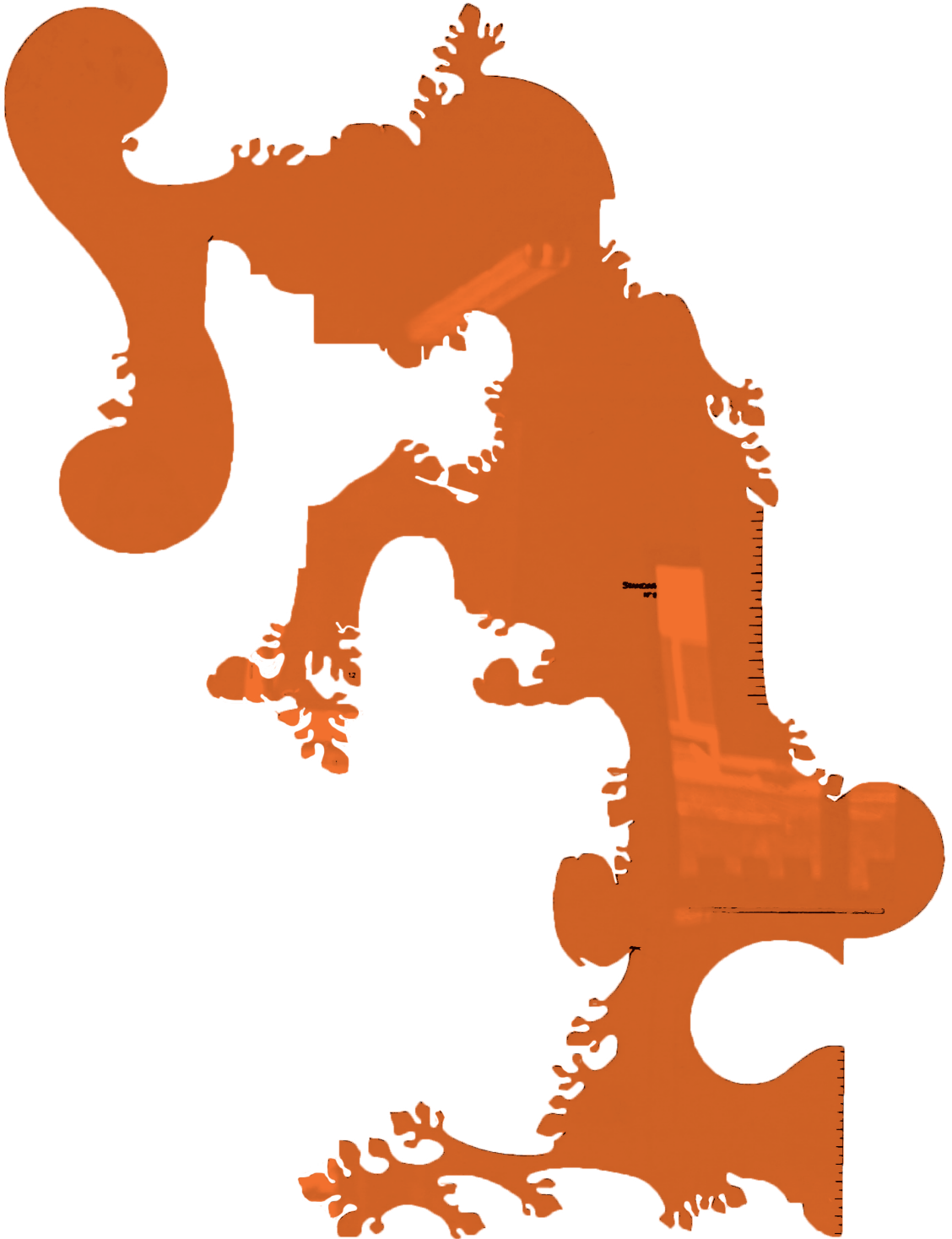




Le Journal

de Culture & Démocratie



60

JUILLET 2025

Périodique gratuit de l'asbl
Culture & Démocratie

ÉCOLOGISATION

CÔTÉ IMAGES
NATHAN VANDENBERGHE

SOMMAIRE

ÉDITO

- **Écologisation : une belle vie pour tou·tes**
Pierre Hemptinne 3

DOSSIER

- **Le nous de la crise**
Entretien avec Dipesh Chakrabarty 5
- **Entre les limites le monde balance**
Elise Feron 10
- **Gouverner par le vivant : autoritarisme environnemental et pouvoir en Chine**
Virginie Arantes 13
- **Écologisation : l'exemple antillais**
Anagram asbl 17
- **D'un théâtre technologique à l'autre : mettre en scène les infrastructures et la maintenance technique**
Tyler Reigeluth 22
- **Bricoler dans les interstices**
Entretien avec Fanny Lederlin 25
- **La diplomatie environnementale au gré des haies**
Pierre Hemptinne 29
- **Pour une réappropriation sociale des techniques et des ressources énergétiques**
Laure Dobigny 32
- **Communiquer l'écologisation : la place du conflit**
Thibault Galland 36
- **Pour une culture de l'écologie joyeuse**
Kilian Jörg et -h- 38
- **Firmament : la première fête de notre nouveau monde**
Entretien avec Esther Sfez 42
- **Résister et désobéir. Petit état des lieux des luttes écologistes en Belgique**
Laïss Barkouk 44
- **Écologie commune : réactiver les héritages anarchistes**
Entretien avec Catherine Malabou 47

À LIRE EN LIGNE :

La communication non-violente comme levier pour l'écologisation

Entretien avec Nathalie Achard

Écouter la forêt congolaise : raconter à travers le vivant

Entretien avec Delphine Will

VENTS D'ICI / VENTS D'AILLEURS

- **La fête à la grenouille**
Entretien avec Katheline, Véronique, Paule et Davide,
membres du collectif Les Raines du Château 51

