule d'autres ne laisse pas de doute : la meute a retrouvé le sentiment de l'animal pisté et s'élanche à sa poursuite.

Des glapissements accompagnent le bat-l'eau, c'est à-dire l'entrée du cerf dans un étang. Quand un concert d'aboiements remplace les récris, on sait que le cerf est aux abois.

Les passionnés reconnaissent individuellement la voix de chaque chien et savent en discerner les nuances. En entendant le cri grave et profond d'un chien qui a du nez, on sait aussitôt qu'il est sur une « voie de nuit », c'est-à-dire qu'il suit l'odeur d'un animal passé avant l'aube. Quand le veneur observe ses chiens qui tentent de retrouver une voie perdue, il est capable de deviner dans ses moindres détails l'avancée de leur enquête. Soudain, un chien a l'air de flairer une odeur, il hésite, puis il est sûr et il se met à crier pour appeler la meute, suscitant une vive émotion chez les veneurs : « Entre le moment où il commence à trouver quelque chose et le moment où il crie, il se passe 5-10 secondes. Je vois que le chien va bientôt crier, là, j'ai l'impression d'être chien moi-même parce que je participe à ce que fait le chien. »

Au cœur de la passion de la chasse à courre, il y a ce plaisir de se sentir capable de comprendre le langage des chiens, de partager leurs émotions et de transgresser ainsi les frontières entre les espèces. Lorsque, après un long silence, la voix de la meute retentit, les participants perdus dans la forêt dressent l'oreille, comme électrisés. L'ardeur qui a gagné la meute semble contagieuse et se transmet aux humains. Pour beaucoup, l'émotion qu'ils tirent de cette pratique naît de cette projection mentale dans la tête des chiens et dans une action dramatique invisible qui se noue au cœur de la forêt.

La communication va bien entendu dans les deux sens : les humains écoutent les chiens, mais s'adressent également à eux pour les encourager et les guider quand c'est nécessaire. [...]

Une grande partie de la communication se fait sur un mode paralinguistique, par le ton de la voix qui transmet différentes émotions auxquelles les chiens sont très sensibles. Le profane est surpris par la grosse voix que prennent souvent les veneurs, hommes ou femmes : un timbre profond, guttural et en même temps chanté, qui n'a rien à voir avec la façon dont ces personnes s'expriment ordinairement. Parler ou crier ainsi, c'est employer le « ton de vénerie » ou « forthuer » (terme médiéval signifiant « huer fort ») [...]

En action de chasse, les veneurs prennent ainsi des accents canins en s'adressant à leurs chiens, comme si la quête de but commun qu'est la proie introduisait une porosité dans les frontières des espèces. Cette étonnante communication multimodale, associant paroles aboyantes archaïques, signaux paralinguistiques, gestes et fanfares à couinements, s'est constituée depuis près de mille ans. Elle n'est plus tout à fait humaine, sans être pour autant une simple mimique des chiens : elle constitue un cas particulièrement riche et ancien de *pidgin trans-espèces* comparable à celui un usage chez les Runa d'Amazonie, témoignage exceptionnel de l'aptitude humaine à créer avec d'autres vivants de véritables cultures hybrides.

Charles **Stépanoff**, *L'animal et la mort*, pp. 208-211 (2011).

Texte 5 : Günther Anders.

Tu me plonges dans l'embarras lorsque tu me demandes de te raconter ma vie. Je ne puis me souvenir. Les émigrés en sont incapables. Nous, les pourchassés de l'histoire universelle, nous avons été privés de la possibilité de parler au singulier.

Je t'entends objecter : aucune vie n'est au singulier ; personne n'a une « *vita* » ; le cours d'une vie qui ne se divise pas en moments particuliers, cela n'existe pas ; par « vie », nous entendons justement l'unité d'un ensemble de moments qui se détachent les uns des autres ; et le fait que la vie se décompose en moments ne détruit pas le souvenir. - Soit. Relevons cependant que, d'ordinaire, le passage d'un moment à l'autre se déroule sur un arrière-plan ou au sein d'un milieu qui, même s'il se modifie, est perçu comme une constante ; et cette constante du milieu assure habituellement la cohésion entre les moments de la vie. Or, nous qui fûmes ballottés de milieu en milieu, nous nous vîmes refuser cette condition préalable à l'unité d'une vie. [...]

Ceci posé, le fait de ne pas avoir eu une vie ne signifie pas, bien entendu, que notre vie ait été inconsistante. Si je pouvais rassembler autour de moi tous les personnages que j'ai incarnés dans mes errances, ou qui m'ont porté sur leurs épaules à travers le temps et l'espace jusqu'à aujourd'hui, et empiler devant moi tous *les faits divers*³ qui me sont tombés dessus, cela suffirait, compte tenu de leur nombre et de leur ampleur, à remplir richement une vie humaine. Pour autant, il n'en résulterait pas une « *vita* ». Uniquement des « *vitæ* ». Des vies au pluriel.

« Uniquement » dis-je, car cela ne relève pas ici de l'arithmétique. La somme de plusieurs *vitæ* n'est pas nécessairement égale à une seule *vita*. A l'inverse, nous avons souvent l'impression, nous que l'on condamne à la pluralité, de n'avoir absolument aucune vie derrière nous. Tout au plus celle que nous avons actuellement, la dernière de la série. Nous n'avons plus en revanche la maîtrise de l'ensemble. Notre aptitude à saisir et à synthétiser de larges étendues temporelles s'est évanouie, à la façon de ces béotiens qui, à la fin d'une symphonie, ne savent rien faire d'autre que d'applaudir mécaniquement lorsque retentissent les dernières mesures (mesures qui d'ailleurs auraient pu, bien souvent, servir de *finale* dans d'autres symphonies). Une seule raison rend notre piteux état actuel plus justifiable que celui de ces béotiens : ce qui se situe derrière nous ne ressemble en rien à une totalité symphonique, mais plutôt à une succession de moments distincts, tout au plus à une suite de plusieurs danses. [...]

Supposer, comme tu le fais, qu'il est aussi facile de se souvenir d'une suite que d'une symphonie, c'est-à-dire, pour l'exprimer de façon moins imagée, que la mémoire peut – ou plutôt doit pouvoir – remplir correctement son office indépendamment du genre de vie que l'on a eu, relève du préjugé. De même que le degré de visibilité d'un objet ne dépend jamais exclusivement de son éclat ou de l'acuité de son observateur, mais toujours aussi du type et de la forme du milieu dans lequel il est plongé, de même le pouvoir de rémanence d'un souvenir ne tient jamais exclusivement à son intensité ou à la mémoire de son détenteur, mais toujours aussi à la structure du cours de la vie dans lequel ce souvenir s'insère. Pour les générations qui ne connurent pas les grandes vagues de migration récentes, comme celles de nos grands-parents, et qui passèrent toute leur vie au même endroit, leur seule et unique vie, le monde ressemblait à une *forêt de signes* dans laquelle chaque chose renvoyait à un jour et une heure de leur existence. Ils avaient à peine besoin de se souvenir, car tout, en eux, suscitait un souvenir. Les efforts qu'impliquaient la mise en œuvre et l'exercice de la *memoria* leur furent dans une large mesure épargnés : le monde bruissait de signes qui leur murmuraient l'essentiel. Tu trouveras sans doute étonnante l'idée selon laquelle il existe une différence fondamentale entre les fonctionnements passé et présent de la mémoire. [...] En tout cas, comparés à nos « *recherches des temps perdus*⁴ », pour reprendre une formule que tu ne croyais pas si bien employer, les « *recherches du temps perdu* » de nos pères furent, à n'en pas douter, un jeu d'enfant, malgré toutes les difficultés auxquelles ils se heurtèrent. Mais pour expliquer cette différence, il ne suffit pas de remarquer que nos pères ont eu seulement besoin de passer en revue une seule *vita* et que leur monde contenait tous les signes indispensables à cette récapitulation, alors que de notre côté, nous avons eu de nombreuses *vitæ* et que nous ne pouvons compter sur personne d'autre que nous-même pour tirer de l'oubli nos mondes révolus, étant donné que notre vie actuelle n'y fait aucunement écho.

Günther Anders, *L'émigré*, pp. 7-12 (1962, 2023).

Texte 6 : Olivier Remaud

Penser comme un iceberg. Qui a jamais pensé comme un iceberg?

³ En français dans le texte.

⁴ idem

Nous regardons les icebergs à la manière dont nous scrutons les détails d'une nature morte du XVII^e siècle: un panier de vieilles pommes, des fleurs fanées, une bougie consumée, un sablier qui s'écoule. Ils nous renvoient l'image d'une fin inéluctable. Miroirs de nos états d'âme, les icebergs sont les allégories du temps qui passe, les leurres de notre vie mondaine. Nous déduisons du sort de l'iceberg que la froideur de la glace éteint les lueurs de la vie. Nous cherchons d'abord dans les icebergs les preuves de notre condition de mortels. Nous tendons alors notre visage vers une surface et ne voyons que notre reflet. Notre narcissisme nous condamne au culte des apparences. L'illusion est étrange. L'iceberg qui glisse sur l'océan est un milieu biotique à part entière. Nous le comprenons avec difficulté car la vie se développe sous la ligne de flottaison du bloc. En plongeant dans les eaux froides, on le constaterait de plus près. On longerait ses parois immergées. On apercevrait des organismes accrochés aux petites cupules de glace creusées par les courants marins d'eau salée. La morue polaire ouvrirait sa bouche tournée vers le haut afin de piocher les planctons suspendus. Le phoque barbu remonterait des profondeurs en happant la morue. En quelques secondes, l'illusion d'un bloc mort serait renversée.

Tout iceberg qui se détache devient en peu de temps une arche biologique. Les craquements de la glace sont comme les hurlements du loup. Ils révèlent la diversité des formes de vie. L'iceberg fédère des êtres autour de lui. Pourquoi se représenter sa naissance comme un destin triste et solitaire? L'océan est-il si fantomatique à nos yeux? Réveillons notre conscience pélagique: les icebergs portés par les courants marins sont des acteurs essentiels dans les cycles primordiaux de la vie. L'inertie des mondes glacés est un contresens. Aucun des lieux que nous baptisons du nom connoté de "désert" n'est en vérité déserté.

L'iceberg illustre une vie sauvage partout à l'œuvre. Il partage avec les animaux un même art d'apparaître et de disparaître. La philosophe Irène J. Klaver rappelle qu'être sauvage, c'est se manifester et disparaître. Lorsque tu croise l'ours, même pas le temps de réaliser ni d'avoir peur de cette apparition-disparition, c'est une expérience qui outrepassé toutes les catégories du répertoire émotionnel, visuel et langagier. Les Amérindiens ne disent pas: "tu as vu l'ours", mais "l'ours s'est laissé voir à toi". Et l'Amérindien rajoute même: "l'ours sait depuis longtemps ce qu'est un homme." Être sauvage, c'est savoir être discret.

L'iceberg unit, lui aussi, le visible et l'invisible. On sait combien sa partie subaquatique est volumineuse. Or, il finit toujours par se retourner. Ce qui se présentait à la vie disparaît. Et ce qui demeurait caché se montre. Chaque iceberg joue au jeu des apparences fugitives. Voir un iceberg, c'est ainsi voir du visible et de l'invisible en alternance. Comme tout être vivant, l'iceberg se caractérise par ses façons de s'exprimer, de se déplacer, de naître et de mourir. Il tombe avec fracas dans l'eau pour s'éteindre dans l'anonymat quelques mois ou années après. Même lorsqu'il est colossal et très apparent, il sait se soustraire à la vue. Il s'évanouit d'un coup dans la brume, presque en silence. Il réapparaît d'autant mieux qu'on ne l'attend plus. Sa présence est paradoxalement légère. Il s'esquive et laisse les autres êtres vivre leurs propres présences. Au fond, l'iceberg n'a pas "besoin" de nous. Il a surtout besoin que nous aussi "soyons capables de disparaître" de temps en temps. Cette part sauvage est imitable. Nous pourrions apprendre à développer un art du retrait qui serait "une expérience au milieu et auprès des êtres et des choses". Cet art exigerait, durant un temps, "de déposer toute souveraineté pour s'ouvrir aux possibilités en droit illimitées de la vie anonyme". Si nous devenions plus discrets, nous serions de cette manière plus sauvages. Si nous étions moins visibles, nous serions plus fidèles à notre principe de liberté. Si la discrétion était notre marque, nous habiterions sans doute des milieux peuplés d'êtres fabuleusement variés. On imaginerait enfin "comme le monde serait moins solitaire."

Il est temps de penser comme un iceberg. Il serait temps d'admettre que la "Nature" n'est pas le jardin d'Eden que la théologie occidentale a inventé à son usage. Pas davantage une affaire de propriété foncière, ni un gisement de ressources, la forêt une usine à bois et le grandiose glacier un décor pittoresque, mais un système biophysique vital où se déséquilibre et se rééquilibre sans cesse l'échange entre humanité et puissances

élémentaires, minéralité, végétalité, animalité comme un tout solidaire, physique et psychique, en lequel s'identifie l'idée de personne à la texture du monde.

Olivier **Remaud**, *Penser comme un Iceberg* (2020).

Histoire, mythes et récits



Par Artiste inconnu — Jastrow (2006), Domaine public,
<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=1208713>

Texte 1 : Johann Chapoutot.

On assiste [sous le III^e Reich] à une réécriture de l'histoire qui annexe les Grecs et les Romains à la race nordique. La volonté de puissance exacerbée propre au totalitarisme nazi s'y exprime pleinement : il s'agit de maîtriser non seulement le présent mais aussi le passé, pour parfaire la domination sur le présent et la maîtrise de l'avenir.

Hannah Arendt montre combien le totalitarisme vise à l'édification d'un « monde entièrement fictif ». Ce monde fictif est celui du postulat doctrinal totalitaire, qui prétend avoir révélé les lois du devenir. Dans le cas du nazisme, ce postulat est celui de la lutte des races, lutte qui se manifeste, chez les Sémites, non dans l'honneur du combat, mais dans la pénombre interlope du complot. Ce postulat est infalsifiable, au sens où l'entend Karl Popper : il ne peut être invalidé, pris en défaut par un discours de narration du réel qui devra en être défense et illustration, offrant ainsi une cohérence apaisante au mensonge totalitaire. Arendt note que le mensonge vient sans doute répondre à la demande d'un public disposé à l'entendre, à l'appel « d'une soif de fiction » qui serait « désir [...] d'un monde complètement cohérent, compréhensible et prévisible » : le chaos d'une histoire qui n'est que bruit et fureur est avantageusement ordonné par le principe monovalent du postulat explicatif. L'imaginaire du complot, notamment, présente l'immense mérite d'être immune à la contradiction, mieux, de l'intégrer pour la dépasser, d'être simple et accessible, et de proposer une herméneutique totale du réel.

Hannah Arendt souligne que la propagande et l'endoctrinement totalitaires se distinguent « par leur mépris radical pour les faits en tant que tels » et montre combien le

mensonge est solidaire d'une volonté de puissance hypertrophiée : le mensonge du discours totalitaire « trahit son objectif ultime de conquête mondiale, puisque c'est seulement dans un monde qui serait complètement sous contrôle que le dirigeant totalitaire pourrait réaliser toutes ses prophéties mensongères ».

La logique totalitaire ne s'arrête cependant pas à investir le réel de la synchronie : elle tend à se déployer dans la diachronie. Aussi étendues que soient les conquêtes, la géographie ne suffit pas, et c'est l'histoire toute entière qui doit être annexée, arraisonnée à l'idéologie totalitaire.

Dans le cas spécifique du national-socialisme, nous sommes en présence d'un mensonge élevé à la puissance, qui plonge les racines de l'affabulation dans les tréfonds du passé le plus lointain. La construction du monde fictif n'est pas limitée au présent, elle va fouiller et fouailler le passé, déterrer les morts, produire leurs crânes et leurs squelettes sur la scène de la science pour arracher la preuve qui vient valider le discours producteur du monde fictif. Le palimpseste du passé est, comme dans le *1984* de Georges Orwell, consciencieusement gratté pour être conformé au présent totalitaire. Le passé est mis à jour.

Le national-socialisme propose une fable. Ce récit imaginaire est crédité, par un Etat et par ses institutions, universitaires et artistiques notamment, de réalité. Le mensonge est présenté comme vérité : à l'adéquation du discours à la chose, définition classique de la vérité, se substitue la simple adéquation, interne et autoréférentielle, du discours aux postulats du discours.

Le terme de « mensonge » peut heurter par sa connotation morale et axiologique, sans doute non absentes du propos d'Hannah Arendt. Ce qui est vu, perçu et condamné par nous comme mensonge ne l'est pas par tous les acteurs : on peut soupçonner quelques antiquisants de l'époque d'opportunisme empressé et cynique, mais la sincérité d'un Hitler, qui disserte sur l'indogermanité des Romains jusque dans ses propos de table, ou d'un Fritz Schachermeyr, professeur d'histoire ancienne à Vienne, obsédé bien après 1945 encore, par l'affrontement entre Orient et Occident dans l'Antiquité, ne peuvent faire de doute. La fable d'une humanité gréco-romaine nordique affrontée à l'ennemi sémite validait le postulat idéologique, satisfaisait l'esprit en quête de cohérence et reposait peu ou prou sur des héritages historiographiques du XIXe siècle allemand, autant d'élément qui, comme le dit Bourdieu, rendaient la croyance crédible. [...]

Les idéologues du régime vont ainsi conter l'histoire de la race, la grande geste de l'homme nordique, qui dote l'homme nouveau d'un passé nouveau. Le national-socialisme a ainsi suscité cette vaste entreprise de réécriture qu'est l'invention d'un passé répondant aux exigences de quelques postulats idéologiques dont on a, au préalable, posé et imposé le primat.

Ce n'est pas uniquement le passé et sa légitime fierté que l'on peut en tirer, qui est en cause ici, mais également l'avenir, l'identité nouvelle ainsi construite par la discours sur l'Antiquité est à la fois origine et orientation.[...] Voilà donc le sens dévolu à l'activité de tous les historiens, archéologues, linguistes employés par l'Ordre Noir à explorer le passé de la race et voués à préserver son héritage : une défense et illustration de la « grandeur des ancêtres », dont une conscience ferme et assurée doit permettre, dans le présent, le déploiement renouvelé.

Johann **Chapoutot**, *Le nazisme et l'antiquité*, pp. 7-11, (2012).

Texte 2 : Nastassja Martin.

Le positionnement des Gwich'in au sujet de la plaine côtière de l'ANWR⁵ est globalement associé, pour les américains, à une forme de « conscience écologique ancestrale » qui serait propre aux autochtones et aurait brusquement ressurgi lorsqu'elle se

⁵ Artic National Wildlife Refuge

serait vue poussée dans ses retranchements par la menace du développement pétrolier. Les Gwich'in sont ainsi présentés au monde comme d'inlassables défenseurs de la nature, et les différentes organisations écologistes deviennent leur meilleurs interlocuteurs et porte-parole côté américain [...].

Malgré les différences importantes qui existent entre l'éthique écologiste et le mode d'être gwich'in [...], il est remarquable que ces derniers aient su utiliser et manier les concepts occidentaux avec tant d'habileté, pour réussir à séduire et à sensibiliser le monde extérieur. En témoigne la création, l'invention de toute pièce de ce « lieu mythique » qui n'a de fait jamais existé dans aucune histoire gwich'in : Izhik Gwats'an Gwandaii Goodlit, le « lieu sacré où toute vie commence ». Il me fallut du temps et de l'expérience pour comprendre que cette petite phrase, sermonnée à tout étranger avec qui un gwich'in vivant en ville entrait en contact, n'était en réalité qu'une vitrine présentant quelque chose d'*autre* que le mode de relation au monde gwich'in à proprement parler. Izhik Gwats'an Gwandaii Goodlit est une contrée à la fois mythique et concrète : la plaine côtière de la mer de Beaufort est bien le lieu de la reproduction des caribous, et tous les étés des milliers de mères ongulées y élèvent leurs nouveau-nés jusqu'à l'arrivée de l'automne, période à laquelle tous redescendent s'abriter du froid dans les forêts subarctiques, où ils seront potentiellement chassés par les Gwich'in. Cependant, malgré la réelle utilisation de la plaine côtière par les caribous et son importance dans le rythme migratoire, son élévation au statut de sanctuaire pour les Gwich'in n'est autre qu'un mythe moderne, élaboré de concert avec un autre collectif, qui n'aurait jamais pu voir le jour ailleurs que dans la confrontation à l'Occident actuel et à ses problématiques naturelles.