LA VIE DE L'ASSOCIATION 54

CÔTÉ IMAGES

- **Nathan Vandenberghe**
Marcelline Chauveau 56

ÉCOLOGISATION : UNE BELLE
VIE POUR TOU-TES

« N'oublions pas que les dispositions humaines à l'intelligence collective sont enracinées dans des bases neurales solides et qu'elles demeurent prêtes à sortir du sommeil pour être utilisées. Nous héritons d'un dialogue long de 2,4 millions d'années entre les humains et leur environnement, bien plus robuste que les formations politiques et les réseaux étalés actuels, vieux de quelques siècles seulement. »

Charles Stépanoff, *Attachements. Enquête sur nos liens au-delà de l'humain*¹

Une expérience de science participative impliquant plusieurs milliers de Britanniques, conduite sur plusieurs années, entérine la diminution dramatique des populations d'insectes : moins 63%. Une autre étude publiée par la revue *Science* évalue que 75% des espèces d'oiseaux en Amérique du Nord sont en diminution significative. La cause principale de cet effondrement de biodiversité est le changement climatique impulsé par l'activité humaine.

L'association Canopea s'alarme du manque de détermination du Plan climat de Wallonie : mesures différées, ambitions revues à la baisse, dilution des objectifs... C'est que, depuis 2021, et principalement avec la campagne de Marine Le Pen en 2022, le discours de l'« écologie punitive »* a pris le contrôle du calendrier politique. L'anti-écologie a le vent en poupe : une des premières puissances du monde décide de museler la science du climat, fait l'éloge de l'extractivisme* jusqu'au-boutiste. Toutes les classes dirigeantes qui s'enrichissent avec le système économique actuel reprennent espoir : il est possible que rien ne change !

Pourtant, il y a chez « les gens », comme l'explique Charles Stépanoff en étudiant la vie de nombreuses sociétés antérieures et plus récentes, « enracinées dans des bases neurales solides », toutes les dispositions à « l'intelligence écologique » qui n'attendent qu'à être réveillées. Le but d'une politique soucieuse de la survie de l'espèce humaine n'est-il pas de parier sur ces dispositions à ranimer et mettre en commun plutôt que de miser sur le calcul électoraliste court-termiste ?

Mais l'activation de cette intelligence écologique est synonyme de changement de régime, d'une sortie du capitalisme d'abondance inégalitaire au profit d'une économie de subsistance égalitaire, respectueuse de nos milieux de vie. C'est principalement ce changement que les classes dirigeantes veulent empêcher en agitant l'étendard de l'« écologie punitive »*, prétendant relayer ainsi ce que pensent « les gens ».

Réveiller l'intelligence écologique collective implique de s'approprier et partager les savoirs qui aident à mieux comprendre les tenants et aboutissants de la crise climatique, de se documenter sur les différents modèles de lutte et d'action capables d'instaurer d'autres modes d'existence. C'est pratiquer les *décentrements* créatifs, se dégager du *solutionnisme technologique**, expérimenter une nouvelle *diplomatie* pour dépasser les conflits par plus de démocratie... C'est au sommaire de ce Journal n°60 :

Décentrements

Temporels : Le temps des êtres humains n'est pas le temps de la planète. Or restaurer l'habitabilité de la Terre implique de penser en fonction de cette temporalité planétaire. Entretien avec l'historien Dipesh Chakrabarty sur la prise de conscience qu'impose ce hiatus des temporalités. (p. 5)

Limite : Que représentent ces limites érigées en épouvantail par le consumérisme (qui repose sur la croyance que les ressources sont illimitées) ? Est-il vrai que « les gens » y sont si fortement opposés ? Et si les limites réinstauraient plus de justice ? (Elise Feron, p. 10)

Dystopie : Voyage en Chine où l'écologie n'est pas discréditée mais, au contraire, transformée en utopie dont les narratifs servent la pérennité du régime totalitaire. Une autre manière d'instrumentaliser la nature. Autant savoir. (Virginie Arantes, p.13)

Décolonial : La situation antillaise reflète l'impact long terme de la colonisation, éclaire l'interdépendance entre régions du monde en termes de biodiversité. Les manières d'enrayer les dégâts coloniaux-climatiques avec les moyens du bord devraient inspirer les anciennes nations colonisatrices. (Anagram asbl, p. 17)

Technologies & solutionnisme

Infrastructure et maintenance : Nos infrastructures technologiques augmentent la distance avec la réalité des choses. Au sein de cette technosphère totalitaire se développent des gestes ténus de soin et de dialogue avec les objets, une maintenance qui permet de reprendre le contrôle sur les machines. (Tyler Reigeluth, p. 22)

Logique du bricolage : Démontez le solutionnisme technologique*, c'est expliciter que l'emprise technologique, responsable de la crise climatique, ne peut se transformer en porte de secours. À la « logique d'ingénieur » et son idéal de maîtrise sur la nature, la logique du bricolage substitue le « faire avec ». (Entretien avec Fanny Lederlin, p. 25)

Réappropriation : L'apparition d'énergies renouvelables, qui peuvent être gérées directement par les citoyen·nes, stimule un nouveau rapport aux communs et une intelligence collective de l'usage des ressources, un autre rapport au territoire et au vivant (Laure Dobigny, p. 32)

Technique de gouvernement : Une manière parmi d'autres de stimuler les réflexions collectives sur une autre forme d'organisation sociale consiste à se pencher sur la généalogie de la pensée anarchiste qui refuse la notion de propriété et de domination, deux piliers du capitalisme. C'est la voie que propose la philosophe Catherine Malabou (p. 47).