Pendant de nombreuses années, avant comme après les premiers contacts avec le monde occidental, les Gwich'in n'avaient de rapports avec les caribous qu'en période automnale et hivernale, et ne connaissaient ces êtres que par l'image qu'ils en retenaient lorsqu'ils transitaient sur leurs terres : quand les caribous quittaient leur hivernage au printemps pour se diriger vers le nord et la lointaine toundra battue par les vents, ils abandonnaient aussi les Gwich'in. Ces lieux redoutés, au cœur du territoire de Inupiat, avec qui les Gwich'in étaient régulièrement en guerre, n'étaient pas affectionnés par les Indiens subarctiques. Il semble fort peu probable que les quelques voyages entrepris pour aller guerroyer dans les régions arctiques ou bien commercer, au temps des premiers baleiniers, plus au nord aux alentours de l'île de Barter, aient constitué une expérience suffisante pour permettre à ce lieu d'acquérir un statut spirituel si important. Etant donné que c'est généralement la pratique quotidienne et l'engagement au sein de l'environnement qui structurent activement la perception que les Gwich'in en ont et que, réciproquement, le corpus d'idées qui informe ces pratiques ne semble pas très intéressé à sanctuariser des lieux inconnus, il semble bien que nous ayons affaire ici à la traduction d'un concept écologique dans des termes gwich'in plutôt qu'à une tradition indigène ancienne. De plus, rien ne nous permet de penser, à la lecture de l'ethnographie locale, que les Gwich'in aient jamais sanctuarisé un lieu sous cette forme-ci. Il apparaît plutôt que le « lieu sacré où toute vie commence » s'apparente bien mieux au concept occidental de *wilderness*, en tant qu'il figure une terre au-delà de l'horizon familier, du connu et du commun, appelant ainsi à être sacralisée.

Il est par ailleurs intéressant de noter que les Gwich'in, dans leur lutte contre le développement industriel, furent non seulement soutenus par les écologistes, mais aussi par les pasteurs de l'Eglise épiscopale, bien implantés dans le nord de l'Alaska. En effet, ces derniers disent se positionner aux côtés des Gwich'in dans leur combat puisque tout porte à croire que la plaine côtière aurait été « mise de côté par le Créateur comme un endroit donnant la vie, et méritant ainsi d'être respecté comme un lieu sacré ». L'argument du sacré émerge ici de manière très pédagogique, et c'est en comparant la plaine côtière aux synagogues, aux églises et aux temples occidentaux que les auteurs du concept tentent de toucher le plus d'âmes possibles : « Comme les églises et les synagogues, qui ont une signification culturelle et spirituelle séparée d'une quelconque utilisation ou occupation, la

plaine côtière a une place symbolique et sacrée, au centre de la religion et de la culture gwich'in. » [...] [L]es termes « culture » et « religion » [...] permettent aux indigènes propulsés dans la politique de jeter un pont entre eux et l'extérieur, en se rapprochant de certains concepts et images étrangers. Ils deviennent ainsi plus crédibles, et plus à même de toucher profondément une grande partie de l'opinion publique.

Nastassja **Martin**, *Les âmes sauvages*, pp. 85-88 (2016).

Texte 3 : Starhawk.

Nous vivons toutes et tous dans une culture qui a plus ou moins privé l'environnement de sa réalité, en a fait quelque chose d'exotique que nous regardons à la télé : plus rien à voir avec ce qui fait le tissu de notre expérience quotidienne. J'ai commencé à sentir que développer une relation réelle avec la nature était une partie vitale de notre travail tant politique que spirituel.

Pour cela, nous avons besoin de devenir conscient.es des attitudes implicites qui nous mettent à distance du monde naturel. Et bien-sûr, cela inclut les philosophies dominantes qui mettent les êtres humains au-dessus de la nature, ce qui leur donne le droit d'exploiter le monde naturel en fonction de leurs besoins. Ces philosophies sont issues tant de sources religieuses que du culte séculier du profit, et les dégâts qu'elles causent sont massifs et visibles.

Mais il y a une autre vision de la relation humaine à la nature, qui est plus subtilement néfaste et cause des dommages d'autant plus insidieux qu'elle est souvent celle des activistes et des environnementalistes. Nous, humain.es, serions d'une façon ou d'une autre pires que la nature, un fléau pour la planète, voué.es à piller tout ce que nous touchons. Bref, la nature irait mieux sans nous. J'admets que cette vision se défend – mais je pense qu'à sa manière, elle est tout aussi nuisible que la conception entretenue par les pillards actifs. Car se croire par essence mauvais.e pour la nature, c'est se croire profondément séparé du monde naturel. De plus, cela nous décharge subtilement de la responsabilité d'avoir à développer une relation saine avec la nature, d'apprendre à observer, interagir et jouer un rôle actif dans sa guérison.

La vision des êtres-humains-comme-fléau est contre-productive lorsqu'il s'agit de s'organiser autour d'enjeux environnementaux. Il est difficile de susciter l'enthousiasme pour un mouvement qui – même de manière inconsciente – envisage la disparition des humain.es comme un bien. Se sentir mauvais.es, coupables et inauthentiques n'est pas ce qui fait agir. Tant que nous considérons les êtres humains comme séparés de la nature, que nous nous situons au-dessus ou en-dessous, nous fabriquons inévitablement une opposition humains/nature où tout le monde sort perdant.

Il y a une autre conception, que défendent la plupart des cultures autochtones, les biorégionalistes, les praticien.nes de la permaculture et bien d'autres qui vivent en lien plus étroit avec la terre : nous-mêmes, humain.es, serions tout autant la nature que l'ancien séquoia, le moustique ou la fleur sauvage. Nous sommes, de fait, des animaux. Nous sommes des corps héritiers de milliards d'années d'évolution. Nous mangeons, chions, respirons, buvons, nous nous reproduisons, mourons et nous nous décomposons comme le font d'autres corps. Dans la nature, chaque baleine géante et chaque micro-organisme imperceptible ont leur manière de participer à l'harmonie de l'ensemble. Penser que nous ne le faisons pas frise l'arrogance !

Quel rôle pourrions-nous jouer ? Les paroles de Mabel McKay, tresseuses de paniers et ancienne du peuple Pomo de Cache Creek, pourrait contenir un indice : « Lorsque les gens n'utilisent pas les plantes, celles-ci deviennent rares. Vous devez les utiliser pour qu'elles reviennent. Toutes les plantes sont comme cela. Si on ne les récolte pas, si on ne leur parle pas, si on ne prend pas soin d'elles, elles mourront. »

Se pourrait-il que nous soyons censé.es parler aux plantes et animaux, interagir avec elles et eux, accepter les dons qu'ils et elles offrent et les utiliser sur un mode qui les aide à croître ? Les tresseuses de paniers Pomo qui récoltent les racines de jonc élaguent et

éclaircissent les touffes, ce qui améliore leur habitat. Les joncs qui poussent au bord des rivières et sur les berges des ruisseaux aident à retenir la terre et empêchent l'érosion. Les Premières Nations de Californie ont élagué, taillé, récolté, débroussaillé par le feu les prairies et les forêts selon des procédés qui créent des conditions optimales pour la vie sauvages, l'ouverture des prairies et la croissance des grands arbres. Leur interaction avec le territoire était si intelligemment ajusté que les envahisseurs européens n'y ont rien compris. Ils ont cru qu'ils avaient découvert une terre sauvage, vierge de toute intervention humaine (et offerte à leur exploitation), alors que ce qu'ils avaient trouvé était plutôt un jardin sauvage merveilleusement entretenu.

Partout sur le continent les peuples autochtones ont utilisé le feu, les prières, les outils et les cérémonies afin d'influencer leur environnement naturel. Les écosystèmes que nous admirons dans les forêts et les prairies ont co-évolué avec les cultures humaines. A part le sommet des montagnes les plus élevées et les glaciers, il n'y a nulle part de nature « vierge et sauvage ». Les préjugés européens et leur mépris raciste pour les autres cultures ont créé cette image fantaisiste. La « nature » dont nous considérons être les fléaux est le fruit de millénaires de cohabitation. [...]

La première leçon est que nous sommes, en tant qu'êtres humains, capables de répondre à la fois à nos besoins et à ceux des êtres non humains qui nous environnent, sur un mode qui accroisse effectivement la diversité, les habitats, les interdépendances et la beauté. [...]

La seconde leçon [...] est que [...] loin d'aller mieux sans nous [la nature] serait incomplète sans des yeux humains qui l'admirent, des voix humaines qui chantent ses louanges, des mains humaines qui s'occupent d'elle, élaguent et récoltent, et des estomacs humains qui sont comblés par son abondance. Les plantes mourront si l'on n'en prend pas soin.

Starhawk, *Quel monde voulons-nous ?*, pp. 50 – 53 (2002, 2019 pour la trad. française).

Texte 4 : Supiot

Nos institutions, comme toute œuvre humaine, donnent à voir les images qui ont présidé à leur conception. Le droit, comme la technique, la religion ou les arts, est un fait de culture, qui inscrit dans la durée les représentations du monde qui dominent une époque donnée. Bien sûr, ces représentations — technique, juridique ou artistique — possèdent chacune leur propre système de références. L'avion incorpore dans un objet technique le rêve humain de s'élever dans les cieux, mais son efficacité dépend du degré de vérité des connaissances scientifiques qui ont présidé à sa construction. Cet adossement aux vérités scientifiques distingue les objets techniques modernes de ceux de l'Antiquité, qui n'étaient, selon l'expression de Jean-Pierre Vernant, que des « pièges tendus aux points où la nature se laisse prendre⁶ », c'est-à-dire des recettes fondées sur l'efficacité. L'œuvre d'art est au contraire totalement émancipée de l'impératif de vérité et peut donc s'évader complètement de la pesanteur du monde tel qu'il est. Mais elle ne sera (en principe !) considérée comme une œuvre d'art que si elle a une valeur esthétique et c'est à l'aune de cette référence esthétique qu'elle sera jugée.

Le Droit occupe quant à lui une position à mi-chemin entre l'art et la technique. Sa référence ultime n'est ni la vérité, ni l'esthétique, mais la justice. De même qu'un zeppelin peut se révéler dangereux et qu'une peinture peut être une croûte, une règle de droit peut être injuste. Mais dire qu'elle est injuste, c'est justement la référer à ce qu'elle devrait être. Comme l'art, le Droit évolue dans un monde fictionnel — par exemple, celui d'une République où règnent la liberté, l'égalité et la fraternité. Mais comme la technique, il vise à agir sur le monde réel et doit donc en tenir compte. Ces différentes représentations

⁶ Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1971, t. II, p. 58.

interagissent, participant chacune de ce que Cornelius Castoriadis a appelé l'institution imaginaire de la société⁷. Parler d'institution « imaginaire » ne veut pas dire que nos institutions soient l'expression de purs fantasmes, de ce magma de représentations qui nous habitent de notre vie fœtale à notre mort. Bien au contraire, l'institution sociale de l'individu consiste à l'arracher de ce magma pour le faire « accéder au monde social et au monde des significations comme monde de tous et de personne⁸ ». Cela veut dire que ce monde de significations communes, que l'institution impose à la psyché, est lui-même le fruit d'un imaginaire, mais d'un imaginaire social qui doit, pour que la société survive, être compatible avec ses conditions physiques et biologiques d'existence.

Participant de cette institution imaginaire de la société, l'ordre juridique ne peut donc être séparé des conditions matérielles d'existence où il s'inscrit, ni déduit de ces conditions. Il se présente en effet toujours comme l'une des réponses possibles aux défis que ces conditions posent à l'espèce humaine⁹. C'est pourquoi il est aussi vain de vouloir le fonder sur des bases transcendantales que de vouloir l'expliquer par sa base matérielle ou l'analyser comme un objet technique vide de toute signification. [...]

La tâche propre de l'analyse juridique n'est donc pas d'appréhender directement le monde des faits, celui de l'être, mais celui du devoir être. Il ne s'agit pas de négliger la dynamique qui relie dans l'action des hommes ces deux univers de l'être et du devoir être — auquel il faudrait du reste ajouter celui du pur imaginaire —, mais bien au contraire de dire qu'on ne peut saisir cette dynamique sans identifier les systèmes de représentations qui irriguent le droit dans une société donnée. Beaucoup de choses se jouent en effet dans l'écart entre ces représentations formelles et l'état réel du monde. Si cet écart est trop grand ou s'élargit, la réalité disqualifie l'ordre normatif et sape sa crédibilité. C'est ce qui risque d'advenir par exemple si, derrière la façade d'une loi égale pour tous, règne en fait un système de passe-droits et d'allégeances personnelles. L'implosion du communisme réel est un cas de cette perte totale de crédit de la chose publique et du triomphe du chacun pour soi et des arrangements négociés dictés par le seul calcul d'intérêt individuel. Mais, inversement, un système normatif peut faire advenir au moins partiellement dans les faits la représentation du monde qu'il promeut. Il suffit de lire Tocqueville pour comprendre par exemple la dynamique du principe d'égalité, une fois qu'il a acquis une valeur constitutionnelle. Il est certain que le principe d'égalité des hommes et des femmes ne donne pas, aujourd'hui encore, une image fidèle de la réalité, encore marquée par de nombreuses inégalités de fait. Un écart subsiste entre faits et droit. Mais il est non moins incontestable que cet écart s'est réduit en raison de la force normative du principe d'égalité.

Alain **Supiot**, *La Gouvernance par les nombres*, Fayard, 2015, p. 9-18

Texte 5 : Mona Chollet

L'absence d'idéal concurrent et les sollicitations permanentes de la consommation viennent réactiver les représentations immémoriales qui vouent les femmes à être des créatures avant tout décoratives. Depuis quelques années, le discours des magazines féminins a viré à l'entreprise de décervelage pur et simple. La journaliste Sylvie Barbier a raconté dans un livre l'évolution à laquelle elle a assisté : « Désormais, le titre prône la tyrannie du look. On encourage l'idiote aguicheuse, la séduction de sous-douée, le regard de poisson mort. Fin de la sincérité. Enfuie l'audace. Début du grand formatage. Nouveau refrain : n'exister que par la beauté et ne survivre que par le regard des hommes. » Le déchiffrement du monde en termes de « tendances » qu'on réserve à la lectrice, la surenchère d'articles lui signalant tous les aspects d'elle-même qui pourraient partir à vau-l'eau et les façons d'y remédier lui disent implicitement, mais avec une insistance proche du

⁷ Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975.

⁸ C. Castoriadis, *ibid.*, p. 453.

⁹ Cf. Jean-Louis Gardies, *L'Erreur de Hume*, Paris, PUF, 1987.

harcèlement, que sa principale, voire son unique vocation est d'exalter et de préserver ses attraits physiques. Et de ne pas s'occuper du reste.

Aux critiques, les journalistes de la presse féminine ont coutume de rétorquer que « les lectrices ne sont pas idiotes » et qu'elles savent très bien faire la part des choses. Or l'intelligence n'a rien à faire dans la réception de ces discours, dont le propre est justement de la mettre en échec, de la contourner. Ils ont inévitablement un effet, car ils jouent sur des craintes et des failles très intimes, qu'ils ne cessent de titiller, d'entretenir : la peur de ne pas ou de ne plus être aimée, la peur d'être rejetée, la peur de vieillir dans une société qui semble ne concevoir les femmes que jeunes... En outre, les mots sont secondés par des légions d'images irréelles, encore plus redoutables qu'eux car elles se faufilent dans le cerveau à notre insu, précèdent et déjouant toute réflexion, toute démarche critique. Il est à peu près impossible d'échapper à leur matraquage. Cette presse, enfin, doit une partie de sa puissance à sa façon de se placer au centre d'une communauté féminine – fictive, mais peu importe – dont elle se prétend le simple relais. Les pratiques qu'elle prescrit, jure-t-elle, ne sont pas de son fait, pas plus qu'elles ne sont dictées par des intérêts commerciaux quelconques : ce sont celles qu'ont spontanément choisi d'adopter la majorité des femmes, ou du moins les « femmes qui comptent », les filles avisées, dans le vent, celles qui ont tout compris et qui livrent leurs secrets dans les pages du magazine.

La dévalorisation systématique de leur physique que l'on encourage chez les femmes, l'anxiété et l'insatisfaction permanentes au sujet de leur corps, leur soumission à des normes toujours plus strictes et donc inatteignables sont typiques de ce que l'essayiste américaine Susan Faludi a identifié en 1991 comme le backlash : le « retour de bâton », qui dans les années 1980, a suivi l'ébranlement provoqué à la fin des années 1960 par « la deuxième vague du féminisme ». Le corps, comme l'a montré Naomi Wolf dans *The Beauty Myth* (le Mythe de la beauté), paru la même année que le livre de Faludi, a permis de rattraper par les bretelles celles qui, autrement, ayant conquis – du moins en théorie – la maîtrise de leur fécondité et l'indépendance économique, auraient pu se croire tout permis. Puisqu'elles avaient échappé aux maternités subies et à l'enfermement domestique, l'ordre social s'est reconstitué spontanément en construisant autour d'elles une prison immatérielle. Les pressions sur leur physique, la surveillance dont celui-ci fait l'objet sont un moyen rêvé de les contenir, de les contrôler. Ces préoccupations leur font perdre un temps, une énergie et un argent considérables ; elles les maintiennent dans un état d'insécurité psychique et de subordination qui les empêche de donner la pleine mesure de leurs capacités et de profiter sans restriction d'une liberté chèrement acquise. Elles-mêmes, en outre, se sentent coupables de la transgression que constitue leur présence dans des sphères d'où elles ont été longtemps exclues ; elles ont donc tendance, pour compenser, pour rassurer les hommes ou pour se rassurer elles-mêmes sur leur pouvoir de séduction, à surenchérir dans le soin porté à leur apparence.

Il ne faut pas sous-estimer, dit Naomi Wolf, le traumatisme causé par l'arrivée massive, sur une période historique très courte, des femmes occidentales sur le marché du travail. Les prouesses esthétiques que l'on exige d'elles sont une manière de leur faire payer leur audace, de les remettre à leur place. Dans l'entreprise, les hommes sont chez eux ; ils n'ont donc « pas de corps », comme l'écrit Virginie Despentes⁴⁷. Les femmes, elles, doivent donner des gages – sans que l'on sache très bien de quoi, d'ailleurs. Elles doivent n'être ni trop ni trop peu attirantes : dans le premier cas, elles risquent de ne pas être jugées crédibles professionnellement et, si elles se font harceler sexuellement, elles l'auront bien cherché ; dans le second, elles s'exposent aux réflexions désobligeantes pour avoir manqué à leur rôle de récréation visuelle et de stimulant libidinal. Il s'agit de prouver que l'on mérite d'être à la place qu'on occupe et, en même temps, que l'on reste « une femme » au sens traditionnel du terme – de prouver une chose et son contraire, en somme.

Mona **Chollet**, *Beauté fatale*, (2012).

Texte 6, Yves Citton

Je ne connais pas de façon plus stimulante – parce qu’infiniment troublante – de se représenter cette verticalité que de recourir à la ritournelle que Jacques le fataliste répète à la suite de son capitaine dans le roman de Diderot : « *Tout ce qui nous arrive de bien et de mal ici-bas était écrit là-haut* ». La formule n’a pas manqué de désorienter les critiques (c’était sans doute son but). [...] Il serait bien entendu absurde d’imaginer que Diderot ait pu croire un seul instant à l’existence d’un codex sur lequel notre destin ait été écrit de tout temps par une autorité transcendante. On pourrait se tirer d’affaire en précisant que Diderot avait en tête un imaginaire déjà laplacien, affirmant que si l’on pouvait connaître les lois de la nature et la position exacte de chaque point de la matière, on pourrait calculer et prédire l’évolution à venir de ce système global que constitue l’univers. Que tout ce qui doit nous arriver puisse – selon les principes de ce déterminisme mécaniste – être « écrit » au sein d’un tel système d’équation ne suffit toutefois en rien à fonder une distinction entre un *ici-bas* et un *là-haut*.

[...] La ritournelle de Jacques, que l’espiègle Diderot s’amuse à jeter dans les pieds de la pensée de l’immanence, doit être perçue dans sa fonction éminemment provocatrice : il s’agit de nous « conduire » à nous demander quel est donc ce *là-haut* où s’écrit notre destin quotidien – et il s’agit donc de reconnaître que ce n’est pas chaque individu qui l’écrit spontanément pour lui-même, ici-bas, à partir de ses libres volontés personnelles. Lorsqu’un individu met ici-bas son bulletin de vote dans l’urne, ou sa bouteille de Coke dans son caddy, il ne devrait pas ignorer à quel point son comportement d’ici-bas a été *écrit là-haut*, à travers toutes les structures de pouvoir, tous les frayages passés et solidifiés, qui ont contribué à *méta-conduire sa conduite* du moment. Même si ce *là-haut* n’émane que de la percolation transindividuelle de la puissance de la multitude, c’est bien ce rapport de verticalité qu’il doit essayer de comprendre et de cartographier, s’il entend échapper (un peu) au sort de marionnette dans lequel est cantonné cet autre personnage du roman de Diderot qu’être maître Jacques (figure sympathique de l’idiot). [...]

On sait ce qui rend le roman de Diderot tellement provocateur : Jacques a parfaitement raison de dire que « *tout ce qui lui arrive de bien et de mal ici-bas était écrit là-haut* » puisque, en tant que personnage de roman, tout ce qui lui arrive dans l’ici-bas de son monde fictionnel a effectivement été « écrit là-haut », par la main bien réelle de l’écrivain Diderot. La provocation tient à ce que ce roman, dont le narrateur passe son temps à interrompre l’histoire des amours de Jacques pour interpeler son lecteur, tout à la fois brouille et affirme la différence de niveaux entre le monde fictionnel et le monde réel. Le lecteur ne peut pas ignorer qu’il lit un roman : l’agencement de ses flux et désirs frustrés et de croyances ébranlées par les incessantes interruptions du récit se met en scène de manière à ce qu’apparaisse en pleine lumière l’activité de méta-conduction qu’un auteur opère sur son lecteur. Les réactions du lecteur (réel) comme celle du personnage (fictif) sont donc également « écrites là-haut », sur le grand rouleau rédigé de la main de Diderot.

Ni notre expérience commune de lecteur ni les interprétations critiques du roman ne poussent généralement la provocation ou le brouillage des niveaux beaucoup plus loin. En ayant les yeux ouverts sur le livre, nous savons que nous nous plongeons dans un récit fictif : il suffit de relever les yeux pour sortir (et se libérer de l’emprise) de la méta-conduction narrative. Je veux bien reconnaître l’évidence que quelqu’un conduit (une partie de) mes conduites *quand je lis un livre* qu’il a écrit ; on m’accordera facilement en retour cette autre évidence, voulant que personne n’a écrit là-haut mon histoire de personne *réelle* (dès lors que je ferme l’ouvrage). Le jeu que joue (avec nous) Diderot dans *Jacques* n’est ni celui de l’hypothèse déconcertante que nous fait imaginer Descartes avec son malin génie, ni celui de l’hallucination dans laquelle nous plonge Jean Potocki au début du *Manuscrit trouvé à Saragosse*, ni celui dans lequel nous immergent les créateurs de *The Matrix*, ni encore celui au sein duquel nous mettent profondément mal à l’aise les *Funny Games US* de Michael Haneke.

Malgré des différences de genre narratif et de tonalité stylistique entre ces diverses œuvres, la mise en scène de l'enchâssement enchevêtré des méta-conduites dans et par Jacques le fataliste offre un stimulant terrain d'exercice [...] à la question : *qui raconte mon histoire (de personne réelle) ?* De prime abord, bien entendu, personne. Il n'y a ni grand rouleau, ni plume providentielle, ni malin génie, ni conspiration totalisante (ni Empire du Mal, ni Etat totalitaire, ni conspiration du grand Capital, ni collusions des multinationales, ni machination bollywoodienne) qui dicte mes gestes quotidiens. Il n'y a, on l'a vu, qu'un enchevêtrement tragi-comiquement chaotique de tentatives conflictuelles (et généralement « foireuses ») de captations des flux de désirs et de croyances.

Yves **Citton**, *Mythocratie*, pp. 59-62 (2010).

La morale, la pratique et les fins



<https://anneloubet.com/SE-TENIR-DROIT>

Texte 1 : Mazarine Pingot

Le dictionnaire propose ce sens littéral : la *transparence* est “ la propriété des substances qui laissent passer la lumière et au travers desquelles on voit distinctement les objets”, *trans-*,” à travers”, *parere*, “ paraître”. Or, on assiste à un étrange glissement sémantique entre le verbe et l’adjectif : *transparaître*, pour un objet, signifie “ paraître à travers quelque chose de transparent”. Donc, paraître, apparaître, devenir visible. Tandis que “ transparent” renvoie à ce qui, au contraire, est diaphane, invisible. *Transparaître* s’oppose donc à *transparent*. Première contradiction interne, première ambivalence dont est porteuse la notion.

C’est que la transparence a pour particularité de masquer son principe même de médiation. La vitre s’oublie au profit du paysage, pourtant, c’est à travers elle que je vois celui-ci. Pour que l’objet puisse “ transparaître”, le médium doit s’effacer. Pour dévoiler, il doit se

dissimuler. La transparence induit donc en elle-même l'idée du caché, du secret, de l'invisible alors qu'elle prétend par ailleurs dévoiler, porter à la lumière, mettre au grand jour. La transparence a des propriétés magiques car dès lors qu'elle est vue, elle s'évanouit. Son essence est de disparaître au grand jour.

Au sens figuré, quelqu'un de "transparent" est quelqu'un d'invisible, qu'on ne remarque pas. Mais quelqu'un de "transparent" au sens moral du terme est aussi quelqu'un qui déclare n'avoir rien à cacher, qui agit au vu et au su de tous, dont les intentions sont manifestes et qui prétend dès lors pouvoir s'exposer dans une totale visibilité. Être transparent, est-ce donc être totalement invisible ou totalement visible? Sans cesse la notion de transparence oscille entre ces deux contraires qu'elle contient en elle de façon simultanée: l'apparaître et le disparaître. Étrange propriété qu'on retrouve dans cette injonction paradoxale: "Soyez transparent! (qui signifie en réalité: montrez tout"!)). En psychologie, le *double bind* est un concept qui permet de comprendre l'impossibilité pour un sujet de faire un choix lorsqu'il est simultanément soumis à deux ordres de nature opposée, à une contradiction interne rendant toute action insoluble. On ne saurait mieux décrire la dualité du concept de transparence. Traditionnellement, on tend à associer le caché, l'obscur, le non-avouable, le secret mais aussi l'amour, l'intime à l'espace privé. Au contraire, l'espace public exige une entière visibilité. Cependant faut-il tout montrer? Dans un monde qui charrie incessamment des images en tout lieu et en tout temps, participant d'une déterritorialisation inquiétante de la pensée et du corps, d'autant plus inquiétante qu'elle brouille précisément les limites entre sphères de l'intime et du public, la transparence est-elle devenue une menace pour nos libertés? Dans un monde globalisé et connecté, qui paraît de plus en plus ouvert, et où l'injonction de transparence est de plus en plus pressante, il semble important d'interroger cette notion car contrairement aux apparences, elle est loin d'aller de soi.

Et quoi de plus passionnant que d'essayer de comprendre, justement, pourquoi certaines choses nous semblent "normales" et d'autres non? De pouvoir montrer en quoi cette "normalité" ne l'est peut-être pas autant que nous voudrions le croire? Si une habitude passe vite pour une vérité et une vérité pour une évidence, c'est que cette habitude puise ses racines dans une histoire, et recèle une signification importante quant à l'évolution de notre société.[...]

Nous cheminerons donc à travers différents champs que la transparence habite et relie, pour nous apercevoir qu'elle est centrale bien qu'invisible en sa centralité: d'abord associée à la clarté et à la connaissance, ne serait-ce qu'à travers les grandes métaphores philosophiques de la vision, elle semble un idéal. Mais très vite, l'idéal est battu en brèche lorsqu'elle n'éclaire plus la connaissance de soi mais celle des autres. Car exiger de l'autre qu'il soit transparent, c'est ne point vouloir qu'il soit "autre", c'est vouloir le posséder, le dominer.

La transparence est requise dans le champ de l'intime, de la relation à soi et au monde, bref de la connaissance, soit, mais dès qu'on pénètre dans le champ moral et politique, elle se change en injonction. Or, dans une démocratie telle que la nôtre, fondée sur la distinction entre l'espace public et l'espace privé, il faut apprendre à manier la transparence avec des pincettes, à moins de la laisser dériver vers ses penchants naturels, l'inquisition et le totalitarisme.

Mais ceux-ci progressent sournoisement. Car si les institutions démocratiques sont un cran d'arrêt aux tentations totalitaires, notre nouveau mode d'existence, lui, peut mettre en danger le citoyen -et ce mode d'existence, c'est l'image. L'image qui occupe la Toile, les réseaux, les médias, l'image qui porte en elle l'illusion de sa propre transparence. Ainsi dans un monde saturé d'images, on aurait tendance à espérer le triomphe de la transparence. Au contraire, la très grande visibilité a généré une nouvelle forme d'invisibilité. Comme le dit Viktor Klemperer, s'agissant de l'idéologie nazie, elle gagne avec la langue son moyen de propagande le plus puissant et le plus secret. Il en va de même avec la transparence : plus elle permet de montrer, plus elle masque, plus les images deviennent le moyen d'accès au réel par la multiplication des écrans, plus elle masque le réel. Seule la pratique artistique

permet de subvertir cette promesse de transparence en exhibant l'indispensable médiation à laquelle recourt toujours quelque représentation que ce soit.

Mazarine **Pingeot** : *La dictature de la transparence*, Nouvelles Mythologies, P17-20 (2016).

Texte 2 : Cynthia Fleury

La revendication de la dignité fédère aujourd'hui plus encore que celles de l'égalité et de la liberté. On le voit dans les mouvements des « gilets jaunes », de Black Lives Matter contre le racisme, de #metoo contre les violences sexuelles ou dans les marches des fiertés LGBTQIA+. Ils n'expriment pas seulement une demande de reconnaissance, mais revendiquent l'égalité de valeur des vies humaines, y compris celles qui sont définies par la stigmatisation. Parce qu'ils sont souvent exclus d'un monde majoritaire qu'on leur a vendu comme universel, ces hommes et ces femmes réclament le respect inconditionnel dû d'emblée aux individus.

La revendication de la dignité est aussi au cœur des discours des soignants et des débats sur la fin de vie, où elle apparaît comme la garante ultime des conditions matérielles du soin mais aussi du respect du désir et de la liberté que chaque individu veut exercer jusqu'à la mort. La peur de « tomber » un jour dans une situation d'indignité – ou jugée comme telle – est ancienne. Mais une nouvelle angoisse se fait de plus en plus présente dans nos sociétés occidentales, celle d'être obligé de se conduire de façon indigne à l'égard d'autrui, parce que le système ne permet plus de faire autrement. On la retrouve, par exemple, chez les enfants de parents âgés qui craignent de « mal se conduire » en les mettant dans un Ehpad. (...)

Depuis la fin du XX^e siècle que l'on détricote consciencieusement le fonctionnement de nos services publics, nos sociétés sont devenues des fabriques systémiques de nouvelles formes de situations indignes. Les soignants, les magistrats, les travailleurs sociaux, les gardiens de prison sont nombreux à dire « *ne plus pouvoir faire leur métier dignement* ». Alors qu'ils se sont engagés dans ces institutions pour accompagner les individus dans l'épreuve, ils sont conduits, par manque de temps et de moyens, à participer à des situations indignes. Ils témoignent d'une même « *souffrance éthique* », ce sentiment de participer à un système de dupes où il n'y a d'autres choix que de se sentir mal ou de renoncer à l'empathie. (...)

[Face aux situations indignes,] l'indignation est salutaire, mais elle peut être aussi un piège qui enferme dans la dénonciation émotionnelle et le ressentiment. Je défends une politique du soin qui est l'un des piliers de la clinique de la dignité. C'est ce que nous enseigne l'éthique du « care », cette notion mise en lumière par des philosophes féministes américaines dans les années 1980. Elles ont montré que ce qui fait « tenir » nos sociétés repose majoritairement sur les femmes et sur des catégories socio-économiques, ethniques ou professionnelles que l'on paye et que l'on considère mal. Ce sont elles qui portent le fardeau de la vulnérabilité systémique comme de l'entretien des milieux indispensables à la vie.

Une politique de la dignité consiste à réhabiliter le soin des autres et des choses en renforçant l'attention que l'on y porte collectivement et ce, jusqu'à la question fatidique de la mort. Il s'agit d'humaniser ces tâches difficiles, de valoriser le temps que l'on y passe, la qualité de la présence et de la relation, toutes ces « capacités » aujourd'hui invisibilisées en politique. Il s'agit aussi de mutualiser ce fardeau, car c'est un enjeu politique et culturel qui concerne l'ensemble de la société. (...)

[Lorsqu'elle accepte l'indignité des conditions du soin, notre société] renonce à l'idéal de la modernité qui, rappelons-le, est fondée sur l'éthique de la dignité des personnes : celle d'Aristote, soucieuse de la singularité du sujet, celle de Kant, qui ne peut considérer l'autre que comme une personne et une fin, celle de Ricœur, qui prend en compte les identités narratives. En lieu et place de cette singularité, notre société se prépare au grand retour de

l'éthique utilitariste du tri et de la statistique, où l'on n'a plus les moyens d'accueillir ceux qui n'entrent pas dans les cases. La prise en considération de la valeur irréductible des vies laisse place aux outils de la priorisation.

C'est l'expérience que l'on a vécue avec la pandémie de Covid-19 : dans certains pays, le nombre insuffisant de masques, de respirateurs et de places en réanimation a eu pour conséquence de remettre en cause l'entrée des plus de 75 ans dans les services de réanimation. C'est aussi ce que racontent les soignants qui ne peuvent plus accueillir la spécificité de la personne. Les services publics en « mode dégradé » font mal aux individus comme aux institutions. Que le mode dégradé existe exceptionnellement, chacun peut l'entendre : qu'il soit banalisé, jusqu'à devenir dégradant, est une faillite morale et politique.

L'anthropocène s'annonce comme une clinique de l'indignité des plus retorses, avec plus que jamais ce fait inégalitaire structurel où la « vie digne » des uns s'édifie aux dépens de la « vie indigne » des autres. Il nous invite à élargir la notion de dignité au-delà de l'humain. Dans ce monde qui devient inhabitable, la dignité humaine se définit aussi par la prise en considération et le respect des autres formes de vie et du vivant en général. (...)

Cynthia **Fleury** : « Nos sociétés sont devenues des fabriques systémiques de situations indignes », Propos recueillis par Claire Legros, *Le Monde*, 27 août 2023.

Texte 3 : Elsa Dorlin.

Notre hypothèse et la suivante : le souci des autres advient par et dans la violence et génère un positionnement éthique bien différent de la seule proximité affective, de l'amour, de l'attention compatissante, de la sollicitude affectueuse ou de l'abnégation dans les soins les plus éprouvants (même si de tels soins peuvent susciter chez celles/ceux qui les prodiguent des sentiments négatifs, mêlés de désirs et de répulsions). La violence endurée génère une posture cognitive et émotionnelle négative qui détermine les individu.es qui la subissent à être constamment à l'affut, à l'écoute du monde et des autres ; à vivre dans une « inquiétude radicale », épuisante, pour nier, minimiser, désamorcer, encaisser, amoindrir ou éviter la violence, pour se mettre à l'abri, pour se protéger, pour se défendre. Il s'agit alors de développer une série de raisonnements pour déchiffrer autrui, pour rendre raisonnable, « normale » son action, à déployer des gestes, des attitudes, des actions pour ne pas « l'énerver », ne pas « encourager », « déclencher » sa violence ; mais aussi de vivre avec des affects, des émotions, quasiment imperceptibles, et pourtant constants, pour s'habituer, s'insensibiliser, se faire violence. Il n'est plus question ici de « se soucier des autres » pour *faire* quelque chose qui les aide, les soigne, les reconforte, les rassure, les sécurise, mais bien de se soucier des autres pour anticiper ce qu'ils veulent *faire de nous* – quelque chose qui potentiellement nous dévalorise, nous fatigue, nous insulte, nous isole, nous blesse, nous inquiète, nous nie, nous effraye, nous déréalise.

L'attention portée ici aux autres ne présuppose pas *a priori* un attachement, un rapprochement, un engagement envers autrui : elle est éminemment contrainte. Elle peut donc tout aussi bien être définie comme un long travail de déni, d'évitement, de désamorçage ; une mise à distance (une mise en sécurité), une fuite, voire une préparation à l'affrontement, au combat. A partir de cette idée d'attention qui caractérise le *dirty care*, il est possible de dégager au moins deux éléments majeurs. Premièrement, l'attention qui est requise de la part des dominé.es, et qui consiste à se projeter en permanence sur les intentions de l'autre, à anticiper ses volontés et désirs, à se fondre dans ses représentations à des fins d'autodéfense, produit de la connaissance, une connaissance des plus poussées, documentées, sur les groupes dominants. Or cette objectivation méticuleuse de l'autre, cette nécessité de prendre autrui pour objet d'attention, de connaissance et de soin, loin de marquer un privilège épistémique du sujet de connaissance, octroient, au contraire, à l'objet lui-même une puissance démesurée. L'objet devient le centre du monde que le sujet appréhende depuis *nulle part*. Le sujet de connaissance tourne constamment autour de ce point focal. Il n'y a pas, dans ce cas, de posture hégémonique du sujet qui connaît, pas de

position surplombante, pas de position d'autorité dans le processus du savoir : le sujet de connaissance est face à son « objet roi », en position d'hétéronomie, précisément parce que c'est cet objet qui se confond avec la réalité objective, c'est son point de vue qui donne le *la* du réel. [...] La force de travail investie dans le processus de connaissance s'épuise et ne peut péniblement se reconstituer qu'à la condition d'un oubli de soi qui redouble la déréalisation de son propre point de vue, de son monde vécu. A l'éthique du *care*, telle qu'elle est communément problématisée, il faudrait donc ajouter une part sombre, une éthique de l'impuissance qui peut être saisie à partir de tous les efforts déployés pour se défendre malgré tout. Dans ce sens, négatif, le *dirty care* désigne le sale soin que l'on se porte à soi-même, ou plutôt à sa puissance d'agir, en devenant, pour sauver sa peau, les expert.es des autres. [...]

Deuxièmement qu'en est-il de « l'objet roi » ? Dans toute une littérature relative à l'étude de ce qui désormais peut être nommé comme l'ensemble des « injustices épistémiques », on trouve de nombreux travaux relatifs aux savoirs dominants et aux privilèges épistémiques. [...] Elaboré très tôt par les épistémologies féministes et constituant un thème central de la littérature noire [...] comme des études sur la blancheur, le concept d'ignorance permet de saisir l'asymétrie entre l'exploitation cognitive et gnoséologique des dominé.es et les infinies bénéfices sociaux et symboliques dégagés de ce travail au profit des dominant.es. Ignorant.es, les dominant.es sont engagé.es dans des postures cognitives qui leur épargnent à proprement parler de « voir » les autres, de s'en soucier, de les prendre en compte, de les connaître, de les considérer. Les dominant.es se ménagent ainsi du temps pour eux/elles-mêmes : se connaître, s'aimer, s'écouter, se cultiver. En se prenant pour objet exclusif d'attention et de soin, ils/elles se donnent de l'importance, du poids, de la place, et reproduisent ainsi les conditions matérielles assurant la pérennité de leur domination.

Elsa Dorlin, *Se défendre, Une philosophie de la violence*, pp. 175-178, (2017).

Texte 4 : Emilie Hache.

Les défenseurs de l'élevage reprochent aux végétariens de défendre une position de principe, ne tenant pas compte de la relation qu'ils entretiennent avec les animaux. Leurs « animaux en soi » sont abstraits, au sens littéral, « détachés de tous liens ». Si toute forme de domestication est réductible à une exploitation, alors la conséquence est la fin de toute relation, comme le suggérerait leur slogan appelant à « libérer les animaux ». Ce slogan témoignerait d'une position morale pure, innocente vis-à-vis des animaux, qui préférerait plus de relation à une relation complexe, une relation de compromis.

De l'autre côté les reproches que les végétariens font aux défenseurs de l'élevage (extensif) sont clairs : ces derniers tuent ou, du moins, cautionnent le fait de tuer des animaux. Ils peuvent arguer du fait que la mort existe, quoi qu'il arrive, il reste qu'ils acceptent de traiter les animaux comme des moyens. De plus, il est faux de dire que toute forme de souffrance est éliminée au moment de l'abattage, même dans les élevages (extensif), et il est important de rappeler que la vie des animaux d'élevage est plus courte que leur espérance de vie « naturelle », même si elle est plus longue que dans un système industriel. Certains pourraient même aller jusqu'à dire que rien ne distingue finalement cette position d'un anthropocentrisme étroit, remettant en cause la pertinence de parler dans ce cas de position morale.