Diplomatie, communication

Diplomatie : Les haies ont été arrachées au XX^e siècle pour les besoins des monocultures industrielles. Les replanter est indispensable pour sauver la biodiversité. Le sociologue Léo Magnin documente, sur le terrain, les socialisations conflictuelles autour de l'histoire des haies. Il rend compte, surtout, d'un laboratoire de diplomatie qui permet aux camps opposés de se retrouver sur l'essentiel : soigner le vivant. (Pierre Hemptinne, p. 29)

Conflit et démocratie : Imaginons une sphère informationnelle et communicationnelle régie par les droits culturels : le conflit écologique qui fracture la société deviendrait un vaste exercice démocratique de « faire ensemble », dépassant les clivages essentialistes, réinventant une raison partagée par tou·tes, attentif à toutes les différences. (Thibault Galland, p. 36)

Fêtes et lutte : D'autres interfaces participatives œuvrent pour une écologisation* désirable, gage d'une belle vie pour tou·tes, comme par exemple l'engagement en faveur de rituels positifs (Kilian Jörg et -h, p. 38 mais aussi le collectif Hold Up, p. 42) ou les formes de résistance et de désobéissance créatives proposées par diverses organisations citoyennes (Laïss Barkouk, p. 44), autant d'incantations collectives pour réveiller notre intelligence écologique !

Pour terminer et ouvrir, quelques mots de Val Plumwood (en 1993) : « Si nous voulons que la rationalité ait son rôle à jouer dans nos stratégies de vie à long terme, il est indispensable, comme n'ont cessé de le répéter les écologistes, qu'elle adopte une forme sensible aux conditions de notre existence terrestre. À l'encontre du déni en vigueur, il lui faut notamment reconnaître que nous dépendons de la Terre et que nous avons une dette à l'égard de toutes les créatures de la terre sans lesquelles nous ne pourrions pas vivre. Pour cela, il faut notamment créer une culture démocratique affranchie du dualisme, mettre un terme aux relations colonisatrices et adopter une éthique de la réciprocité sans laquelle aucune coexistence enrichissante avec les autres créatures terrestres ne sera possible. »²

1. Charles Stépanoff, *Attachements. Enquête sur nos liens au-delà de l'humain*, La Découverte, 2024.

2. Val Plumwood, *Le féminisme et la maîtrise de la nature*, trad. Pierre Madelin, Éditions Dehors, 2025 (1993).

* Les mots suivis d'un astérisque sont repris dans le glossaire en p. 50.

Entretien avec
Dipesh Chakrabarty

Professeur d'histoire, de langues
et de civilisation d'Asie du sud,
Université de Chicago

Propos recueillis par
Hélène Hiessler et Sébastien
Marandon pour Culture &
Démocratie, traduits de l'anglais
par Hélène Hiessler

LE NOUS DE LA CRISE

Le temps des humains n'est pas le temps de la planète. Or, restaurer l'habitabilité de la Terre implique de penser en fonction de cette temporalité planétaire. Mais comment réduire la crise climatique qui impacte toutes les sociétés tout en tenant compte des différences et différends irréductibles à l'intérieur même de chaque société ? En croisant histoire mondiale, temporalités multiples et responsabilités partagées, l'historien Dipesh Chakrabarty propose dans cet entretien une réflexion sur les manières de faire lien à l'échelle de l'humanité.

Vous faites une distinction entre l'histoire des êtres humains et l'histoire de la planète (ou histoires « globale » et « planétaire »), qui sont pourtant liées. Pourriez-vous l'expliquer ?

On peut l'expliquer simplement avec l'exemple de l'oxygène que nous respirons. L'oxygène est un gaz réactif. Il se mélange aux autres gaz et pour le maintenir en quantité suffisante dans l'air ambiant, il faut un réapprovisionnement constant. Sans cela, la quantité d'oxygène dans l'air baisserait et nous en mourrions. Or ce ne sont pas les êtres humains qui produisent l'oxygène mais les bactéries, le phytoplancton, les plantes, les arbres, etc. Des formes de vie que nous considérons inférieures. Elles font cela depuis près de 400 millions d'années, mais notre espèce, elle, n'a que 300 000 ans. Il est donc clair que l'oxygène dans l'air ne nous était pas destiné en particulier. Pour le dire autrement, le monde n'existe pas que pour notre propre épanouissement. Raconter l'histoire de l'oxygène décentre l'être humain, alors que raconter celle de la globalisation, c'est demander qui a inventé la technologie, les téléphones, les télégraphes, l'électricité... : nous-mêmes. Les héros et héroïnes de l'histoire du globe sont les êtres humains. Mais dans l'histoire de la vie, ce sont les bactéries et le phytoplancton. L'histoire globale raconte le triomphe de l'humain. Mais la perspective planétaire nous permet de nous décentrer, elle nous rend plus humbles.

Vous écrivez que l'Anthropocène* pourrait être défini comme la prise de conscience de l'histoire géobiologique de la planète. Mais pour qui cette prise de conscience se produit-elle ?

Permettez-moi de revenir un peu en arrière et de vous répondre en tant qu'observateur à la fois de la société humaine et de la technologie. Prenons les sociétés préindustrielles, les sociétés paysannes ou indigènes : toutes dépendaient étroitement des saisons. Les conditions météorologiques importaient. Même les guerres pouvaient être saisonnières : en période de pluies, la poudre risquait de prendre l'humidité et certaines routes n'étaient plus navigables. L'histoire des technologies de la communication moderne comme le transport ferroviaire, aérien ou même les technologies militaires, toutes basées sur la consommation humaine de grandes quantités d'énergies fossiles, peut être considérée comme l'histoire de l'oubli par l'humanité de l'importance des saisons. Et parce que les saisons étaient l'une des manières dont la planète se rappelait à nous, je crois qu'on peut considérer l'histoire des technologies comme une histoire de l'oubli de la planète. Avec les polycrises – les extinctions d'espèces, la perte de biodiversité, le changement climatique – c'est un peu comme si la planète nous rappelait son existence.