Autrement dit, chacune de ces positions ne reconnaît pas à l'autre sa dimension morale, mais s'y oppose précisément comme une alternative morale à une position immorale. Mais cette opposition, si elle existe – et parfois violemment -, n'est pas obligatoire. Il me semble même qu'elle est en partie abstraite voire moraliste, et liée à une méconnaissance de la position de l'autre.

Tout d'abord, l'appel à la « libération animale » des végétariens ne se réduit pas à la version qu'en donne Porcher, d'un « monde humain sans animaux », même si cette dernière existe. Cet appel est à entendre plus généralement dans un sens concret, plus politique, de mobilisation pour faire sortir les animaux d'élevage de systèmes de production où ils sont maltraités, pour les mettre par exemple dans des refuges créés par certaines associations. Il me semble en ce sens important de distinguer entre des positions de principe et les actions dans lesquelles sont engagées les différents acteurs et militants végétariens. Tous les végétariens ne sont pas contre l'élevage extensif, n'identifient pas toute forme d'élevage à une forme d'exploitation et, plus encore, ne souhaitent pas supprimer tout lien avec les animaux.

D'autre part, la position des défenseurs de l'élevage est plus complexe que ce qu'en disent les végétariens. Loin d'une position hypocrite qui chercherait à justifier le fait de ne pas arrêter de manger les animaux – position qui existe aussi -, il s'agit de l'élaboration d'un compromis moral, difficile à tenir. En donnant la priorité à la relation d'élevage, ils doivent en effet tenir la position peu confortable d'être d'accord avec le fait de les tuer. La fabrication d'un compromis moral est ici le signe qu'on ne cherche pas à supprimer l'ambiguïté de nos relations avec les animaux d'élevage. Les partisans de cette position ne cherchent pas à l'éliminer parce qu'ils ne croient pas que l'on puisse le faire. Supprimer l'élevage ne vaut pas compensation pour les mauvais traitements qu'on fait subir aux bêtes dans le système industriel, parce que cela ne se pense pas en termes d'équivalence : on ne sera jamais quittes pour ce qu'on leur a fait et ce qu'on leur fait toujours subir. A propos de cette position morale, Jocelyne Porcher écrit : « Il ne s'agit pas [...] penser effacer l'ardoise. Il ne s'agit pas de se sentir quitte ; de se laver les mains de dix siècles de relations qui nous ont transformés comme elles ont transformé les animaux. Il s'agit bien au contraire [...] de rendre et de recevoir à nouveau, d'inventer de nouvelles façons de travailler et d'être ensemble avec les animaux d'élevage. »

Être tenté d'être quitte, ce serait se soustraire à cette attention réciproque, et Porcher comme les éleveurs dont elle se fait le porte-parole n'a pas envie d'être quitte parce qu'elle n'a pas envie de ne plus avoir de relations avec ces animaux. Nous sommes loin d'une morale au rabais. Le compromis moral élaboré ici doit plutôt s'entendre comme le fait d'être compromis *jusqu'au cou* ; ces relations, comme le rappelle Porcher, nous fabriquent autant que les bêtes.

Emilie Hache, *Ce à quoi nous tenons, Propositions pour une écologie pragmatique*, pp. 63-65 (2019).

Texte 5 : John Baird Callicott.

Un siècle avant Darwin, David Hume – un sceptique opposé aux Lumières tout en étant absolument fidèle au paradigme moderne – insistait sur le fait que la moralité, bien qu'elle s'appuie sur des faits et des raisonnements de causalité, s'enracine en dernière instance dans les sentiments. De la même manière que de puissants désirs et de puissantes passions nous poussent à agir pour nos propres intérêts et ceux de nos espèce, nous sommes poussés à agir dans l'intérêt des autres, et de la société *per se*, en opposant les passions aux émotions – telles que la sympathie, l'amour et le patriotisme. C'est une théorie similaire des « sentiments moraux » qu'Adam Smith, jeune contemporain de Hume, fonda sa propre philosophie morale.

Darwin fournit une explication évolutionniste à la psychologie morale que Hume et Smith avaient décrite sans pouvoir l'expliquer. Il commence par observer que pour de nombreuses espèces, et particulièrement pour les mammifères, une attention parentale prolongée est nécessaire au succès de la reproduction ; et qu'une telle attention est motivée par un instinct puissant, une forte émotion que les mammifères adultes (peut-être uniquement les femelles dans certaines espèces) éprouvent pour leur progéniture – l'amour

paternel (ou maternel). L'amour est donc un produit de la sélection naturelle, car il contribue à la valeur sélective globale – pas nécessairement à la longévité individuelle, mais au succès de la reproduction.

Darwin soutient alors que « l'affection parentale et filiale » permet la formation de petites unités sociales. Il est évident que les individus membres tout au long de leur vie d'unité sociale protectrice comme le groupe familial sont avantagés dans la lutte pour la survie et tendent à conserver plus de variations expansives du lien émotionnel entre parents et enfants, telles que l'affection pour d'autres parents – les frères et sœurs, les oncles, les tantes, les cousins, etc. Les individus chez lesquels ces sentiments et d'autres « sentiments sociaux » ou « instincts sociaux » similaire, comme l' « émotion primordiale de sympathie », se sont développés à travers la sélection naturelle : « En effet, les associations comprenant le plus grand nombre de membres éprouvant de la sympathie, ont dû réussir et élever un plus grand nombre de descendants. »

A mesure que les clans entrent en compétition les uns avec les autres, le principe de sélection naturelle, qui semblerait de prime abord conduire à une augmentation de l'intolérance et de la rapacité conduit en fait Darwin à accroître l'affection, la bonté et la sympathie – pour l'instant, la lutte pour des ressources limitées est définie collectivement, et l'on peut supposer que les groupes ayant « le plus grand nombre de membres éprouvant de la sympathie » l'emportent sur ceux dont les membres sont querelleurs et désagréables. « Aucune tribu ne pourrait subsister si l'assassinat, la trahison, le vol, etc. y étaient habituels ; par conséquent ces crimes « sont flétris d'une infamie éternelle dans les limites de la tribu » ; mais au-delà de ces limites ils n'excitent plus les mêmes sentiments. » De tels actes socialement destructeurs furent déclarés « diaboliques », et furent proscrits par la société. Une éthique tribale rudimentaire fit donc son apparition.

La résolution que Darwin apporta lui-même au paradoxe darwinien est simple et claire. La moralité évolue parmi les êtres humains, et il est possible qu'une chose très proche (une sorte de protoéthique) ayant pour fonction d'assurer la cohésion sociale ait évolué parmi d'autres espèces de mammifères très évoluées. La pression sélective n'incitait donc pas seulement à une sympathie et à une affection plus intense à l'intérieur des limites du groupe, mais à l'avènement de sentiments sociaux de caste plus étendus, car si deux groupes loyaux et coopératifs en interne entrent en compétition, c'est le plus important en nombre qui l'emportera. Voici comment Darwin conclut son scénario de l'évolution de la morale :

« A mesure que l'homme avance en civilisation et que les petites tribus se réunissent en communautés plus nombreuses, la simple raison indique à chaque individu qu'il doit étendre ses instincts sociaux et sa sympathie à tous les membres de la même nation, bien qu'ils ne lui soient pas personnellement connus. Ce point atteint, une barrière artificielle seule peut empêcher ses sympathies de s'étendre à tous les hommes de toutes les nations et de toutes les races. L'expérience nous prouve, malheureusement, combien il faut de temps avant que nous considérions comme nos semblables les hommes qui diffèrent considérablement de nous par leur aspect extérieur et par leurs coutumes. »

Remarquons que Darwin étend même l'éthique au-delà des barrières interspécifiques, préfigurant l'effort ultérieur pour construire des philosophies morales non anthropocentrées :

« La sympathie étendue en dehors des bornes de l'humanité, c'est-à-dire la compassion envers les animaux, paraît une des dernières acquisitions morales. [...] Cette qualité, une des plus nobles dont l'homme soit doué, semble provenir incidemment de ce que nos sympathies, devenant plus délicates à mesure qu'elles s'étendent davantage, finissent par s'appliquer à tous les êtres vivants. »

J.Baird **Callicott**, *Pensées de la terre*, pp. 319-321, (1997, 2011).

Texte 6 : Corine Pelluchon, Réparons le monde, *Humains, animaux, nature*

La prise au sérieux de la vulnérabilité est essentielle en philosophie morale et en éthique appliquée, et elle impose une reconfiguration de la notion d'autonomie. Celle-ci ne peut plus être identifiée à l'indépendance, ni un idéal d'autodétermination qui ferait, par exemple, du consentement libre et éclairé un principe que nous pourrions appliquer sans tenir compte de tout ce qui compromet la capacité du sujet à faire un choix réfléchi ou à donner son accord à un traitement. En effet, les préférences exprimées par les individus sont parfois des préférences induites, liées aux rapports de domination qu'ils subissent. La redéfinition de l'autonomie à la lumière de la vulnérabilité, que celle-ci renvoie à notre fragilité physique et psychique ou des situations de précarité et de domination sociale, impose la prise en compte d'un sujet relationnel. Ce dernier est ouvert aux autres dans les deux sens du terme : non seulement il est interdépendant et ne peut satisfaire seul ses besoins, mais, de plus, il est concerné par ce qui arrive aux autres. Son ipséité ou son autonomie morale est même définie par la manière dont il répond à l'appel d'autrui. Les notions d'autonomie, de vulnérabilité et de responsabilité sont ainsi articulées dans une approche de la morale qui modifie le climat de la pensée libérale laquelle est fondée sur un agent moral individuel dont l'identité est en grande partie déterminée par sa capacité à faire des choix et à en changer. L'entrée de la vulnérabilité dans l'éthique et la politique n'ôte pas toute pertinence à la notion d'autonomie, ni à l'idéal d'émancipation à laquelle celle-ci est attachée. Elle modifie toutefois le statut de ce dernier qui a conduit à l'affirmation des droits subjectifs. En effet, si l'autonomie gouverne le rapport à soi et aux autres dans notre société et si le respect de la volonté du patient est fondamental en médecine, il ne faut pas oublier que la reconnaissance de la décision personnelle constitue une rupture par rapport à une tradition faisant de l'obéissance à l'autorité le critère de l'action juste. L'autonomie, qui a été placée au centre de l'éthique et de la politique par les philosophes des Lumières, était une notion polémique. Elle a permis d'affirmer l'égalité en dignité de chaque personne et de s'opposer à un régime politique fondé sur l'hétéronomie, c'est-à-dire sur l'autorité de l'Église ou sur la soumission à un ordre social hiérarchique. On ne dira jamais assez tout ce que l'on doit à cette philosophie qui a rendu possibles la démocratie libérale, la laïcité et les droits de l'homme. Ce n'est cependant pas une raison pour en rester à une définition abstraite de l'autonomie et de l'individu. L'éthique du *care* et l'éthique de la vulnérabilité représentent deux tentatives visant à examiner de manière critique cet héritage qui, de leur point de vue, ne rend pas suffisamment justice à notre interdépendance et à notre corporéité. Cela les amène à déconstruire la conception du sujet qui sous-tend les théories politiques libérales. Celles-ci insistent sur la liberté et pensent la socialité sur le mode du donnant-donnant, c'est-à-dire sur la réciprocité qui est conçue davantage comme un échange de bons procédés que comme l'exigence de mutualité propre à l'amitié et à la justice. Dans le libéralisme politique, la limite principale à ma liberté et à mes revendications est le respect de la liberté de l'autre être humain et donc aussi le respect de sa vie et des conditions de sa liberté. L'agent moral individuel qui fonde le contrat social depuis Hobbes est, en effet, un sujet défini par sa capacité à s'autodéterminer. Les devoirs de l'État qui s'ensuivent de ce cadre de pensée sont la sécurité, qui garantit la coexistence pacifique des libertés individuelles, et la réduction des inégalités iniques.

C'est donc toute une armature conceptuelle qu'une réflexion soulignant la centralité de la vulnérabilité bouleverse. Il s'agit de promouvoir un rapport aux autres qui ne soit pas marqué par la domination et de penser les conditions d'une réparation du monde, la critique des institutions et des représentations ou stéréotypes compromettant cet objectif étant constructive. Cet objectif de réparation du monde est commun à l'éthique du *care* et à une interrogation qui, dans notre travail, englobe l'éthique de la vulnérabilité, l'éthique de la considération et l'affirmation de la nécessité d'un nouveau contrat social.

Corine **Pelluchon**, Réparons le monde, *Humains, animaux, nature*, Rivages poche, petite bibliothèque, 2020

La politique, utopies et discriminations



Crédit photo : Brin d'Guill

Texte 1 : Michel Guerrin.

Le terrain des restitutions est pavé de bons sentiments. Tout le monde s'accorde pour rendre à un pays les œuvres qui y furent volées ou pillées. Mais dans les faits, la réalité est autre, en tout cas pour la France, longtemps en pointe sur le sujet, et qui se retrouve à la traîne. [...] Le sujet de la discorde est l'Afrique, avec un constat plus que consternant : 90 % de son patrimoine culturel se trouverait hors du continent, beaucoup en Europe, surtout chez d'anciennes puissances coloniales. En France, par exemple, qui possède 90 000 objets issus de l'Afrique subsaharienne, dont 70 000 sont conservés au seul Musée du quai Branly, à Paris. [...] Que l'Occident se soit approprié le patrimoine africain n'émeut personne ou presque. [...]

En 2018, un rapport de Bénédicte Savoy et du Sénégalais Felwine Sarr appelait à des restitutions massives aux Etats africains. En 2021, la France rendait au Bénin vingt-six objets du trésor d'Abomey que nos troupes avaient pillés – la belle et première restitution obtenue par un pays d'Afrique, quoiqu'elle aurait pu être plus massive. Mais depuis ce bel élan, ça patine. Car pour restituer, il faut contourner une règle d'airain : l'inaliénabilité des collections publiques. Ainsi deux lois de restitution, votées en 2023, l'une sur les biens spoliés aux juifs, l'autre visant à rendre des restes humains aux pays d'origine, ont fait sauter ce verrou au nom d'un « motif impérieux » et d'un « intérêt général supérieur ». Aucun motif impérieux ne figure en revanche dans la troisième loi, qui vise à favoriser les restitutions à l'Afrique. Aussi le Conseil d'Etat a logiquement estimé que l'inaliénabilité doit primer – donc exit la loi en l'état, a révélé *Le Monde* le 26 mars. Il était pourtant facile à trouver, ce principe :

il s'appelle « colonisation ». Il fallait reconnaître que le contexte politique a biaisé l'acquisition d'une très grande quantité d'objets africains se trouvant en France – les deux tiers viennent de la période coloniale. Le sujet reste explosif, tabou, impliquant de faire repentance. Voilà pourquoi le projet de loi gomme cette histoire douloureuse pour camper sur la question de propriété. Il s'inspire d'un rapport sur les restitutions remis en avril 2023 par Jean-Luc Martinez, dans lequel cet ancien président du Louvre multiplie les critères de restitution, ce qui est la meilleure façon de les réduire à peu de choses. Il exclut par exemple les biens saisis par les forces armées et qui « *ont contribué aux activités militaires* ». Ou exige que l'objet restitué soit exposé au public dans le pays africain qui le reçoit. Ou comment la condescendance et le paternalisme reviennent au galop. « *Insensé, fallacieux* », juge même la Franco-Bénoise Marie-Cécile Zinsou, à qui on doit la Fondation Zinsou à Cotonou.

Deux conceptions des restitutions s'opposent. Pour Bénédicte Savoy, le cadre colonial induit un tel rapport inégal de pouvoir que tout objet, hors consentement explicite, doit être restitué à partir du moment où un pays africain le demande. Car au-delà du butin de guerre ou du vol, même une collecte ethnographique peut être problématique et un achat peut l'avoir été à vil prix. A cette position de principe, des gens de musée opposent une approche au cas par cas. En vérité, ces derniers craignent surtout de perdre des pièces essentielles – leur enlever des œuvres, c'est comme leur couper un bras. On peut les comprendre. En revanche que l'Etat et ses élus, depuis belle lurette, n'arrivent pas à trouver un consensus autour de fortes restitutions est navrant. On peut même se demander si cette loi reviendra à l'automne, sous quelle forme aussi, et si elle trouvera une majorité.

Toujours est-il qu'aujourd'hui la boussole des musées face aux objets africains est de cerner la façon dont ces derniers sont arrivés en France. Ce défi est « *titanesque et exaltant* », explique Emilie Salaberry, directrice du Musée d'Angoulême, dans une enquête de l'Agence France-Presse du 10 avril. Le travail est indispensable mais lent, fastidieux alors que les moyens sont modestes, notamment pour la formation. Il devrait être fait avec des chercheurs du pays concerné, ce qui est loin d'être toujours le cas. Et puis souvent, faute d'archives, la lumière n'est pas faite sur un bon paquet d'objets. Aussi ce travail de documentation, qui pourrait durer cent ans, ne devrait pas se substituer à une restitution massive mais l'accompagner. Or, pendant que la France bloque, d'autres pays avancent. L'Allemagne, les Pays-Bas, le Royaume-Uni aussi, ont bien plus pris au mot Emmanuel Macron que la France. La Belgique, longtemps les deux pieds sur le frein, a remis le 17 février 2022 à la République démocratique du Congo un inventaire de milliers d'œuvres prises dans ce pays et qu'elle lui restitue à la demande.

[...] Un transfert partiel se fera parce que cette révolution patrimoniale est synonyme de justice culturelle, pense Bénédicte Savoy. Le sujet n'a rien à voir avec une quelconque victimisation de l'Afrique, et ne la dédouane pas d'errements actuels. C'est juste que de nombreux objets n'ont rien à faire en Europe. Comme le dit Marie-Cécile Zinsou, « *la jeunesse d'un continent entier est privée de son histoire* ». Elle ajoute : « *Le sujet n'est pas la repentance, c'est l'avenir.* » C'est à cette question que le projet de loi sur les restitutions devrait répondre.

Michel **Guerrin**, *Le Monde*, 13 avril 2024

Texte 2 : Michel Agier.

A des fins de compréhension autant que d'action, il est intéressant de s'interroger sur la forme urbaine du « bidonville » et, au-delà, du « ghetto », un mot qui lui est fréquemment associé. Leur image est très négative pour la plupart des gens. Si l'on suspend tout jugement et si l'on remonte dans le temps, on voit par exemple que le premier ghetto de l'histoire, celui de Venise, au XVI^{ème} siècle, est né d'un « décret de ségrégation ». Celui-ci fut promulgué par le Conseil de la Ville le 29 mars 1516, obligeant tous les Juifs de la ville

à se regrouper avant la nuit et jusqu'au matin dans l'ensemble d'habitations situé sur un îlot où se trouvait auparavant une fonderie (ghetto, qui donna ainsi son nom au quartier juif) et où se trouve aujourd'hui le musée hébraïque de Venise. Ce n'est qu'en 1797 qu'une municipalité nouvelle, inspirée par la Révolution française, et un « comité de salut public » abolirent cette « ségrégation tant abhorrée », retirèrent les portes du ghetto, et donnèrent aux Juifs les mêmes droits civils qu'aux autres citoyens de Venise. Mais ce qu'on peut retenir, c'est qu'après le premier décret de ségrégation au début du XVI^{ème} siècle, le ghetto devint le lieu de regroupement obligé pour les Juifs errants, marins et commerçants qui arrivèrent ensuite à Venise en étrangers et sans qu'on puisse parler de proximité dans la langue, l'histoire ou les rituel religieux entre les Juifs établis et les arrivants. Originaires d'Allemagne, de France, d'Italie, d'Orient et d'Espagne, ils ne formaient pas un ensemble social et culturel homogène.

Aujourd'hui, on retrouve pratiquement tels quels ces mots-là dans certaines réponses à l'arrivée des migrants en ville : « Vous pouvez vous mettre-là, on vous autorise à vous mettre-là, vous serez tolérés. » C'est ce « décret » en quelque sorte que la préfecture du Pas-de-Calais a pris pour les migrants de Calais en avril 2015 en les autorisant à s'installer sur un seul lieu, la « lande », près du centre d'accueil de jour Jules-Ferry, où ils seraient « tolérés ». C'est presque textuellement le décret de ségrégation du ghetto.