Mais les technologies destructrices qui nous ont fait oublier la planète sont aussi celles qui nous ont finalement permis de la redécouvrir. La technologie qu'on utilise pour prélever des échantillons de glace ancienne est la même que celle utilisée pour l'extraction du pétrole, modifiée pour le forage de la neige et la glace. Dans ce sens, la prise de conscience scientifique moderne de la planète intervient en premier lieu pour les scientifiques interdisciplinaires dit-*es* du système Terre, qui sont eux-mêmes le produit de la guerre froide puisque le premier groupe à se réunir sous ce nom-là le fait au sein de la NASA en 1983. Avant cela, à la NASA, on se demande si oui ou non Mars peut être rendue habitable. La question de ce que cela signifie, de ce qui rend une planète habitable, n'émerge que dans les années 1960. Elle conduit les scientifiques du système Terre à se demander ce qui a permis notre vie sur Terre et à réaliser que nous ne la dominons pas mais que nous et nos institutions en faisons partie. Avec la technologie, nous

avons développé la capacité d'interférer dans les processus qui perpétuent la vie, et cela a généré des crises qui nous ont rappelé l'existence de la planète.

Qui est ce nous prenant conscience de l'histoire planétaire ? Vous évoquez les scientifiques mais du côté des chef·fes d'État, cela n'a rien d'évident. Est-ce une absence de prise de conscience ou un choix délibéré de l'ignorer ?

C'est la question la plus complexe : qui prend conscience ? Qui va agir ? Dans *Une planète, plusieurs mondes*, j'écris que la planète est peut-être une pour les scientifiques, mais jamais pour les êtres humains. Nos politiques reposent sur la différence. L'argumentaire de la démocratie – de la possibilité du désaccord entre vous et moi – en dépend. L'argumentaire du racisme s'appuie sur la différence. C'est à partir de différences, bonnes ou mauvaises, que se construit la politique des êtres humains. Et il est clair désormais que nous ne sommes pas près de nous occuper de la planète en tant qu'une.

La planète en tant qu'une, c'est le système Terre des scientifiques. C'est d'elle que parle le GIEC. Et en effet quand le GIEC dit que nous devons réduire nos émissions carbone pour 2050, ce nous nous englobe tou·tes. Mais ce nous se divise aussitôt en un Trump se retirant des accords sur le climat, en nations plaçant qu'il leur faut plus de temps parce qu'elles doivent d'abord se développer, la Chine affirmant qu'elle réduira ses émissions carbone pour 2060, l'Inde pour 2070, etc. La politique humaine fonctionne mieux quand nous supposons que nous pouvons marchander avec la planète, ou que la planète attendra – que l'Inde se développe par exemple – et que nous pourrions nous occuper de ses problèmes plus tard. Ainsi, dès l'instant où on le dit, le nous éclate.

D'un autre côté, sans un nous, ces déclarations conditionnelles sont impossibles. On ne peut pas dire : « Si nous ne réduisons pas nos émissions carbone pour 2050, le réchauffement pourrait atteindre 1,5 à 2 degrés. » Nous en sommes à un stade où nous devons pratiquement considérer que le réchauffement global dépassera les 2 degrés, ce qui n'augure rien de bon. Mais la planète n'est pas qu'une, elle existe aussi à différentes échelles. Ce qui semble planétaire lorsqu'on pense à la forêt amazonienne diffère de ce qui le paraît dans les glaciers de l'Himalaya ou dans les océans. Il y a aussi des manifestations locales ou régionales du système Terre sur lesquelles nous pouvons agir, dont nous pouvons peut-être nous occuper. Mais pour la planète dont parlent les scientifiques – le système Terre –, il est possible que nous ne puissions pas agir à temps. Nous devons vivre la polycrise tout en agissant, mais cela dans les limites de notre

condition humaine. Et l'une de ces limites est que nos politiques fonctionnent mieux si l'on tient la planète pour acquise.

Les Nations unies ont été fondées sur l'hypothèse que la planète se fiche du temps que nous mettons à résoudre le conflit israélo-palestinien, ou le problème du Kashmir en Inde. Nous pensions à l'époque qu'avant ou après une guerre, la planète était la même. Mais il est clair aujourd'hui que les émissions militaires contribuent de manière conséquente au réchauffement climatique. Des chercheur·ses britanniques ont calculé les émissions de la guerre de Gaza pendant les deux premiers mois, et elles représentent un volume substantiel. Cela signifie que quand des guerres se produisent, la planète se réchauffe encore plus, et elle n'en sort pas inchangée puisque le réchauffement est de plus en plus irréversible. Les êtres humains ont beau se comporter comme si les conflits armés n'avaient aucun impact sur le climat, les idéologies guerrières ne tiennent plus.

“ La planète est peut-être une pour les scientifiques, mais jamais pour les êtres humains. Nos politiques reposent sur la différence. L'argumentaire de la démocratie – de la possibilité du désaccord entre vous et moi – en dépend. ”

La planète en tant qu'une devient de moins en moins gérable, mais la planète en tant que plurielle est l'endroit où le nous pluriel peut agir. Pour donner un exemple de la planète en tant que locale : dans le delta du Bengale où j'ai grandi vivent des communautés de pêche. Des femmes passent des journées entières dans les fleuves côtiers, de l'eau jusqu'à la taille, à attraper du poisson. Mais [avec l'élévation du niveau de la mer], la salinité des rivières augmente, ce qui provoque chez ces femmes des infections dans l'utérus et les organes reproductifs. Des médecins peu scrupuleux se sont alors mis à pratiquer sur elles de coûteuses hystérectomies [ablations de l'utérus]. Mais le problème est qu'après cette opération, vous ne pouvez plus soulever de poids. Or ces femmes doivent en soulever. Des féministes font donc pression sur le gouvernement pour une régulation des hystérectomies. Imaginez un peu comment une condition planétaire peut conduire à des hystérectomies par le biais de mauvaises politiques ! Dans ce sens, la planète en tant que plurielle devient locale et personnelle dans différents endroits et de différentes manières. Le philosophe bergsonien Frédéric Worms a une philosophie qu'il appelle le vitalisme critique. Selon lui, une manière d'aborder les problèmes planétaires pourrait être les

problèmes de santé, dans la mesure où ceux-ci sont dus au réchauffement climatique, de même que les facteurs politiques comme la pauvreté, les inégalités et ce qui y est lié.