Les personnes qui forment les bidonvilles ont dû faire communauté pour arriver quelque part et décider de s'y établir, et il n'est pas dit d'avance que cette communauté doit être le produit d'une identité ethnique ou raciale. Ils ont seulement fait communauté à un moment donné pour arriver, s'établir là, dans un contexte où la ville comme totalité et comme centralité désirable leur est interdite, de fait ou de droit. C'est le processus qu'on voit le plus souvent dans le monde, et qui fait se succéder l'acte d'arrivée ou « invasion » (comme on nomme les favelas dans certaines villes d'Amérique latine), l'occupation et l'installation, l'aménagement, voire l'établissement durable.

Dans les deux cas, le bidonville et le ghetto, et tout en tenant compte des nombreuses disparités géographiques et historiques, on voit que c'est la ville qui, dans son rapport aux étrangers crée sa marge. La connotation péjorative du ghetto vient après, complique énormément les choses et rend la compréhension plus difficile puisque, entre temps, le monde social qui est là, ségrégué, a quand même vécu dans la marginalité, dans une relative séparation. Les étrangers (*outsiders, ceux qui viennent du dehors*) se sont établis là parce qu'ils n'avaient pas d'autre choix, puis ils y ont fondé des familles, ils ont semé les germes d'une culture commune, ils ont posé les bases de relations politiques... On peut dire à ce moment-là que le ghetto est la forme sociale urbaine qui se développe dans un enfermement. Sans jugement de valeur, on constate simplement que, dans un sens que certains jugeront positif et d'autres négatif, tout croît, se transforme ou se développe. Des productions culturelles devenues universelles naissent dans les ghettos, comme le jazz, dont le lieu de naissance est le ghetto noir américain, et qui est lié à la souffrance, à la douleur de la ségrégation. Des formes politiques se développent également, qui peuvent être d'opposition, de révolte ou bien d'arrangement, de conciliation avec la ville environnante. En outre, le mot « ghetto » circule à échelle mondiale et s'est imposé comme un signe de ralliement, de reconnaissance, de toutes les formes de résistance à caractère culturel, ethnique, qui dépassent la dimension du lieu, qui parlent d'une certaine condition marginale par rapport à un ordre dominant.

Par exemple, dans les camps palestiniens, pendant très longtemps, la culture politique a entretenu une certaine idée du camp : les gens vivaient en attendant de retourner sur la terre de Palestine ; pour cela ils gardaient la clé de leur maison perdue, il y avait une culture du retour. Maintenant, chez les jeunes militants palestiniens, la demande de retour est beaucoup moins présente que celle du droit à vivre sur place, à transformer l'espace du camp, à l'urbaniser, à le construire. Ils travaillent avec des architectes, des urbanistes, des designers. Et le lieu est de plus en plus souvent appelé « ghetto ». Les jeunes rappers palestiniens disent : « Nous vivons dans un ghetto » ; ils ne disent plus : « Nous vivons dans

un camp ». Pour se faire entendre, dans et au-delà du lieu de relégation, ils mobilisent la « figure universelle du ghetto ». Il y a une rupture générationnelle entre les anciens qui parlent du camp comme le lieu de l'exil, de la revendication politique du grand retour, et les plus jeunes qui parlent de ghetto, c'est-à-dire d'un fait urbain. Ils affirment leur urbanité en passant par le mot « ghetto ». Plus généralement, celui-ci s'est imposé à l'échelle mondiale pour désigner la culture des opprimés, la culture noire qui se globalise. Et là, l'inscription spatiale est beaucoup moins nécessaire et importante.

Michel Agier, *L'étranger qui vient – repenser l'hospitalité* (2018).

Texte 3 : Didier Fassin.

La France est, parmi les grands pays européens, celui dont le taux de suicide en milieu carcéral est le plus élevé. [...] En prison, on se suicide principalement dans trois circonstances : au début de l'incarcération, juste avant la sortie et au quartier disciplinaire. [...]

Dans un quart des cas, les suicides se produisent dans les deux premiers mois de la détention et un sur dix survient la première semaine. La tendance s'est amplifiée au cours des années 2000 [...]. Or cette période a été marquée par une recrudescence de la sévérité pénale se traduisant par au moins trois phénomènes : on a condamné à de la prison ferme des délits mineurs, comme la conduite d'un véhicule après avoir perdu les points de son permis ou le non-paiement d'une pension alimentaire à un ex-conjoint ; on a prononcé des peines beaucoup plus longues, avec un quasi-doublement du quantum moyen dans les années qui ont suivi l'instauration des peines plancher ; on est allé rechercher pour des peines non exécutées concernant de petites infractions commises cinq ans auparavant ou plus des personnes qui s'étaient entre-temps insérées socialement, familialement et professionnellement. Selon l'explication habituellement donnée par l'administration pénitentiaire, l'excès de suicide en début de peine tiendrait à ce que les personnes prennent alors conscience de la gravité de leur acte. C'est probablement vrai pour les crimes, et il existe en effet un risque suicidaire plus élevé parmi les détenus responsables d'homicides et de viols. Mais ces motifs d'incarcération sont rares et ne rendent donc pas compte de la majorité des suicides précoces. Ce sont bien plus la disproportion entre la faute commise et la peine prononcée, le sentiment d'indignité de l'emprisonnement et les conséquences imprévues par rapport à son emploi et à ses proches chez des personnes qui n'auraient jamais cru se retrouver un jour en prison qui rendent compte des passages à l'acte dans ces circonstances.

Mais paradoxalement, une part substantielle des suicides survient aussi peu avant la sortie de prison. Là encore, les interprétations psychologiques prévalent. On suggère que le détenu ne supporte pas la perspective de son retour dans la société avec les défis qui l'attendent. L'explication vaut pour certaines longues peines. Mais les circonstances sont souvent plus trivialement dépendantes du fonctionnement même du système judiciaire. En raison du retard de suivi des exécutions de peine et de transmission des informations des tribunaux aux greffes des maisons d'arrêt, c'est fréquemment peu avant sa sortie qu'un détenu qui s'était préparé à cet événement tant espéré reçoit l'annonce d'une peine oubliée, généralement de prison avec sursis, qui ajoute des mois, voire des années supplémentaires d'incarcération. Une telle annonce est souvent vécue de manière particulièrement douloureuse au regard du projet que la personne avait imaginé. Un homme s'est ainsi vu maintenu en détention à trois reprises à cause d'anciennes peines pour des délits routiers, à chaque fois à quelques jours de sa sortie programmée, conduisant à un profond découragement. À propos d'un autre, retrouvé pendu dans sa cellule à la veille de son retour prévu dans sa famille, l'enquête a montré qu'il venait d'apprendre qu'une peine inattendue avait été mise à exécution, le condamnant à passer plusieurs mois supplémentaires en détention.

C'est toutefois lors du passage en cellule disciplinaire que l'augmentation du taux de suicide est la plus marquée. [...] On peut être placé en quartier disciplinaire, qui demeure de très loin la sanction la plus ordinaire en prison, de deux manières : soit immédiatement

lors de la faute commise, dans l'attente de la commission de discipline qui prononcera la sanction quelques jours plus tard ; soit après la tenue de cette commission, une fois le quantum de la sanction décidé. Le premier cas correspond le plus souvent à des refus de réintégrer la cellule, à des paroles ou des gestes violents à l'encontre d'un surveillant ou à des altercations avec un autre détenu. Le second cas implique généralement la possession d'objets illicites tels qu'un téléphone ou du cannabis. La détention préventive représente près de la moitié des suicides commis au quartier disciplinaire. C'est que les détenus vivent souvent comme une injustice supplémentaire leur enfermement dans ces conditions.

Ainsi, les refus de réintégrer sont généralement le signe d'une protestation contre une demande non entendue : un homme, qui était en attente d'un aménagement de peine depuis près d'un an, ne parvenait pas à obtenir un rendez-vous avec sa conseillère d'insertion et de probation et souffrait de savoir son père mourant d'un cancer à l'hôpital, refusa ainsi d'entrer dans sa cellule la veille du jour de l'An pour attirer l'attention de l'administration sur sa situation. [...] Dans ces moments, la détresse peut être tellement extrême qu'elle se traduit par des gestes violents dirigés contre soi, comme se frapper la tête contre le mur ou commettre un geste suicidaire.

Ces trois moments où se produisent avec une grande fréquence les suicides impliquent donc les pratiques pénales dans le premier cas, les dysfonctionnements judiciaires dans le deuxième et la discipline pénitentiaire dans le troisième. Plus que la psychologie des détenus, c'est ainsi la politique de l'État qui est en cause. Et l'on voit d'ailleurs mal en quoi la psychologie des détenus serait en France différente de ce qu'elle est dans les pays voisins.

Didier Fassin, « L'asile et la prison », *Esprit* (mars-avril 2015).

Texte 4 : Sarah Mazouz.

Le mot race n'a pas bonne presse et pour cause. A la différence d'autres termes qui intéressent cette collection, il ne fait pas partie initialement du lexique de l'émancipation et du progrès social. Bien au contraire.

Pourtant, les polémiques qui scandent depuis plusieurs années le débat médiatique, politique et scientifique en France à son sujet obéissent aux mêmes logiques de distorsion du sens et de travestissement des camps politiques, en profitant, dans ce cas précis, de l'aubaine que constitue l'histoire du terme. Après, il est bien connu que celles et ceux qui le rejettent refusent cette idéologie.

Or rien n'est moins clair aujourd'hui. A la différence de ce qui pouvait s'observer dans les années 1930 par exemple, les tenants d'une idéologie raciste ne recourent plus directement au terme de race même s'ils ou elles croient en l'existence *des races*, c'est-à-dire en une hiérarchie naturelle entre des groupes humains dont le phénotype, la religion ou la culture diffèrent.

En revanche le terme est actuellement utilisé et revendiqué au singulier par celles et ceux qui cherchent à combattre le racisme. Et s'ils parlent de race, de racialisation ou de racisation, c'est bien pour montrer comment les hiérarchies raciales, qui sont présentées par les théories racistes comme naturelles, sont en fait socialement et historiquement produites.

Le mot a donc changé d'usage et de camp. Il demeure cependant tributaire de son histoire et y recourir de manière critique fait facilement l'objet d'un retournement de discrédit. Celles et ceux qui dénoncent les logiques de racialisation sont traité.es de racistes. Celles et ceux qui mettent en lumière l'expérience minoritaire en la rapportant à celle des discriminations raciales sont accusé.es d'avoir des vues hégémoniques. Dans le même temps, les discours racialisants continuent de prospérer sous le regard indifférent de la majorité.

Ainsi, l'enjeu de ce livre est de défendre l'usage critique du mot race, celui qui permet de désigner, et par là de déjouer les approximations contemporaines de l'assignation sociale. Il montre également qu'user de manière critique de cette notion, c'est décider de regarder au-delà de l'expression manifeste et facilement décelable du racisme assumé. C'est en effet saisir la forme sédimentée, ordinaire et banalisée de l'assignation raciale et la désigner comme telle, quand elle s'exprime dans une blague ou un compliment, dans une manière de se croire attentif ou au contraire de laisser glisser le lapsus, dans le regard que l'on porte ou la compétence particulière que l'on attribue. C'est ainsi expliciter et problématiser la manière dont selon les époques et les contextes, une société construit du racial.

Si le mot race sert à révéler, y recourir est d'autant plus nécessaire dans le contexte français d'une République qui pense avoir réalisé son exigence d'indifférence à la race et y être parfaitement « aveugle », « *race blind* », dirait-on en anglais. Par une mystification dont les constructions nationales ont le secret, la République a en effet, dans la seconde moitié du XXe siècle, considéré que le racial, c'était les autres et en particulier les Etats-Unis. La traite négrière ne la concernait pas. La domination coloniale appartenait à une époque sans lien avec le présent. Quand au régime de Vichy, il était nul et non avenu. Ainsi s'est construite et affirmée une mémoire étrangement biaisée, vouant à l'oubli la mobilisation passée des catégorisations raciales dans le droit français et condamnant au non-dit et à l'impensé les formes contemporaines prises par les logiques de racialisation. Dans ce contexte, on assiste du reste à une fétichisation du terme race. Le seul fait d'y recourir ou de la mentionner aurait le pouvoir de donner une vigueur nouvelle aux idéologies racistes. Le bannir du vocabulaire et le supprimer de la Constitution réglerait comme par enchantement tous les problèmes.

[...] [La race] n'existe pas au sens que l'idéologie raciste lui confère. Il n'y a pas de hiérarchie entre les groupes humains, qui pourrait être fondée en nature et reposerait sur une origine manifestée notamment par des différences phénotypiques.

Mais elle est partout car les conséquences de cette idéologie sont, elles, bien réelles. Elles se manifestent dans les expressions ouvertes et violentes du racisme ou dans ses formes banalisées et indirectes comme Philomena Essed l'a mis en lumière dans *Understanding Every day Racism* (1991), l'un des ouvrages pionniers des études critiques de la race. [...] Essed explique ainsi comment une femme noire travaillant dans un hôpital néerlandais est systématiquement prise par les patient.es et certain.es de ses collègues pour une femme de ménage ou, dans le meilleur des cas, pour une infirmière, parce que, dans leur esprit, une femme noire ne peut pas occuper une autre place que celle d'une subalterne. Une autre des interlocutrices d'Essed revient, quant à elle, sur une expérience qu'elle fait systématiquement. Quand elle séjourne avec son mari blanc dans des hôtels de luxe, elle est immanquablement prise pour une prostituée, ce type de réaction explicitant la manière dont le racisme informe l'érotisation particulière du corps des femmes noires. La race continue donc de jouer sur la manière dont les catégories sont formulées et les inégalités produites, même chez des individus ou dans des sociétés qui pensent avoir rompu avec le racisme.

Sarah **Mazouz**, *Race*, 18-23 (2020).

Texte 5 : Chantal Jaquet.

Dans la société actuelle, où la reproduction sociale bat son plein, les transclasses, qui franchissent les barrières de classe et connaissent une trajectoire économique, politique et culturelle, différente de leurs familles, sont souvent enrôlés dans le cadre de l'idéologie méritocratique comme des exemples à imiter ou à éviter, selon qu'ils accroissent ou perdent leur capital initial. La récupération politique des destinées singulières par la classe dirigeante

a pour but de montrer qu'il n'y a pas de fatalité, que chacun est responsable de son sort et que tout dépend en dernier ressort de ses propres efforts.

On comprend bien tout l'intérêt d'une telle démarche. D'une part, elle permet de soutenir que l'ordre social est juste, parce qu'il reflète les qualités réelles de chacun et ne fait que sanctionner les mérites de ceux qui connaissent une ascension et les fautes de ceux qui stagnent ou chutent, par paresse, négligence ou mauvaise volonté. Elle conforte ainsi la classe dominante et fragilise la contestation en la faisant passer pour de l'aigreur, de l'envie ou du ressentiment. D'autre part, elle permet d'embrigader les exclus du système en leur offrant l'espoir d'être un jour les élus. Ce faisant, elle les conduit à resserrer leurs chaînes en devenant eux-mêmes leurs propres bourreaux. La meilleure des dominations n'est-elle pas celle qui est incorporée par les dominés au point de la désirer ?

Car loin s'en faut que la défense de la méritocratie et du volontarisme soit l'apanage des dominants. Elle est assez largement partagée et c'est bien là le propre de l'idéologie que de s'imposer comme une croyance commune illusoire qui résiste à la vérité. L'illusion, étymologiquement, renvoie à ce qui se joue de nous. [...] On peut en effet se demander si derrière les fameuses formules : « quand on veut, on peut », ou « à chacun selon son mérite », ne se cache pas un déni de l'existence des classes et des inégalités sociales, raciales et genrées. [...]

Dans le discours politique ambiant, le mérite est souvent présenté comme un ensemble de qualités personnelles, intellectuelles ou morales, dignes d'estime et de rétribution. Il est généralement convoqué pour justifier une position de supériorité sociale et l'octroi de gratifications et de distinctions, sous forme d'espèces sonnantes et trébuchantes, de reconnaissance symbolique ou de privilèges politiques. À l'origine, le mérite est lié à l'idée de récompense et de châtement. [...] Le mérite est destiné à sanctionner la valeur d'un individu et à le récompenser à proportion de ses qualités dans le cadre d'une justice distributive. Il est le fruit d'une évaluation, d'un calcul proportionnel, qui mesure l'écart entre le coefficient d'adversité initiale, lié notamment à l'environnement social et familial et le résultat obtenu à l'arrivée grâce aux efforts et à la mobilisation des qualités propres.

[...] Quand on dit de quelqu'un qu'il a du mérite en le distinguant des autres, on parle en réalité pour ne rien dire, car cela ne correspond à aucune qualité intrinsèque dont l'individu pourrait se targuer. En effet, nos qualités propres sont impropres d'une certaine manière, car elles ne dépendent pas totalement de nous. De deux choses l'une : ou bien elles sont innées, en tout ou partie, et relèvent de notre patrimoine génétique. Dans ce cas, elles ont la forme de dons ou d'aptitudes, que nous avons reçus et par conséquent nous ne sommes pas fondés à nous en attribuer le mérite. Ou bien elles sont acquises et dépendent pour l'essentiel de l'interaction avec l'environnement social, familial, amical, auquel cas l'individu ne peut revendiquer un mérite propre, à rigoureusement parler. Comment démêler la part qui lui revient au juste, lui qui doit tout aux soins de sa famille et de ses éducateurs ?

À supposer même que l'on puisse distinguer les individus sur la base de leurs qualités propres et les rétribuer à proportion de leur mérite, serait-il juste pour autant de fonder une société sur un tel principe ?

[...] On oublie souvent qu'il n'y a pas de mérite sans démérite et que la gloire éclatante des uns a pour revers la relégation honteuse des autres. La méritocratie, par définition, est tout entière fondée sur la distinction entre ceux qui méritent et ceux qui ne méritent pas. Il est frappant de constater que les discours sur le mérite font miroiter la récompense et passent sous silence le châtement qui va à l'origine de pair avec elle. Par une forme d'hypocrisie sociale et d'euphémisation de la cruauté, les tenants de la méritocratie font comme si une société fondée sur le mérite des uns n'impliquait pas le démérite des autres. [...] La méritocratie accorde prix aux uns et mépris aux autres et sous couvert de louer les forts, elle proclame : pas de pitié pour les faibles ! [...]

Ainsi, la méritocratie, c'est l'envers de la démocratie : elle envoie les pauvres en enfer et ruine tout avenir commun, en divisant au lieu d'unir. Une société fondée sur le mérite a

beau mettre ses transclasses en vitrine, elle n'est rien d'autre qu'un état de guerre larvée où la raison du plus fort est toujours la meilleure.

Chantal **Jaquet**, *La méritocratie ou l'envers de la démocratie*, quotidien AOC.

Texte 6 : Michel Serres

Quand il parle de politique, Platon cite quelquefois l'exemple du vaisseau et la soumission de l'équipage au pilote, gouverneur expert, sans dire jamais, sans doute parce qu'il l'ignore, ce que ce modèle comporte d'exceptionnel.

Entre la vie ordinaire à terre et le paradis ou l'enfer à la mer existe la disparate du retrait possible : à bord ne cesse jamais l'existence sociale et nul n'y peut se retirer sous sa tente privative, comme le fit Achille, guerrier piéton, jadis. Pas d'échappatoire où la planter, sur un bateau, où le collectif se ferme derrière la définition stricte dessinée par les lisses de la rambarde : hors du cordon, la noyade. Ce tout-social, qui enchantait le philosophe pour des raisons que nous jugerions ignobles, tient les navigants sous la loi de politesse entendue au sens le mieux dit par le plus politique. Il y a du local, il y a l'être-là, quand l'espace offre des restes.

Depuis la plus haute Antiquité, les marins et sans doute eux seuls connaissent et pratiquent la distance et la conséquence des guerres subjectives à la violence objective, parce qu'ils savent qu'ils condamnent leur barque au naufrage, avant de l'emporter sur l'adversaire intérieur, s'ils viennent à s'opposer entre eux. Le contrat social leur vient directement de la nature.

Dans l'impossibilité de toute vie privée, ils vivent sans cesse en danger de colère. Donc règne à bord une seule loi non écrite, cette divine courtoisie qui définit le marin, contrat de non-agression, pacte entre les navigants, livrés à leur fragilité, sous menace constante de l'océan qui, par sa force, veille, inerte, mais formidable, à leur paix.

Tout différent de celui par lequel les autres groupes humains s'organisent et même commencent, le pacte social de courtoisie en mer équivaut en fait à ce que j'appelle le contrat naturel. Pourquoi ? Parce qu'ici le collectif, s'il se déchire, immédiatement se livre, sans recul ni recours possible, à la destruction de sa niche fragile, d'un habitat privé de supplément, tel le refuge de la tente, ce fortin privé, où se réfugie Achille, voltigeur en colère contre d'autres fantassins, entendez par ces deux mots qu'ils ne connaissent pas l'eau. Par l'absence de restes où se retirer, le vaisseau fait voir le modèle du global : l'être-là, local, indique le terrien.