Le conflit entre le un de la planète et le multiple est aussi au cœur du travail des penseur·ses décoloniaux·ales qui opposent une pluralité de récits au mythe d'un universel occidentalocentré. Par ailleurs nombre de ces penseur·ses ont mis en avant les savoirs complexes de traditions indigènes déjà bien conscientes, avant l'Anthropocène*, des interdépendances et enchevêtrements de l'humain avec le non-humain. Mais pour vous, décoloniser « l'histoire globale » est insuffisant pour permettre de répondre au problème du réchauffement climatique anthropique. Pouvez-vous l'expliquer ?

Avant tout, notez qu'il y a une différence entre penseur·ses décoloniaux·ales et postcoloniaux·ales. Je suis souvent considéré comme postcolonial, et pas assez décolonial. Certain·es ami·es décoloniaux·ales veulent revenir, mentalement, à une époque d'avant Christophe Colomb, et penser à partir de là. Les postcoloniaux·ales estiment en revanche que nous sommes trop pris·es dans la modernité pour opérer un tel retour. Dans *Une planète, plusieurs monde*, j'évoque le travail d'Eduardo Viveiros de Castro, que je trouve saisissant. Il était étudiant à Paris durant Mai 68 et a été très inspiré par les écrits de Deleuze et Guattari. Mais Deleuze et Guattari fondaient leurs théories sur les travaux d'anthropologues français en Amérique latine et en Afrique. Ce qui apparaît, ce sont donc de nombreuses données latino-américaines traitées par des anthropologues français puis par Deleuze et Guattari avant d'être reprises par de Castro. D'une certaine manière, on peut donc dire que la pensée décoloniale de de Castro est issue de Mai 68, mais que Mai 68 vient de la lecture faite par Deleuze et Guattari de faits anthropologiques sur l'Amérique latine. C'est ainsi que les idées circulent dans le monde, de même que nous. J'insiste donc sur le fait qu'on ne peut pas effacer 500 ans de mélange et d'échanges.

Ceci étant dit, il y a beaucoup à apprendre des mondes indigènes, car nombre de ceux que je connais, même comparés à des mondes paysans, étaient extrêmement stables – du moins pendant l'Holocène [l'époque géologique des 12 000 dernières années]. Je me suis intéressé notamment aux aborigènes d'Australie. L'archéologie montre que les peuples aborigènes de certaines parties de ce pays avaient pour habitude de se rendre à certains endroits sur la côte pour y manger des moules. Ils cassaient la coquille, la jetaient sur place, cuisaient les moules au soleil et les mangeaient. Et ils ont fait ça si longtemps que des montagnes de coquilles de moules se sont formées, qu'on appelle des amas coquilliers

(en anglais *middens*). Aujourd'hui il est possible de les dater, et certains sont vieux de 5000 ans. Vous imaginez, vivre dans une société où pendant 5000 ans, plus de cent générations successives vont manger la même nourriture dans le même restaurant ? Ce type de stabilité est inimaginable dans les sociétés modernes ! Cette stabilité faisait partie de leur « savoir écologique ». Il y a donc bien des enseignements à en tirer,

“ Afin de préserver a pour notre usage, nous tuons b, c, et d. Il nous faut une technologie qui ne tue ni b, ni c, ni d, ni e. Mais cela implique un changement de l'enseignement scientifique. ”

mais il faut aussi avoir conscience que la plupart des sociétés indigènes étaient composées d'un nombre relativement peu élevé d'individus. C'est pour cela que les Européen·nes ont choisi pour installer leurs colonies des terres où se trouvaient des populations indigènes : elles étaient moins nombreuses que dans des endroits comme l'Inde à la même époque, par exemple. Contrairement à l'Australie et à l'Amérique, l'Inde était déjà surpeuplée. Mais quand on a 8 ou 10 milliards de personnes à nourrir, on ne peut pas le faire seulement grâce aux technologies indigènes.

Même si la pensée décoloniale est riche d'enseignements, être seulement décolonial·e reviendrait à produire des solutions totales qui ne fonctionneraient pas. D'ailleurs de Castro m'a un jour écrit : « Je ne dis pas que les sociétés indigènes vont résoudre nos problèmes. J'étudie les populations indigènes pour montrer que d'autres mondes sont possibles. » Je suis totalement d'accord, mais nous avons aussi besoin de visions du monde réalisables. Il est bon de savoir qu'un autre monde est possible, mais ça ne répond pas à la question de comment on arrive là à partir d'ici. Or la question de la transition d'ici à là est la tâche du politique. Elle implique que l'on parte de là où l'on se trouve. Et la raison pour laquelle nous voulons nourrir 8 ou 10 milliards de personnes est que sans cela, les premières à mourir seront les plus pauvres.

Si vous vous souciez des pauvres, vous devez partir de l'échelle de la population humaine au moins telle qu'elle est actuellement. C'est pour cela qu'on ne peut pas être que décolonial·e. La technologie doit faire partie de la solution. Mais jusqu'à présent, les ingénieur·es n'ont pas eu à étudier la biodiversité, l'histoire de la vie, l'extinction des espèces. Nous devons les (re)former. Le philosophe français Pierre Charbonnier m'a dit un jour : « Nous devons enseigner l'écologie

aux enfants comme on leur enseigne le calcul. » En reformulant légèrement, je dirais que nous devons enseigner à tout le monde l'importance de la biodiversité. Nous aurons peut-être toujours besoin de pesticides, mais il faut nous assurer qu'ils ne soient pas des insecticides, sans quoi ils feront encore plus de dégâts. Afin de préserver a pour notre usage, nous tuons b, c, et d. Il nous faut une technologie qui ne tue ni b, ni c, ni d, ni e. Mais cela implique un changement de l'enseignement scientifique. Je crois que ce changement doit commencer à l'école et dans les universités, où les manuels doivent être réécrits. En tant qu'enseignant, c'est pour moi la zone d'activisme, c'est là que j'agis aujourd'hui.