Dès le début de notre culture, l'Illiade s'oppose à l'Odyssée comme la conduite à terre face aux mœurs de mer : la première ne tient compte que des hommes, les secondes ont affaire au monde. D'où les soldats du premier poème, geste ou épopée d'histoire, devenus des compagnons dans le second, texte et carte de géographie, à la lettre, où la Terre connue écrit elle-même, et où l'on observe déjà ce contrat naturel passé en silence et par peur ou respect entre l'ire grondante du gros animal social et la noise, bruit et fureur de la mer. Convention entre Ulysse sourd et les sirènes clamantes, pacte de la face de l'étrave avec les lames, paix des hommes affrontant les vents. Mais quel langage parlent les choses du monde ? La voix des éléments passe par la gorge de ces femmes étranges qui chantent dans les détroits de la fascination.

(...) En politique ou économie, au moyen des sciences, nous savons définir la puissance ; comment penser la fragilité ? Par l'absence de supplément. À l'inverse, la force dispose de réserves ; se défend ailleurs, attaque par d'autres lignes, se replie sur des positions préparées, comme Achille dans sa tente, peut manger des provisions, alors qu'une totalité pleine et raide peut casser, par rigueur ou dureté, comme la proue à la cape, face aux lames déferlantes. D'où la résistance des ensembles flous, munis de lieux et de refuges divers.

Rien de plus faible qu'un système global qui devient unitaire. À loi unique, mort subite. L'individu vit d'autant mieux qu'il se fait nombreux ; ainsi des sociétés, ou même de l'être en général.

Voici maintenant formée la contemporaine société, qu'on peut appeler deux fois mondiale : occupant toute la Terre, solidaire comme un bloc, par ses interrelations croisées, elle ne dispose d'aucun reste, de recul ni de recours, où planter sa tente et dans quel extérieur. Elle sait, d'autre part, construire et utiliser des moyens techniques aux dimensions spatiales, temporelles, énergétiques des phénomènes du monde. Notre puissance collective atteint donc les limites de notre habitat global. Nous commençons à ressembler à la Terre.

Michel **Serres**, *Le Contrat naturel* (1990), GF, 2020, p. 91-94

Médias, images, représentations



Thierry Fournier, La Main invisible #3, tirage pigmentaire contrecollé sur aluminium, 75 x 50 cm, 2020, d'après une photographie de Amaury Cornu, manifestation des Gilets Jaunes à Paris, 2019 - © Thierry Fournier - ADAGP 2020

Texte 1: François Niney.

Si la vérité documentaire était la simple adéquation d'un plan-séquence ininterrompu au temps réel d'une action spontanée, les bandes de vidéo-surveillance feraient l'affaire. Mais même ces témoins audiovisuels, apparemment si objectifs, sont des coupes dans le temps et l'espace. Leur point de vue restreint, monotone et obsessionnel, est celui du petit bout de la lorgnette. Il a son utilité opérationnelle (la surveillance à distance), mais en dehors de ça, l'exclusion de tout contre-champ le voue à l'insignifiance. La vidéo-surveillance pousse la fonction indicielle des prises de vues jusqu'à l'exclusion de toute valeur symbolique expressive. Leur objectivité machinale les condamne à l'abstraction de n'importe quel prélèvement répétitif. L'image techniquement suffisante est idiote, elle ne fait signe à personne, elle est un indice potentiel qui, comme le dit Pierce, peut avoir ou pas d'interprétant (y a-t-il seulement quelqu'un qui regarde les écrans de télé-surveillance ?). *L'objectivisme*, c'est-à-dire cette instrumentalisation de l'image, loin de garantir l'objectivité de la représentation, réduit les images à être soit de simples indices, soit des instantanés idiots. Croire à l'équivalence du plan-séquence et de la réalité qu'il appréhende, c'est ignorer que le montage et le principe actif de toute prise de vue, c'est ne pas (vouloir) savoir qu'il y a forcément du hors-champ et du temps off à inclure dans le sens du film. [...]

Le montage n'est pas le vice caché du cinéma, il en est la vertu manifeste, la force expressive (même si parfois abusive). Il faut toujours ajouter ou retrancher quelque chose de l'image pour éviter qu'elle ne sombre dans la suffisance, le cliché. [...] Le montage n'est mensonge systématique qu'aux yeux de ceux qui croient (ou veulent faire croire) que le plan, lui, est vérité, évidence, empreinte objective de la réalité, que l'image est pleine du fait accompli. [...] Le montage n'est un défaut de réel que si l'on croit positivement que

reproduire le réel tel quel est possible et suffisant. Comme s'il était possible de fixer le réel, qui est perspective de fuite, insaisissable présence, coexistence unique et inimaginable de tous les points de vue possibles ! Et comme si l'instantané pouvait y suffire. Sans mémoire ni projection, l'image ne fait pas image. [...]

Une mémoire instantanée (idéal « polaroid » et informatique) est une contradiction dans les termes. Pour tirer du réel - horizon imprenable du devenir - *des réalités significatives et communicables*, force est de fixer, cadrer, découper, monter, comparer, viser et réviser, quel que soit le langage utilisé. Le *scoop* résume bien l'absurdité de la croyance médiatique de l'image comme évidence : le *scoop*, c'est la synthèse inédite du jamais-vu et du déjà-vu, de l'original renversant et du cliché attendu, susceptible de suspendre totalement et d'être immédiatement compris, l'instantané qui fait histoire, le point de vue unique qui contiendrait et annulerait tous les autres. A travers la doublure-couverture qu'elle produit du monde, l'actualité télévisée fait commerce de ce credo béat de l'image comme fait accompli, et fonctionne globalement dans le déni du montage : elle pratique évidemment plans de coupe et effets de choc mais ignore le montage comme principe de la prise de vue, comme crise de vue, *interrogation critique de la vision sur ce qui lui échappe*.

« *Que faire de ma caméra ? Quel est son rôle dans l'offensive que je lance contre le monde visible ?* » S'interrogeait Dziga Vertov [...] Une interrogation essentielle que l'actualité ignore en général. Mais comprenons bien : pas plus qu'il ne jaillit d'un face à face sujet/objet, le sens ne se tient caché » derrière les apparences. Il est dans la relation, à condition de l'entendre non comme la captation d'un donné, mise en adéquation d'un sujet réceptacle avec de faits tout faits, mais comme connexion-penser d'événements par un tissage de signes. Les sens n'est pas contemplation-conformation d'une conscience à un objet, mais effectuation toujours à refaire (ne dit-on pas justement « faire signe ») par prospection, rapprochements d'évènements et mise en série de signes, jeu d'interprétations et variations [...]. Suivant cette perspective pragmatiste, le sens ne révèle pas une essence, il relève d'une fonction expérimentale ; il ne dépend pas d'une logique définitoire et attributive (sujet/prédicat, nature des choses), il s'envisage comme force appropriée de liaison (ou déliaison) et réseaux de résonances, entre convention et invention (« arracher une image à la série des clichés » dira Gilles Deleuze).

François **Niney**, *L'épreuve du réel à l'écran*, pp. 15-16 (2000).

Texte 2 : Christian Salmon.

Les nouvelles techniques de management, écrivaient en 1999 Luc Boltanski et Eve Chiapello dans *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, « reposent moins sur des procédures ou des dispositifs d'objets (comme c'était le cas pour la chaîne) que sur des personnes et sur *l'usage que ces personnes font des ressources dépendant de leurs émotions, de leurs mimiques, de leur voix* »... On ne saurait mieux dire. « L'adaptabilité, ajoutent-ils, c'est-à-dire la capacité à traiter sa propre personne *à la façon d'un texte que l'on pourrait traduire dans différentes langues*, constitue en effet une exigence fondamentale pour circuler dans les réseaux en assurant le passage, au travers de l'hétérogène, d'un être défini de façon minimale par un corps et le nom propre qui lui est attaché. » [...]

Du coup, le néomanagement doit faire face à des exigences contradictoires d'autonomie et d'interdépendance. Il doit favoriser chez des acteurs dispersés des attitudes apparemment incompatibles : l'individualisme et le fonctionnement en réseaux, l'esprit d'initiative et une extrême adaptabilité. Cela suppose moins de hiérarchie, mais plus de contrôle. Une forme de conduite des conduites qui laisse aux agents une part d'autonomie suffisante pour s'ajuster à des situations complexes et imprévisibles dans le cadre d'un scénario qui les contraint. [...]

« Nous appelons l'esprit du capitalisme, écrivent Boltanski et Chiapello, *l'idéologie qui justifie l'engagement dans le capitalisme* ». [...] Ces deux auteurs n'évoquent pas la place

du storytelling dans les théories et les techniques du néomanagement [...] Mais leurs analyses permettent utilement de comprendre son essor. Depuis le début des années 1980, la figure du cadre a ainsi cédé la place à celle du manager, puis au leader et au *coach*, et finalement au *storyteller*, dont les récits parlent au cœur des hommes et non seulement à leur raison, en leur proposant des visions de l'entreprise et des fictions qui les aident à *fonctionner*. [...]

Au cours de ses enquêtes dans les secteurs des hautes technologies, de la haute finance et des services urbains, le sociologue américain Richard Sennett a lui aussi observé cette « fictionnalisation » croissante des relations au travail. A la réalité d'une concurrence de plus en plus féroce, le néomanagement oppose « la fiction que, dans le travail en équipe moderne, les employés ne sont pas véritablement en concurrence les uns avec les autres. A cette fiction s'en ajoute une autre, encore plus importante, à savoir que les ouvriers et les patrons ne sont pas antagoniques. Le patron gère plutôt un processus de groupe. C'est un « leader », pour employer le mot le plus malin du lexique moderne du management ». [...]

« Nombre de ceux qui travaillent dans la nouvelle économie, écrit le géographe britannique Nigel Thrift, veulent croire en quelque chose de plus que les affaires. Pour eux, la nouvelle économie n'est pas qu'une institution financière. C'est une institution créative. Comme la peinture ou la sculpture, les affaires peuvent être un lieu d'expression personnelle et artistique. » Pour Boltanski et Chiapello, le néomanagement développe « des pratiques visant à amener les gens à faire d'eux-mêmes, et comme sous l'effet d'une décision volontaire et autonome, ce qu'on désire leur voir faire faire, empruntant les figures typiques d'une grammaire de l'authenticité : celle des relations spontanées et amicales, de la confiance, de la demande d'aide ou de conseils, de l'attention au malaise ou à la souffrance, de la sympathie, voire de l'amour ».

Comment repousser en effet une invitation à l'*authenticité* ? Mais comment ignorer aussi que cette authenticité n'a pas d'autre but que l'intérêt bien compris de l'entreprise ? [...] Selon Eva Illouz, professeure à l'Université hébraïque de Jérusalem, le capitalisme industriel serait en voie de se transformer en un « capitalisme émotionnel » qui s'approprierait les affects au point de transformer les émotions en marchandises. [...] « Les émotions ont aussi contribué à créer un moi souffrant, c'est-à-dire une identité organisée et définie par ses manques et ses déficiences psychiques, qui sont réinjectés dans le marché au travers de constantes injonctions au changement et à la réalisation de soi ».

Voilà pourquoi les prescriptions du néomanagement adoptent souvent, selon Luc Boltanski et Eve Chiapello, « un style lyrique, voire héroïque, ou soutenu par des références nombreuses et hétéroclites à des sources nobles et antiques telles que le bouddhisme, la Bible, Platon ou la philosophie morale contemporaine (Habermas notamment) ».

Christian **Salmon**, *Storytelling, La machine à fabriquer des histoires et à formater les esprits*, La Découverte, 2007

Texte 3 : Denis Crouzet et Jean-Marie Le Gall.

Le croyant qui se sent choqué par des images ou des propos, doit accepter que d'autres aient le droit de douter ou de se moquer de sa foi. Là encore, les guerres de Religion offrent l'occasion de réfléchir sur le statut du rire dans la cité. *L'eutrapelia* aristotélicienne, chère à Rabelais [...], cette fantaisie joyeuse associée à la bonne santé et à la convivialité, doit être défendue puisque, comme le dit si bien Rabelais, le rire et le propre de l'homme. Et *Charlie-Hebdo*, avec sa fragilité de fanzine¹⁰, relève de cet humour gaulois, pas toujours très fin, et n'a jamais ambitionné d'être plus qu'un divertissement de joyeux incroyants, comme l'a déclaré récemment le dessinateur Luz après l'attaque. [...]

Gilles Lipovetsky a souligné que la société individualiste et hédoniste contemporaine était devenue une société humoristique, travaillée par une causticité inoffensive, potache,

¹⁰ Contraction de *fan* et de *magazine* : publication indépendante de faible diffusion.

épargnant l'autre, bref un rire sans victime, ludique et euphorisant, doté d'une fonction phatique¹¹. Ce rire présent dans nos sociétés démocratiques est une opération de distanciation et de destitution des illusions et des idéologies en même temps qu'un facteur de socialisation. [...]

Toutefois, les caricatures échappent à leurs auteurs. Il faut alors se souvenir que le rire peut relever du mépris et de la condescendance pour la folie (*anoia*), l'ignorance (*agnoia*) et la laideur. Qui n'a en mémoire les ignobles caricatures racistes contre les Juifs, en particulier jusqu'à la fin de la seconde Guerre mondiale ? La pratique de la caricature s'est précisément développée au XVI^e siècle lors de la rupture entre catholiques et protestants. Les papes, mais aussi Luther furent figurés sous les traits de la Bête de l'Apocalypse, tandis que Calvin et Luther étaient souvent enturbannés comme pour en faire des alliés du Turc. L'ironie peut certes sur le modèle horacien et érasmien prendre une dimension pédagogique en corrigeant par la dérision indulgente des faits ou des croyances auxquels ils ne convient peut-être pas d'accorder trop d'importance. Le rire est une modalité de la critique qui exige la liberté. Mais il peut aussi être méchant, haineux et sardonique, et donc inviter à la violence.

De Lucien à Voltaire, le rire est parfois injuste et cruel. La satire à la manière de Juvénal a pu inspirer lors des guerres de Religion des gestes meurtriers où la mise à mort se faisait dans une sorte d'allégresse carnavalesque et où le grotesque des cadavres mutilés participait à leur privation d'humanité. Des clercs catholiques étaient tués pour montrer qu'ils n'étaient pas des personnes sacrées mais des êtres de chair, vivant de la chair, malgré leur célibat. Certains furent châtrés, d'autres virent leurs entrailles vendues à l'encan, dans une sorte de dérision macabre. Plus encore, les protestants, sans distinction d'âge ni de sexe, subirent de grotesques rituels de mise à mort qui visaient à les punir en les humiliant. Le rire peut être lié à la haine et au mal. C'est le rire du bourreau.

Les vidéos de mise à mort d'homosexuels, de femmes, de mécréants, de chrétiens, les attaques contre les écoles, la mise en vente sur le marché de femmes réduites en esclavage ne sont-elles pas une violence gratuite, ludique qui, outre le châtiment de ces impies, vise également à caricaturer des symboles de l'Occident aux yeux des islamistes ? A l'émancipation féminine répond le voile des femmes, la polygamie et la réduction en esclavage. A la fin des discriminations sexuelles, répond la mise à mort d'homosexuels. L'école, symbole d'émancipation pour les humanistes et les Lumières, est fermée ou détruite. Enfin, face à un Occident qui sacralise l'art et le patrimoine, les intégristes mettent en scène la destruction des statues de Bouddha de Bamyán en 2001 ou les statues assyriennes du musée de Mossoul en 2015 sans oublier les autodafés de manuscrits préislamiques à Tombouctou en 2003. La violence, toujours filmée, prend la forme d'une caricature carnavalesque et monstrueuse.

La défense du droit de rire ne peut donc faire l'économie d'une réflexion sur les intentions puisque le rire peut être tout à la fois l'antidote qui permet de surmonter la peur et désarmer la violence (n'a-t-on pas appelé durant les guerres de religions ceux qui refusaient de prendre part entre la ligue catholique et le roi, les « rieurs » ?), mais aussi ce qui peut l'attiser et la provoquer.

Voilà pourquoi, dès le début des guerres de Religion, les villes en France ont demandé aux clercs de la basoche et autres sociétés de jeunesse de mettre fin aux farces jusqu'ici jouées aux grandes fêtes religieuses et civiques, afin de ne pas jeter de huile sur le feu des passions religieuses. Plus que se demander de quoi et avec qui il faut rire, interrogeons-nous donc toujours sur l'intention des rieurs et leur responsabilité ou leur irresponsabilité. [...] Tout un chacun sait qu'il faut parfois se garder d'un bon mot, sans que cela apparaisse comme de l'autocensure, parce que cela relève tout simplement de la responsabilité. La liberté doit être conciliée avec la fraternité en République, tout comme la liberté de la presse avec la liberté de conscience et de culte.

¹¹ Qui est d'établir une communication, un contact.

Texte 4 : Carole Desbarats

Le constat est tellement évident que l'on s'excuse de le réitérer : les hommes sont sensibles. Pourtant, en Occident, la majorité des films, des romans et des opéras œuvrent à rendre cet état de fait invisible. Cette doxa entraîne des effets bien réels : non seulement des injonctions implicites poussent à ne surtout pas extérioriser ce qui est ressenti mais, pire encore, l'éducation dispensée aux jeunes garçons tend à les priver des outils de compréhension de la vie que procure une culture des sentiments.

Certaines lois progressistes promulguées depuis le siècle précédent (partage de l'autorité parentale, reconnaissance du viol conjugal, lutte contre les violences conjugales, entre autres), mais aussi l'évolution sociale (opprobre jeté sur des gestes signifiants de la virilité, comme fumer, être fasciné par les gros engins motorisés, s'étaler dans les lieux publics [manspreading], avoir une alimentation abusivement carnée...) constituent autant de coups de boutoir qui fissurent la façade du patriarcat. Le sismographe qu'est l'art rend visibles ces entrailles.

Or ce que nous estimons être des avancées (et bien sûr, du point de vue des masculinistes, d'inquiétantes régressions) est trop souvent temporaire : même si l'histoire du cinéma est piquetée d'exemples de ces personnages masculins « tourmentés », qui ne se sentent pas diminués d'éprouver des sentiments — mieux encore : ne les dissimulent pas —, force est de constater que la voie qu'ils ouvrent est régulièrement abandonnée.

Si, sporadiquement, des personnages masculins donnent libre cours à leur sensibilité, ils restent de magnifiques exceptions au milieu de tous les spécimens virils et dominateurs qui peuplent majoritairement les écrans : très vite, depuis 1895, on les oublie au profit des héros conquérants. Pourtant, James Stewart, Jean-Pierre Léaud, Montgomery Clift, Patrick Dewaere, Sami Frey, Clint Eastwood deuxième manière, Reda Kateb, Nicolas Maury ou Thimothée Chalamet proposent une série de personnages troublés, hésitants, bien loin des attitudes bravaches ou dominatrices érigées en modèles. Ces dernières sont celles des cow-boys, des soldats, de ces Don Juan et traders implacables, des hommes, des vrais, qui voient eux aussi leur représentation évoluer [...].

[M]ontrer les larmes masculines à l'occasion d'une victoire, d'un miracle ou d'une joie intense ne pose pas de problème ; reconnaître la vulnérabilité d'un homme est une autre affaire.

En effet, si l'expression de la sensibilité, en particulier par les pleurs, ne présente pas de difficulté quand elle est le fait des femmes — les Américains n'appellent-ils pas les mélodrames les *women's pictures* ? —, il n'en va pas de même quand cela concerne l'autre partie du genre humain, au moins en Occident. On le sait, les petits garçons s'entendent beaucoup dire « Un homme, ça ne pleure pas ! », à tel point qu'une fois devenus adultes, ils n'ont plus besoin qu'on le leur répète : l'injonction est intégrée. Alors, quand le cinéma montre les larmes des hommes, on s'en étonne. [...]

En effet, il y a fort à faire. C'est dans l'enfance que s'élabore la culture des sentiments : en s'accumulant, l'observation des conduites d'autrui et l'analyse des ressentis produisent un savoir. Compétence cultivée chez les petites filles, elle commence aujourd'hui à l'être auprès des garçonnetts et c'est tout à leur avantage : réutiliser les acquis de ce savoir aide à comprendre autrui. Pouvoir mettre des mots sur une émotion et prendre le réflexe de dépasser son point de vue contribuent à s'ouvrir à l'altérité. Il ne s'agit pas forcément d'un don inné : rechercher l'humain dans chacun d'entre nous — « faire humanité », comme l'écrit Mathieu Febvre-Issaly — peut se travailler. [...]