“ **La crise est bel et bien synchrone : nous en faisons toutes et tous partie. Mais notre manière de la gérer est, elle, non-synchrone. ,,**

Dans une interview pour une émission de la radio-télévision suisse (« *Sterstunde Philosophie* », 18/06/2023) vous citez en effet cette conversation avec Pierre Charbonnier, mais vous ajoutez ensuite que c'est un travail de longue haleine, qui ne répond pas vraiment à l'urgence de la situation.

En effet c'est un processus lent parce que les universités reflètent encore l'enseignement des XIX^e et XX^e siècles. Les changer ne sera pas immédiat, mais en même temps, si la crise s'aggrave, l'urgence va grandir aussi. Le problème du changement climatique est qu'actuellement, il peut paraître épisodique. Telle année il fait très chaud dans le sud de l'Europe, telle autre il y a des incendies à Los Angeles, telle autre des inondations en Australie. Tout cela apparaît comme une série d'évènements et non comme les manifestations d'un seul et même phénomène. Pourtant, le changement climatique est bien réel pour les populations côtières pauvres de presque toute la planète avec l'élévation du niveau de la mer et de la fréquence des cyclones. Pour les moins privilégié·es, le changement climatique c'est ici et maintenant, alors que pour les plus privilégié·es, il reste épisodique. Mais si la science a raison, et avec le départ de Trump des accords sur le climat, alors même qu'il était déjà incertain que l'Accord de Paris nous maintiendrait au-dessous du seuil des +1,5 degrés, la situation planétaire va bel et bien empirer. Ce qui peut en soi produire un autre type d'urgence, mais qui peut également augmenter la barbarie dans le monde, comme le souligne Isabelle Stengers. Il pourrait y avoir un accroissement de l'hostilité

à l'égard des migrant·es et des réfugié·es, les nations les plus riches essayant de se protéger et les classes moyennes des plus pauvres tentant de rejoindre les plus riches. Je n'exclus pas ces possibilités.

Ce dont vous parlez, ce sont en fait des désynchronisations en série (les décoloniaux·ales qui ne peuvent pas revenir dans un temps d'avant, le fait que se déroulent plusieurs histoires en même temps, qu'on n'est jamais au même endroit au même moment, la désynchronisation des histoires globale et planétaire). Comment faire avec ? Est-il possible de trouver un temps qui serait commun à différentes sociétés ?

Avant tout, il y a bien une dimension négative du temps qui nous est commune, qui est celle d'une crise planétaire ou d'une polycrise. Tout le monde reconnaît que l'avenir des technologies est incertain : nous ignorons où vont nous mener l'IA et les technologies numériques. Nous savons ou croyons savoir que la population humaine va finir par décliner et que d'ici la fin du siècle, les êtres humains deviendront une espèce urbaine vieillissante. La nature même du travail est amenée à changer. Le travail constitue d'ailleurs une autre incertitude : quel est l'avenir du travail ? Qui travaillera ? Les machines ? C'est une polycrise que nous habitons toutes et tous dans une certaine dimension du présent. Il y a donc une sorte de « temps commun » dans ce sens : celui-là même qui nous rassemble et rend légitime la déclaration « nous sommes confronté·es à une crise ».

Mais ensuite ce nous et sa temporalité se divisent. Notre calendrier des événements est perturbé. Il existe pour exprimer notre sentiment de partager un monde en situation de polycrises. Mais au-delà, plus la science présente cette image de planète *une* – et je crois qu'elle est effectivement *une* dans ce sens –, plus celle-ci devient difficile à gérer, parce qu'avec l'évolution, les êtres humains se sont habitués à débattre avec des conceptions du temps différentes. L'idée de civilisations s'appuie parfois sur de telles conceptions. La théorie d'Ernst Bloch de simultanéité du non-simultané, ou de synchronicité du non-synchrone, n'existe aujourd'hui qu'en tant que description d'une crise. La crise est bel et bien synchrone : nous en faisons toutes et tous partie. Mais notre manière de la gérer est, elle, non-synchrone.

Donc la polycrise va empirer. Deviendra-t-il imaginable alors de nous rassembler autour de la table des négociations ?

Votre question contient le mot *nous* : c'est le *nous* de la crise. Le *nous* fait sens dans une dimension négative. Il y a un *nous* qui dit la crise, aucun qui exprime une solution. Si la solution est la géo-ingénierie, le *nous* ne tient pas : je dirai que c'est une tentative de colonisation, que vous êtes un pays riche, que vous utilisez la technologie contre

moi. Si le *nous* porte sur la séquestration du carbone, j'accuserai les compagnies pétrolières de tenter de continuer à vendre leur pétrole. Ainsi le *nous* n'existe qu'au sens négatif, celui de la crise, et cet éclatement du *nous* est propre aux êtres humains. Le départ de Trump des accords sur le climat montre d'ailleurs très bien à quel point le *nous* global est fragile. Les Américain·es envisagent désormais d'installer des forages pétroliers et gaziers couvrant 2,5 millions de kilomètres carrés de fonds maritimes – au large des côtes américaines. Donc si la science du climat dit vrai, les choses vont empirer. Mais dans le même temps, j'ai le sentiment que beaucoup d'autres choses sont possibles dans des calendriers non-synchrones.