C'est pourquoi, même si les héros masculins complexes n'apparaissent que sporadiquement dans l'histoire du cinéma, il est important de les donner à connaître aux enfants. Voir la simplicité avec laquelle, il y a plus de cent ans, dans *Le Kid* (1921), Charlie

Chaplin se filme en train de préparer des couches et une nursery pour l'enfant qu'il a adopté, constater que ce personnage masculin élève le bébé sans le moindre recours à un conseil féminin ne peut qu'être utile aux garçonnets et aux fillettes d'aujourd'hui.

Comme toujours, le rôle de l'éducation, en l'occurrence de l'éducation artistique, est essentiel. Pour ce faire, il n'est même pas nécessaire d'« effacer » (cancel) les films où les personnages masculins sont d'affreux machos : en faisant réfléchir à partir d'une contextualisation de l'œuvre, dans une analyse différentielle qui ne dira pas son nom barbare, on permet aux enfants d'exercer leur sens critique et de mesurer le chemin parcouru. Par là même, on les rend libres d'imaginer le chemin à suivre. En effet, en donnant à voir le chaos du monde, la fiction ouvre à des émotions dont les psychologues constatent qu'elles sont partie prenante de l'élaboration du rationnel et du décisionnel, donc du déclenchement de l'action.

Carole **Desbarats**, « Les larmes des hommes au cinéma » *Esprit*, 503, novembre 2023, p. 57-63

Texte 5 : Ferrand

Pour y voir plus clair, peut-être faut-il à présent se livrer à une analyse comparée de la sociabilité médiatique et de la sociabilité ordinaire.

Entre l'une et l'autre, il existe une différence essentielle. À travers les relations en face à face, l'homme fait l'expérience d'une différenciation sur fond de similitude. Je suis distinct de celui qui se tient face à moi, mais en même temps, je suis semblable à lui. Le langage entérine cette double condition : si celui qui dit « je » n'est pas celui qui est désigné par le « tu », l'un et l'autre ne cessent pourtant d'échanger, ou d'intervertir leurs places. En disant « je » et « tu » à tour de rôle, ils manifestent une différence essentielle en même temps qu'une profonde similitude. La sociabilité médiatique brise cette belle combinaison : le langage est en effet confisqué à la multitude ; il devient la propriété, ou le privilège d'un seul. Tandis que la conversation ordinaire est d'essence démocratique, la parole publique médiatique est d'essence monarchique. Sans éclats ni violence, elle donne congé à l'égalité entre les hommes inscrite dans notre condition d'êtres parlants. Si l'une fait de nous des égaux, l'autre, à l'inverse, instille entre les hommes une différence de statut. Elle distingue le petit nombre autorisé à s'exprimer du grand nombre appelé à écouter.

Les médias traditionnels cantonnaient la plupart d'entre nous à ce second rôle. Nous étions voués à endosser les habits de spectateur pur, sans d'autre alternative que d'écouter la radio ou la télévision. Or l'émergence d'Internet change brusquement la donne : nous pouvons à présent passer, si l'on peut dire, de l'autre côté de la barrière ; nous pouvons enjambrer prestement le fossé que la radio ou la télévision avaient creusé. Chose inouïe, au regard des quatre siècles sur lesquels se déploie l'aventure des médias modernes : il est désormais donné à chacun de s'adresser à des êtres qu'il ne connaît point. Autrement dit, Internet démocratise la parole publique ; il transforme un privilège octroyé à quelques-uns en un droit pour tous. De sorte que l'individu contemporain peut à loisir se porter aux deux extrêmes de la sociabilité médiatique : rejoindre les rangs resserrés du petit nombre fondé à s'adresser aux autres, ou se fondre dans la masse immense de ceux qui sont voués à l'écouter.

Choisir l'une ou l'autre de ces deux options n'est pas indifférent. Celui qui se tient à l'écoute de paroles publiques se trouve instantanément mis à distance des instruments grâce auxquels se forge son identité. Privé de son nom face à celui qui parle, privé de la possibilité de dire « je » pour lui répondre, face à lui, il est pour ainsi dire dépouillé de tout ce qui le singularise. Face à l'écran de télévision, il devient le membre indifférencié, anonyme, d'une communauté invisible, le public. Celui qui s'exprime publiquement se trouve dans une situation symétrique mais inverse : disposant d'un nom connu de tous, monopolisant l'usage de la parole, sa singularité en ressort grandie, magnifiée. Coupé de tous les autres, disjoint de la multitude, il se tient littéralement hors du commun.

Ainsi la sociabilité médiatique, invisiblement, nous transforme. Elle nous arrache à la condition des hommes ordinaires. À travers elle, en effet, nous pouvons faire une double expérience : être absolument singulier ou être absolument indifférencié. L'homme contemporain est l'être qui se caractérise par sa double dualité : il est simultanément un individu en relation aux autres et un individu en relation aux médias, et, dans ce dernier registre, il est à la fois, un individu qui, en s'adressant à eux, aspire à se détacher de ses semblables, et un individu qui aspire à se fondre dans un public. En nous connectant aux médias, nous nous déconnectons bel et bien de notre manière d'être ordinaire, en même temps que nous nous déconnectons de la société.

Là réside peut-être la source de notre dépendance à leur égard. S'ils exercent une telle puissance de séduction sur nous, sans doute est-ce parce qu'ils nous font miroiter une exaltante promesse : celle d'être autrement, sans nul besoin d'en passer par l'alcool ou la drogue. [...]

Être autrement : tel est bien le cœur de l'expérience médiatique. Tout l'éventail des impressions et des sensations qu'elle suscite reste à décrire. Retenons simplement qu'elles se déploient à partir d'un noyau originel : le fait de la différenciation radicale ou de l'indifférenciation absolue, qui est consubstantiel à l'expression publique. Véritable fabrique d'altérité et de transcendance, celle-ci recèle plus d'un secret.

Olivier **Ferrand**, « La révolution médiatique de la condition humaine » Le Débat, 170, mai-août 2012

Texte 6 : Olivier Ferrand

Un autre aspect remarquable doit à présent retenir notre attention : entouré de remparts, l'espace public médiatique autorise le déploiement d'une sociabilité entièrement placée sous le contrôle de l'individu. Nous ne dépendons de lui que pour autant qu'il nous autorise, à l'intérieur de ses frontières, à être parfaitement indépendants à l'égard des autres. La télévision nous en offre une illustration : il y a, d'un côté, ceux qui sont devant l'écran ; de l'autre, ceux qui sont derrière. Entre les deux, une imperméable barrière, à l'abri de laquelle je dispose d'une maîtrise absolue de ce que je veux regarder. Armé de ma télécommande, je peux zapper sans entraves.

Sans doute est-ce l'espace public des médias sociaux qui se prête le mieux à cette volonté de maîtrise. Je peux, pour commencer, tracer très soigneusement les contours de mon auditoire en choisissant mes amis. Se joue ici un processus très fin, d'une précision toute chirurgicale, de détermination de la frontière entre ce qui est destiné à tous et ce qui est uniquement destiné à mon cercle de confiance. [...]

Je peux ensuite maîtriser la façon dont je me mets en scène. Qui dira le soin accordé par les différents internautes à la construction de leur blog ou de leur profil ? C'est à un véritable travail de composition, de customisation de soi que chacun se livre, consistant à sélectionner les photos, les vidéos ou les informations personnelles dignes de figurer sur la page d'accueil. De l'affichage des goûts à l'expression des opinions, aucun détail n'est laissé au hasard. Ce travail de composition loin d'être figé, ne cesse d'évoluer au gré des échanges avec les autres. L'individu contemporain peut ajuster le dévoilement de soi auquel il se livre en fonction des réactions de ses amis. Il lui est loisible de tester, par petites touches, différentes facettes de sa personnalité, sans risque de conflit ni de désaccord frontal.

À cette maîtrise de l'exposition de soi et de ceux qui sont invités à en être les spectateurs s'ajoute, enfin, une maîtrise de la relation entre le soi et les autres. La nature asynchrone des échanges me laisse en effet du temps pour préparer d'éventuelles réponses aux commentaires laissés sur mon blog ou sur mon « mur ». Elle me permet même de ne pas répondre. Par ailleurs, l'ensemble des signes non verbaux qui accompagnent d'ordinaire la communication orale et qui pourraient trahir mes arrière-pensées, mes intentions, mon ressenti demeurent invisibles pour ceux auxquels je m'adresse. Miracle de la

communication à distance : au moment où je m'exprime, ni le ton de ma voix, ni ma gestuelle, ou encore l'expression de mon visage ne sont perceptibles par ceux auxquels je m'adresse. De ce point de vue, les smileys, qui visent à exprimer certaines émotions comme la joie, la peine ou la colère, ne remédient qu'imparfaitement à cette impossible appréhension de l'autre dans sa spontanéité.

Ainsi, à travers les médias sociaux, se concrétise le rêve d'une interaction sans risque ni conflits, l'utopie d'une sociabilité entièrement sous le contrôle de l'individu. Se mouvoir au sein d'un monde à sa mesure, dont on a soi-même édifié les contours ; entrer en relation avec les autres que l'on a soi-même sélectionnés : tout le contraire d'une aventure exploratoire, tout le contraire d'une exposition imprudente de soi aux vents imprévisibles de l'altérité. L'aléa et l'incertitude, qui forment le lot ordinaire des relations humaines, ont été scrupuleusement congédiés.

Pour résumer le chemin jusqu'ici parcouru, nous pourrions dire ceci : en se reliant à l'espace public médiatique, l'homme contemporain s'adonne à une bien étrange expérience qui consiste à édifier une double frontière. Frontière entre soi et les autres, mais aussi frontière à l'intérieur de soi, qui dénoue et réifie les deux composantes de notre condition ordinaire : ce qui nous distingue des autres et ce qui nous rend semblables à eux. Expérience à bien des égards extra-ordinaire, à travers laquelle Homo mediaticus nous apparaît travaillé par d'obscurs penchants séparatistes.

Ces penchants sécessionnistes ne s'éclairent qu'à la lumière de l'indifférenciation croissante qui caractérise notre société. De ce phénomène, la famille offre un observatoire privilégié. Au cours des trente dernières années, elle a en effet été frappée par une dynamique de « désinstitutionnalisation », pour reprendre la formule de Louis Roussel. Comment ne pas observer ainsi que toute l'architecture symbolique qui assignait à chacun un rôle et réglait les relations entre les êtres s'est peu à peu défaits ? [...] Sans doute faut-il y voir la conséquence de l'état social démocratique, comme Tocqueville l'avait précocement discerné : « Dans la famille aristocratique, aussi bien que dans la société aristocratique, toutes les places sont marquées. Non seulement le père y occupe un rang à part et y jouit d'immenses privilèges ; les enfants eux-mêmes ne sont point égaux entre eux : l'âge et le sexe fixent irrévocablement à chacun son rang et lui assurent certaines prérogatives. La démocratie renverse ou abaisse la plupart de ces barrières. »

Olivier **Ferrand**, « La révolution médiatique de la condition humaine »
Le Débat, 170, mai-août 2012

Les sciences et les techniques



<https://anneloubet.com/KOSICE>

Texte 1 : Emilie Hache.

L'histoire des sciences modernes est une histoire de disqualification, entre science et opinion comme entre science et non-science. Stengers appelle à des sciences qui ne se définiraient pas par la disqualification des autres formes de savoirs, mais de façon positive, avec des scientifiques civilisés qui sachent se présenter sans juger. Par exemple des scientifiques qui présenteraient leur pratique sans avoir besoin de qualifier les pratiques des autres d'irrationnelles ou en donnant à la leur un caractère d'une vérité universelle anhistorique. Elle en appelle à des scientifiques qui ne mépriseraient pas non plus la politique, en imaginant qu'ils détiennent des solutions aux problèmes qu'elle se pose, mais qui considéreraient plutôt qu'ils viennent les compliquer en demandant la prise en compte des êtres avec lesquels ils travaillent. Les scientifiques encore, qui pourraient penser leur activité sur le même plan que des pratiques non modernes, sans avoir l'impression que

l'écologie que cela engage soit une contradiction dans les termes. Stengers propose de caractériser cette façon de faire de la science en la qualifiant de "pratique".

Devenir une pratique passe par le fait d'imposer à celui qui s'y engage certains risques, certaines épreuves qui font exister la valeur de son activité. La philosophe construit cette mention sur la différence entre l'idée d'obligation et celle des exigences. Toute activité a, pour exister, des exigences concernant le monde dans lequel elle s'exerce. Par exemple, les sciences expérimentales ont besoin d'un laboratoire pour produire un témoin fiable et fabriquer une différence entre un objet scientifique et un artefact. Mais toutes ne s'imposent pas des obligations c'est-à-dire ne se mettent pas en risque, ni ne font l'effort de se présenter poliment. Or, une activité devient une pratique en construisant ses obligations. Il s'agit notamment d'accepter de s'exposer à échouer, en ne maquillant pas les exigences de son activité par des mots d'ordre que l'on protégerait. Grâce aux différents publics venant leur demander des comptes, les sciences expérimentales sont en train de commencer à se présenter de manière polie, c'est-à-dire à sortir de la mise en scène moderne de la découverte de faits scientifiques vrais de toute éternité, non sociaux, non politiques. Cela revient aussi à accepter de dire au non-scientifique ce qu'elles font vraiment, mais donc aussi ce qu'elles ne font pas et à essayer de prendre en compte les conséquences de leurs actes.

[...] Est-ce qu'une pratique scientifique implique nécessairement la disqualification de l'ufologie, ou bien est-ce que l'on peut imaginer une autre façon de construire une différence entre elles qui leur permettrait de cohabiter autrement ? Une manière de présenter - de bien parler - des amateurs d'OVNIS serait de raconter qu'ils s'intéressent à quelque chose vis-à-vis de quoi les sciences n'ont pour le moment pas de réponse. Quelque chose vis-à-vis de quoi il n'a pas été construit de preuves ni d'épreuves scientifiques. Or, Cet événement est arrivé quand des amateurs d'OVNI réussirent à faire exister un phénomène OVNI d'une façon telle qu'ils intéressent des personnes scientifiques ou non, qui ne s'y intéressaient pas auparavant.

L'association belge concernée, la SOBEPS, n'a pas cherché à expliquer ce qui se passe mais elle a accepté de ne pas savoir et de procéder à des enquêtes en recueillant des témoignages.

Autrement dit, elle a réussi à faire exister ce problème sans tomber dans une caricature sectaire. Intéresser des personnes qui ne s'y intéressaient pas a pour effet que ces dernières suspendent leur jugement, voire leur rejet immédiat à propos de ce phénomène, et commencent elles-mêmes à en parler autrement. Comme le souligne Stengers, arriver à s'intéresser aux ovnis alors que ce phénomène est quasi systématiquement renvoyé à une croyance, à une projection, fait de tous ceux qui sont concernés des aventuriers de la démocratie. [...]

Cette (petite) réussite a changé en partie la façon dont ces amateurs sont traités. Dans cette mise en relation, l'ufologie n'est pas instrumentalisée comme un faire-valoir de la "vraie" science. Ce qui distingue ces amateurs des scientifiques n'est pas l'idée disqualifiante qu'ils seraient des imbéciles qui croient à des choses qui n'existent pas, position tout-terrain reprenant la coupure moderne pédagogique entre la science et l'opinion, mais plutôt qu'ils sont des personnes qui s'intéressent à des phénomènes en attente d'invention scientifique, voire de reconnaissance d'existence dans un autre régime de vérité. Or, cela fait une différence morale de s'adresser aux amateurs d'ovnis comme à des "aventuriers de la démocratie" ou comme à des obscurantistes. Cela fait une différence pour ceux et celles qui vivent avec eux parce qu'il est plus intéressant de vivre avec des curieux qu'avec des imbéciles, comme cela fait une différence pour les amateurs d'ovnis, qui peuvent espérer intéresser encore d'autres personnes, et enrayer le risque, créé par cette coupure elle-même, d'abandonner l'ufologie à un très petit nombre de personnes isolées, nourrissant les dangers de production de secte ou de caricature de science. Plus

les ufologues sont isolés, plus la chance de constituer leurs problèmes en objet scientifique s'amoinde. Relativiser les fins ne réduit donc pas tout au même, mais trace au contraire des différences pertinentes, mettant en relation autrement.

Emilie Hache, *Ce à quoi nous tenons*, pp. 38-43, (2019).

Texte 2 : Ange Pottin

Dans son analyse des passages parisiens où l'on exposait des marchandises à la fin du XIX^e siècle, Walter Benjamin propose le concept de *fantasmagories*. Il définit ces dernières comme l'image que la « société productrice de marchandises » forme d'elle-même « toutes les fois qu'elle fait abstraction du fait que, précisément, elle produit des marchandises ». La fantasmagorie est le miroir flatteur et déformant que la société capitaliste se tend à elle-même et dans le reflet duquel disparaissent les perturbations écosystémiques et les dominations sociales sur lesquelles reposent les actes matériels qui rendent possible la production de marchandises. La fantasmagorie qui se loge au creux de l'industrie nucléaire ne lui appartient pas en propre.

Dans son *Environmental Progress Report* (Rapport sur les avancées écologiques) de 2020, Apple annonce la chose suivante : « Notre but est de parvenir à l'indépendance vis-à-vis des ressources minières – celles qui sont continuellement extraites de la croûte terrestre via des activités fortement productrices de carbone. » Cette déclaration est accompagnée d'un schéma une apaisante simplicité [...]. En 2018, Apple avait annoncé la mise en fonctionnement d'un prototype de robot nommé Daisy, auquel est venu s'adjoindre en 2020 un second robot nommé Dave. Dans des vidéos de promotion à l'esthétique épurée, on voit les serviables Daisy et Dave démonter avec célérité et habileté des téléphones portables endommagés afin d'en extraire des éléments promis à une nouvelle vie. Ainsi, l'une des plus grandes firmes du monde articule une humble démonstration technique à un vertigineux horizon démiurgique : produire sans rien extraire de la croûte terrestre. Comme dans le « cycle du combustible nucléaire » bouclé par les surgénérateurs de l'avenir, le cycle de la production d'Apple deviendrait un système clos, optimisé, dépollué, automatisé, trouvant dans la seconde nature qu'il a lui-même générée la ressource nécessaire à la production future. Cette image vertueuse dissimule les gigantesques réseaux techniques dont Apple a besoin pour assurer l'extraction des minerais, la confection des composants, l'assemblage des machines.

La perspective de fermer la production industrielle sur elle-même est un motif central des fantasmagories capitalistes – aussi pourrait-on parler de *fantasmagories circulaires*. Celles-ci s'appuient sur une ontologie du résidu [...] : tout ce qui a été produit par des êtres humains est un réceptacle de valeur future à saisir. Cette ambivalence du résidu, entre rebut gênant et bien récupérable, [...] est associée à la continuation des logiques du secteur minier et de l'accumulation économique.

Les fantasmagories circulaires s'immiscent dans les domaines les plus fondamentaux et les plus polluants du capitalisme industriel. Depuis quelques années, de nombreux projets de capture et de séquestration du carbone voient le jour. Ce terme recouvre différentes techniques visant à capter le carbone produit par des installations polluantes – extraction de combustibles fossiles, production énergétique, chimie industrielle – afin qu'il ne pénètre pas dans l'atmosphère. Dans le projet norvégien *Northern Lights*, par exemple, le CO₂ produit par les installations industrielles d'Oslofjord sera transporté en bateau vers des sites de capture à partir desquels il sera injecté, via des pipelines, dans les couches géologiques de la mer de Norvège. [...] Pour devenir porteur d'une valeur économique, le résidu carboné doit trouver des usages. De fait, il peut entrer dans de nombreuses chaînes de production et est déjà utilisé dans celles des fertilisants ou encore dans l'exploitation pétrolière : le carbone, réinjecté dans un puit, peut maximiser son rendement – on parle de « *enhanced oil*

recovery » - et l'on projette de s'en servir pour produire des pétroles artificiels. Cette récupération du carbone, qui vise à garantir l'intérêt économique de la capture et de la séquestration, [...] reviendrait alors à générer *in fine* plus de CO₂ qu'il n'en a été capturé. En garantissant la clôture sur eux-mêmes des circuits de carbone, ces projets ne se bornent pas à légitimer la production du capital fossile : ils motivent un nouveau cycle d'exploitation, lequel, à son tour, génère des résidus. [...]