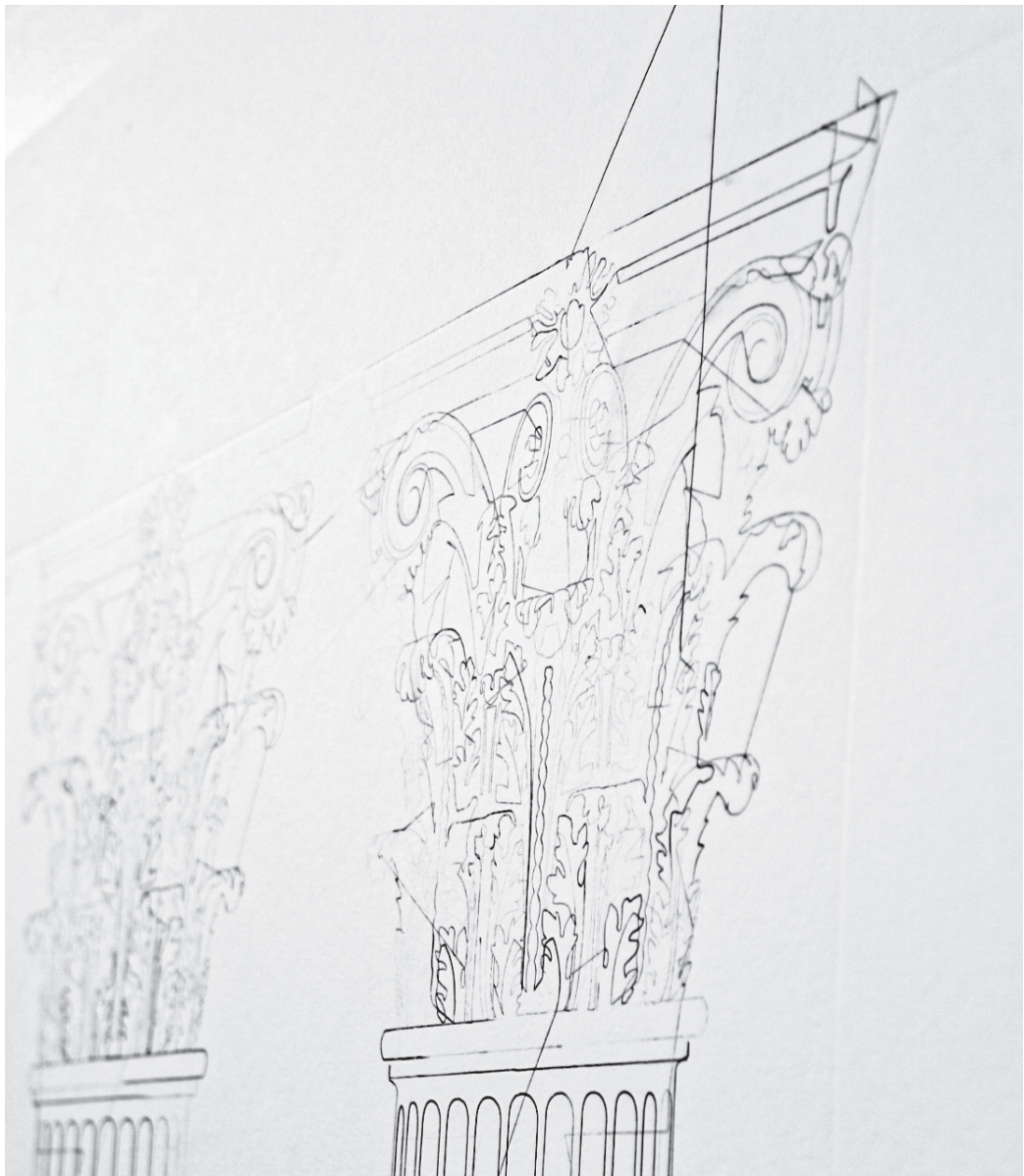
La synchronicité concerne la crise. Les solutions sont non-synchrones. Le discours du GIEC sur la réduction des émissions de CO₂ à l'horizon 2050 est une question de synchronicité. Mais le scénario où tous les pays, toutes les nations se réunissent en 2050 ou en 2060 ou en 2070, avec

l'idée d'empêcher le réchauffement ne semble pas devoir se réaliser. La géo-ingénierie comporte des risques, certains connus, d'autres inconnus. Peut-être que dans vingt ans ils le seront mieux. Mais connaître les risques ne signifie pas qu'ils seront mieux gérés.

J'ai souvent pensé que le changement climatique fragmente le futur, alors que le rêve du capitalisme ou celui du socialisme l'unissaient. Mais l'union des futurs humains, c'était un projet des XIX^e et XX^e siècles. Avant cela, nous avions de nombreux futurs différents, davantage de mondes fragmentés. Il se peut que nous allions aujourd'hui vers des futurs multiples. J'espère que les mondes fragmentés à venir n'iront pas de pair avec une augmentation de la barbarie. ■

Une version augmentée de cet article ainsi que sa version originale en anglais sont disponibles en ligne.

* Les mots suivis d'un astérisque sont repris dans le glossaire en p. 50.



ENTRE LES LIMITES, LE MONDE BALANCE

La crise écologique nous impose de revoir nos modes de vies et par là, la manière dont nous consommons les ressources naturelles et limitées à notre disposition. Derrière ce constat, une notion soulève des enjeux centraux et d'une profonde complexité : celle des limites. Elles sont de plus en plus régulièrement évoquées dans le contexte de la crise écologique, souvent à tâtons. Exploration de cette notion et de ses ramifications à travers les perspectives de chercheur·ses et acteur·ices de terrain.

« Les sociétés ont toujours des limites, on les appelle des lois », déclare simplement Giorgos Kallis, professeur d'écologie politique et auteur du livre *Éloge des limites : par-delà Malthus*, connu également pour son travail sur la théorie de la décroissance¹. Plus d'un·e auteur·ice ont exploré ce sujet et font un constat similaire en remontant les époques, jusqu'à la Grèce antique. « C'est une réalité empirique et historique que les groupes et les sociétés qui partagent leurs biens communs et empêchent les individus d'accumuler richesses et pouvoir vivent et ont vécu naturellement avec des limites, eux aussi. Ils ont bien sûr leurs mythes, légendes et histoires qui le leur "rappellent". Mais cela leur semblait aussi naturel qu'il l'est aujourd'hui pour nous de lutter pour un salaire plus élevé ou d'investir dans un bien immobilier pour obtenir le meilleur rendement », explique-t-il.