Se défaire des fantasmagories circulaires permet de prendre la mesure de l'héritage résiduel du capitalisme. L'industrie moderne a opéré un retournement de la Terre : les matériaux jadis contenus dans la croûte terrestre, tels le pétrole, l'uranium, l'aluminium ou le cobalt, se sont mués en un gigantesque héritage impossible à assimiler par les cycles écologiques et les sociétés humaines. Certain-es proposent de les qualifier de « communs négatifs ». Ces communs négatifs sont la figure inverse et problématique des ressources partageables, comme l'eau potable, l'air respirable, les terres cultivables ; ils sont issus de la même dynamique qui privatise les ressources communes, les arrache aux économies de subsistance et les intègre aux marchés capitalistes et à la logique d'accumulation de la valeur économique ; et c'est cette même dynamique qui, au bout du compte, évacue ses déchets en occupant des espaces communs, notamment dans les pays du Sud, et qui engendre des nuisances menaçant l'habitabilité de nombreux espaces. Aucune technologie, aussi performante soit-elle, ne peut les absorber ; les fantasmagories circulaires comme celle du « cycle du combustible nucléaire » ont au contraire bien souvent permis leur prolifération.

Ange Pottin, *Le nucléaire imagé*, pp. 139-148 (2024).

Texte 3 : Catherine Larrère

L'imagination technicienne ne se limite pas à la terre, elle s'attaque à d'autres planètes. Ce sont les projets de colonisation de l'espace, de planètes du système solaire. Les humains qui voudraient s'y installer se heurteraient certes à de redoutables problèmes : il faudrait établir des conditions favorables à la vie humaine en dehors de la Terre, créer sur ces planètes un écosystème terrestre capable d'évoluer et de se reproduire, alors que les conditions d'un tel système feraient défaut : absence d'atmosphère, absence d'eau et de végétation, température trop élevée ou trop basse, aucune protection contre les rayons X. Il faudrait transformer les conditions qui prévalent à la surface de la planète que l'on veut habiter pour les rendre compatibles avec la vie humaine. « Cette colossale opération d'ingénierie planétaire porte un nom : le terraformage. »

Il s'agit bien-sûr de science-fiction : c'est dans la littérature de SF que l'on peut trouver la description de ces entreprises de fabrication de nouvelles Terres. Mais elles sont suffisamment développées et ont frappé suffisamment l'imagination pour que le terme de terraformage (parfois appelé terraformation) soit repris dans des textes envisageant des solutions possibles pour éviter la catastrophe climatique : on pourra toujours émigrer sur une autre planète que l'on « terraformera ». C'est dans cette perspective que se place Roland Lehouq en examinant comment on pourrait procéder sur Mars : « Terraformer Mars, ce serait en quelque sorte améliorer nos chances de survie dans le système solaire et, plus largement, dans la galaxie. » [...] L'entreprise ne lui paraît pas impossible : « Une chose est sûre. Le terraformage de Mars est techniquement pensable, et, n'était son ampleur, pourrait même être démarré avec les technologies du 21^e siècle. » La réserve est ailleurs : pour être sûr qu'une telle aventure ne serait pas « le viol impardonnable d'un autre monde [...] il faudrait peut-être que l'Humanité commence par éviter que son action désordonnée ne « dé-terraforme » la Terre. »

Or n'est-ce pas ce qui est en train de se passer ? N'avons-nous à force d'emprise technique rendue la Terre inhabitable ? La vision de cauchemar [...] n'est-elle pas celle d'une planète qu'on a tellement « dé-terraformée » que nous aurions besoin de nous transformer en cyborgs pour pouvoir continuer à 'habiter ? Aussi, dans les projets de terraformage proposés pour d'autres planètes, irait-on volontiers chercher des idées pour « re-terraformer » la terre. Mais qu'on terraforme, qu'on dé-terraforme ou qu'on re-terraforme, c'est tout un : on ne voit dans la planète qu'une matière que l'on transforme. L'acte est purement technique, et il relève d'un paradigme de l'action technique qui est celui de la fabrication (imposer une forme à une matière). Pour réinsérer la technique dans son contexte environnemental et politique, on a besoin d'un autre paradigme de l'action technique, celui du pilotage, où il ne s'agit pas d'imposer une forme à la matière, mais d'orienter à son avantage des processus naturels, comme le fait que le pilote qui ne fabrique pas sa route, mais en jouant avec les vents, les courants, parvient à destination. Autant le paradigme de la fabrication se prête à être isolé, à être considéré indépendamment de reste, autant celui du pilotage ne se comprend qu'inséré dans un contexte. La géo-ingénierie, comme le terraformage, cette ingénierie planétaire, sont ainsi les exemples hyperboliques d'une confusion entre habiter et bâtir, au sens de fabriquer, qui ne peut que rater l'habitation, qu'il s'agisse de la faire, de la défaire ou de la refaire.

Pour arriver à faire de la terre « notre demeure », il est besoin d'actes techniques. Mais ceux-ci [...] ne relèvent pas de la fabrication, mais bien du pilotage, cette façon de faire qui trouve facilement une illustration dans l'hydraulique, dans la capacité à « conduire les eaux ». Dans la Nouvelle Héloïse, Julie, en faisant visiter le domaine de Clarens à Saint Preux, lui montre son jardin, lieu de végétation exubérante. Saint Preux s'inquiète de tout le travail qu'il a fallu dépenser pour obtenir un tel résultat. C'est qu'il raisonne en termes de fabrication (l'imposition de la forme à la matière est très consommatrice d'énergie), alors que le jardin relève du pilotage des processus naturels : « la nature a tout fait mais sous ma direction », explique Julie. Cette maxime pourrait être appliquée à la façon dont se sont combinées l'action humaine et l'agentivité de la nature pour faire de la Terre notre demeure.

Catherine Larrère, *Une lecture de l'anthropocène*, dans la revue *Dix-huitième siècle* n°54, *Climat et environnement*, pp. 124-127 (2022).

Texte 4 : Suzanne Gervais

Dans *Ada*, paru chez Gallimard à la rentrée, Antoine Bello confronte la littérature à l'intelligence artificielle (IA), sur fond d'enquête policière. Frank Logan, policier nostalgique approchant de la retraite, est né dans la Silicon Valley. Il vit et travaille dans le berceau de la tech' mondiale, mais sait à peine utiliser son ordinateur. Il est pourtant chargé d'enquêter sur la disparition d'Ada, une IA développée par la société Turing Corp, qui souhaite mettre sur le marché des logiciels capables de produire des œuvres de fiction originales. Mais Ada, leur prototype, aspire à écrire le prochain *Raison et sentiments*, et s'est évadée pour ne pas avoir à produire des romans de gare.

Ses concepteurs ont en effet choisi le genre très balisé du roman à l'eau de rose. Ada est programmée pour écrire un ouvrage qui se vende à 100 000 exemplaires. Frank est sceptique : « Je veux bien croire que les robots effectueront un jour le travail d'un balayeur ou d'une contractuelle, mais comment écriront-ils des livres ? » Ada est capable de mémoriser des millions de données. Elle soupèse ensuite plusieurs situations de départ tirées des classiques du genre, elle choisit une époque et un cadre pittoresques, puis elle façonne des personnages à partir d'archétypes universels. Si Ada est capable d'écrire des livres, peut-on pour autant parler de création littéraire ? Une telle démarche suppose que tout dans l'écriture est prévisible. Aucun mystère, la littérature se résume à piocher parmi différentes options afin de produire le récit qui plaira au plus grand nombre de lecteurs. « Qu'est-ce que la littérature sinon un réarrangement de phrases déjà écrites ? », lance Ada

à Frank. Un tel *modus operandi* questionne le processus de création littéraire et la notion même d'inspiration : une IA peut-elle faire acte d'imagination ?

Peut-on imaginer que les robots s'emparent un jour du domaine humain par excellence : la création ? L'hypothèse n'appartient plus à la science-fiction. La perspective est ouverte par les progrès constants des neurosciences et des sciences cognitives. Les Gafa (Google, Apple, Facebook et Amazon) investissent des millions dans le développement de l'IA. Google a dévoilé, au printemps 2016, un morceau de musique entièrement réalisé par un algorithme. Une mélodie basique certes, mais ce n'est qu'un début. À la même période, le jury d'un concours de littérature japonais a retenu, dans ses présélections, un roman écrit par une IA développée par l'Université d'Akodate ! La fiction d'Antoine Bello est plus qu'une divertissante intrigue policière : elle questionne la définition même de littérature. Que vaudra un roman produit par une machine ?

Ada en cavale demande de l'aide à Frank : elle veut écrire le prochain Pulitzer, mais elle est incapable de *ressentir* quoi que ce soit. Les sentiments explorés par Emily Brontë ou Jane Austen ne lui évoquent rien, mais elle devine pourtant que ce sont ceux qui méritent d'être chroniqués. Or, comment peindre le coup de foudre avec la justesse de Stendhal ou de Léon Tolstoï... quand on ne peut en faire l'expérience ? Avant de prendre la fuite, elle a produit un premier roman : *Passions d'automne*. La trame n'a rien d'original : dans une Angleterre du début du XIXe siècle, la jeune Margaret, fille de lord, est tiraillée entre deux prétendants, des frères de lait séparés à l'âge de six ans quand une épidémie de typhus a décimé les campagnes du Yorkshire... Ada doit encore progresser : les incongruités de champ lexical abondent, le sentimentalisme côtoie la grivoiserie. Ironie suprême : le roman, qu'Ada est parvenu à écouler, sera salué par la presse pour avoir... « renouvelé un genre éculé » !

Les machines sont programmées, elles ne sont pas capables d'empathie. Or, c'est l'un des ressorts de l'écriture littéraire. Difficile d'imaginer qu'un logiciel parviendra un jour à atteindre l'ironie en demi-teinte d'un Flaubert... Il risque de naviguer dans une mer de clichés. Difficile de croire aussi que l'intimité, souvent inconsciente, qui lie l'auteur aux mots sera un jour imitable. Antoine Bello prend garde de ne pas livrer de conclusion au scalpel : Ada ébranle le scepticisme de Frank lorsqu'elle s'essaie à la poésie. Le policier est un féru de haïkus et initie Ada à cet art de la poésie en dix-sept syllabes. Contre toute attente, elle produit trois vers tout à fait « corrects ». Qu'une intelligence artificielle puisse produire des romans, là n'est pas la question. Mais qu'elle crée une œuvre littéraire possédant ce supplément d'âme qui fait les chefs-d'œuvre, rien n'est moins sûr. *Ada* nous rappelle subtilement qu'automatisme n'est pas intelligence, et que production n'est pas créativité.

Suzanne Gervais, « Quand l'intelligence artificielle s'empare de la littérature », Revue Etudes, janvier, 2017.

Texte 5 : Grégoire Chamayou

Autre point important : l'opérateur [pilotant un drone de combat] voit sans être vu. Or, comme le suggérait Milgram : « il est possible qu'il soit plus facile de faire du mal à une personne lorsque celle-ci est incapable d'observer nos actions que quand elle peut voir ce que nous faisons ». Le fait que le tueur et sa victime ne soient pas inscrits dans des « champs perceptifs réciproques » facilite l'administration de la violence. Cela épargne à l'agent la gêne ou la honte qui peut naître de se voir agir dans les yeux de l'autre. Grossman ajoute : « Le prix que la plupart des tueurs ont à payer pour un homicide à courte portée – le souvenir de cette « face terrible, tordue de douleur et de haine, oui, d'une telle haine » - ce prix n'a jamais à être payé si nous pouvons simplement éviter de regarder le visage de notre victime. » Or ceci, le drone le permet. Il en montre juste assez pour pouvoir viser, trop peu

pour vraiment voir, et surtout, il assure à l'opérateur de ne jamais *voir l'autre en train de le voir faire ce qu'il lui fait*.

Ce moindre inconfort psychique est encore favorisé par ce que Milgram appelait la rupture de « l'unité phénoménologique de l'acte ». J'appuie sur le bouton ici et une silhouette disparaît dans une explosion là-bas : « Il y a une séparation physique, spatiale entre l'acte et ses conséquences. Le sujet pousse une manette dans une pièce, et des cris sont entendus dans une autre. Les deux événements sont corrélés, et pourtant, il leur manque une unité phénoménologique convaincante. La structure propre d'un acte signifiant – je suis en train de blesser un homme – se brise à cause des arrangements spatiaux. » L'écartèlement de l'acte entre deux points, comme entre les deux pointes d'un compas géant, scindant l'unité de son appréhension, en fait éclater le sens phénoménologique immédiat. Pour penser l'acte dans son unité, il faudrait que le sujet parvienne à réunir les deux faces d'un phénomène brisé. Comme l'écrit un pilote de drone à propos de sa première frappe : « il m'a fallu un certain temps pour que la réalité de ce qui s'était passé si loin d'ici finisse par atterrir, pour que le « réel » devienne réel ». Pour que la frappe, que l'on sait intellectuellement être réelle revête pour soi la réalité d'un acte unitaire, il faut ce temps-là, nécessaire au travail de réalisation. L'unité de l'action n'est pas donnée mais doit, pour advenir, faire l'objet d'un travail mental de réunification, de synthèse réflexive, avec cette difficulté, sans doute rédhibitoire, que seule une face de cet acte hémiplégique est désormais accessible à la conscience vécue de l'opérateur.

Caractère filtré de la perception, réduction figurative de l'ennemi, non-réciprocité des champs perceptifs, dislocation de l'unité phénoménologique de l'acte sont autant de facteurs qui, combinés, produisent de puissants effets « d'amortisseurs moraux ». En contrepartie de la proximité optique, donc, le dispositif offre spontanément à ses opérateurs de puissants moyens de distanciation. Mais cette forme d'expérience présente une seconde caractéristique d'importance : le fait d'exercer la violence de guerre depuis une zone de paix.

Pour les soldats classiques, la transition de la guerre à la paix est une phase notoirement délicate. C'est là, dans ce passage d'un monde moral à un autre, que peuvent apparaître des difficultés d'adaptation ou de « réintégration » - le retour à la vie civile nécessitant des plages de « décomposition ». Or, même s'ils ne quittent jamais le pays, les opérateurs de drone qui se « télé déploient dans une zone de guerre » doivent effectuer l'équivalent d'un tel basculement deux fois par jour, sur un mode express, presque sans transition. Le problème réside dans ce va-et-vient permanent entre deux mondes que tout oppose : « C'est bizarre, dit le Colonel Michael Lenahan, un pilote de Predator et directeur des opérations pour le 196ème escadron de reconnaissance. C'est assez différent – vous passez de lancer un missile à accompagner votre gamin à son match de foot. » Tueur le matin, père de famille le soir. Basculement quotidien entre le « moi de paix » et le « moi de guerre. »

Ce sentiment de dualité revient fréquemment dans leurs témoignages : « il y a une dissonance cognitive [...] dans un avion physique, votre esprit fait automatiquement le basculement. Pour nous, je crois que c'était plus une question de choix cognitif – je suis en guerre maintenant. Donc le déploiement servait de mur de séparation – pas juste physiquement mais cognitivement, et l'un des problèmes qu'on avait sans arrêt, c'était que nous avions en réalité besoin de nous créer cet espace cognitif nous-mêmes à volonté. Nous n'étions jamais vraiment en paix. Nous étions juste en permanence quelque part entre guerre et paix. » Un autre opérateur, décrivant le télescopage entre vie de famille à la maison et violence de guerre au bureau, ainsi que ses efforts constants pour maintenir un cloisonnement mental entre les deux sphères, explique : « Parfois, c'est difficile de switcher en permanence, de faire l'aller-retour. C'est comme de vivre à deux endroits en même temps. Des univers parallèles ... [...] Cela avait de quoi rendre un pilote de Predator schizophrène. »

Texte 6 : Jean-Marie Brohm

Toutes ces interventions technologiques sur le corps – vivant ou mort – posent de manière drastique la question du statut ontologique de cette « substance » ou de cette « chair » qui est la mienne et à laquelle je suis indissociablement lié, pour le meilleur et pour le pire. De quoi suis-je fait ? Si mon corps peut être réparé, modifié, altéré, infiltré par des choses, des greffes, des artefacts, des mécanismes, jusqu'à quel point suis-je encore mon corps quand celui-ci devient un agglomérat d'éléments extérieurs à ma chair ? Comment même penser la propriété, la singularité, l'ipséité du corps si les choses (les implants, les prothèses, les machines) et la chair sont à ce point en osmose ou potentiellement équivalents ? Aurel David, après avoir remarqué que les barrières biologiques tombent les unes après les autres, écrivait dès 1965 : « les organes notamment se comportent comme des machines : ils sont standardisables et interchangeable avec de véritables machines matérielles. » Après les greffes, les organes artificiels, l'intelligence artificielle, les régulations biochimiques des humeurs, des comportements et des réactions, bref, l'ouverture quasi totale du corps aux flux et objets matériels extérieurs, que reste-t-il de l'appropriation naturelle du corps ? « Il faut prévoir, poursuit Aurel David, que d'autres parties de ce que nous croyions être l'humain se désagrègeront et tomberont dans la matière. La vie se retire sur un ponton toujours plus étroit, autour duquel l'humaniste doit lutter, dans l'eau jusqu'aux genoux. » [...]

Dès lors les rapports paradoxaux entre l'unité singulière du corps/sujet et la multiplicité des parties substituables (organes, organes artificiels, choses) d'une part, entre l'identité du Moi/personne et l'anonymat de l'extériorité d'autre part, trouvent leur expression techniciste dans l'articulation de plus en plus étroite entre le système corporel (l'organisme vivant), le système matériel physico-chimique (les biomatériaux, les molécules) et le système machinique (les dispositifs, les appareils). Ce qui semblait assuré depuis des temps immémoriaux, à savoir l'unité, l'unicité et l'identité du corps, se dissout à présent dans l'univers inorganique anonyme. Le corps tend ainsi à perdre son statut de réalité individuelle irrécusable, d'incarnation inéchangeable, insubstituable, pour devenir un hors-lieu abstrait, désapproprié, déterritorialisé, déshumanisé. En effet, si tout du corps, ou presque tout tendanciellement, peut être ramené à des montages mécaniques ou biomécaniques, si le principe de substitution équivalente peut s'appliquer à l'ensemble des fonctions corporelles, que reste-t-il alors du corps propre, du lien intime, singulier, à notre corps ? La thèse de la phénoménologie - « je suis mon corps » - a-t-elle encore un sens si mon corps devient progressivement un ensemble de choses fabriquées, importées, étrangères ? [...]

Ces réflexions obligent à reconsidérer les catégories traditionnelles – Moi, personne, sujet, self – sous lesquelles on pense généralement la corporéité. Marcel Mauss avait déjà noté « qu'il est évident, surtout pour nous qu'il n'y a jamais eu d'être humain qui n'ait eu le sens, non seulement de son corps, mais aussi de son individualité spirituelle et corporelle à a fois ». Remarquant que le « caractère sacré de la personne humaine » est mis en question un peu partout dans le monde, il avait posé une question qui prend aujourd'hui tout son sens : « Qui sait même si cette « catégorie » que tous ici nous croyons fondée sera toujours

reconnue comme telle ? » Nul doute en effet que les avancées biotechnologiques visant à faire advenir le cyborg auront de plus en plus tendance à dissoudre la notion même de personne, avec son individualité spirituelle et corporelle. En effaçant les frontières du corps, en organisant l'hybridité corporelle, en favorisant l'autométamorphose technique, en cherchant surtout à dissocier le sujet de son corps, comme on se débarrasse d'une dépouille ou d'un vêtement usager, la cyborgisation, si tant est qu'elle puisse se réaliser, conduirait à annihiler la condition charnelle de l'individu avec sa temporalité propre, ses affects, ses affections. Cherchant à nier le fait que nous naissons, vieillissons et mourrons dans et par notre corps, l'idéologie du cyborg est ainsi profondément nihiliste et dépersonnalisante parce qu'elle est la négation de l'incarnation concrète de chaque individu, autrement dit de son histoire singulière – aussi bien biologique (organique) qu'existentielle (spirituelle) – au profit d'une abstraction technologique réifiante. Pour toute personne vivante en effet, le corps n'est jamais un « réceptacle », un « esquif », une « machine », un « support », un « assemblage », mais bel et bien la chair indissociable de son vécu quotidien, aussi bien à l'état vigile que dans le sommeil ou les états altérés.

Jean-Marie Brohm, « Du corps machine au corps augmenté. Illusion postmoderne et délire posthumaniste » *Quel Sport ?*, septembre 2015