Au cours des dernières décennies, la gravité croissante de la crise écologique a relancé ce débat sur les limites et mené à l'émergence de différents concepts et théories au sein des communautés scientifiques et économiques – décroissance, économie du « donut », sobriété* ou encore théorie des neuf limites planétaires. Toutes tentent de répondre à l'équation qu'est la disponibilité limitée des ressources naturelles et la nécessité de répondre aux besoins de l'ensemble des sociétés humaines, sans compromettre la nature et le reste du vivant. Actuellement, un·e Européen·ne consomme en moyenne 8 tonnes de CO₂ par an avec des variations parfois notables d'un pays à l'autre² – environ 16 tonnes pour la Belgique³, 6 pour la Bulgarie. Pour éviter un réchauffement catastrophique tout en assurant les besoins de l'ensemble

de la population mondiale, il est nécessaire de réduire drastiquement cette consommation. Le chiffre de 2 tonnes est régulièrement évoqué bien qu'à considérer avec prudence⁴. Il faut donc placer des limites à notre consommation.

Au-delà des chiffres et des analyses scientifiques, c'est un sujet profondément politique qui soulève parfois certaines peurs, au premier rang desquelles se trouve régulièrement la préservation des libertés individuelles. Cependant, ces craintes peuvent prendre plus de place dans les débats qu'elles n'ont d'importance dans la réalité.

Une question de justice sociale

Martin François, chercheur à l'université de Liège, a analysé la manière dont des propositions visant à mettre des plafonds aux revenus individuels (salaires, loyers ou encore dividendes) ou à la richesse (le patrimoine immobilier, des actions, etc.) étaient reçues par le public au travers de plusieurs dizaines d'interviews. « On a analysé comment les gens réfléchissent et justifient leur position par rapport à cette idée de revenu maximal. Est-ce qu'ils sont pour ou contre ? Qu'est-ce qu'ils en pensent, est-ce que justement c'est une atteinte aux libertés ou est-ce qu'ils trouvent que c'est plutôt une bonne idée ? Et en fait, cette perception d'atteinte aux libertés individuelles n'est pas trop présente, si ce n'est chez les gens qui ont une vision ou une idéologie libertarienne, c'est-à-dire l'idée que l'État doit être absent, que l'économie doit se gérer de manière dérégulée. Un peu ce que font Donald Trump et surtout Elon Musk. » Des opinions qui relèvent de l'exception parmi les personnes sondées explique le chercheur. Cependant, un autre élément est ressorti de l'analyse de Martin François et ses collègues : « On s'est rendu compte que les personnes interviewées ne comprenaient pas forcément ce qu'on voulait dire avec cette proposition de revenu maximal. En expliquant avec des informations beaucoup plus détaillées, on est passé de 25% de personnes soutenant la mesure à 50-65%. Il y a donc un enjeu à définir de quelles limites on parle exactement, à quoi ça sert, qui est concerné, pourquoi est-ce qu'on le fait, et s'il y a justement de l'argent qui est généré avec ça, à quoi il sera utilisé ? »

Des questions qui pourraient se poser également lorsqu'on parle de liberté – liberté de qui, pour faire quoi, à quel prix ou pour quel bénéfice pour nos sociétés ? « Finalement, cette question des limites est une question de justice sociale. Évidemment si on pose des limites applicables

aux un-es tandis que les autres peuvent polluer n'importe comment, c'est injuste. Mais si c'est un contrat social plus large qui inclut l'ensemble de la société et qu'on pense ça dans une perspective de justice sociale, c'est beaucoup plus accepté », conclut Martin François.

Parvenir à déterminer quelle limite placer et où est un enjeu profondément politique qui, pour ces chercheur·ses, doit faire l'objet d'un débat collectif. C'est un constat qui a émergé également lors de l'élaboration du « donut » bruxellois⁵ basée sur la théorie de Kate Raworth.

“ Cette question des limites est une question de justice sociale. Évidemment si on pose des limites applicables aux un-es tandis que les autres peuvent polluer n'importe comment, c'est injuste. Mais si c'est un contrat social plus large qui inclut l'ensemble de la société et qu'on pense ça dans une perspective de justice sociale, c'est beaucoup plus accepté. ”

« Ces réflexions doivent être faites via un système démocratique participatif, collectif » L'économie du donut est un concept développé par l'économiste britannique Kate Raworth qui vise à définir une économie durable, c'est-à-dire qui respecte l'environnement tout en assurant une justice sociale. Plusieurs grandes villes, dont Bruxelles, se sont prêtées à l'exercice : déterminer le « plafond environnemental » décrit par la théorie de Kate Raworth basée sur les neuf limites planétaires⁶ ; et son pendant, le « plancher social » nécessaire pour satisfaire les besoins de ses habitant·es. Fanny Dethier est chercheuse postdoctorante à l'ICHEC et a participé au projet. « Au moment de créer le donut de Bruxelles, il a aussi fallu qu'on définisse ce qu'étaient le plancher et le plafond pour différents domaines. Le plafond, c'est un peu plus facile parce qu'on a déjà les travaux sur les limites planétaires qu'on peut ramener à l'échelle du territoire bruxellois. Mais la définition du plancher social a vraiment mis la dimension politique en évidence. Par exemple, quel est le niveau d'éducation qu'on considère comme étant satisfaisant pour tou·tes ? Ou encore la connectivité, donc le fait d'avoir des accès de connexion internet, notamment. Est-ce qu'on doit subvenir à ces besoins-là ? Alors actuellement, oui, dans notre société quelqu'un·e qui n'a pas accès à internet se trouvera hors circuit. Mais est-ce que c'est vraiment un besoin fondamental de l'humain ? C'était assez compliqué de définir ce plancher. On a fait l'exercice pour pouvoir représenter et donner une image de ce donut bruxellois, mais clairement on n'était pas

du tout satisfait de ce qu'on proposait. En fait, ce sont des réflexions qui doivent être faites via un système démocratique participatif, collectif », estime la chercheuse.

Le débat est d'autant plus nécessaire que toutes les limites à poser ne vont pas concerner l'ensemble de la population de la même manière – les plus riches par exemple consomment bien plus de ressources⁷.

« Si on consomme trop, c'est au détriment de quelqu'un d'autre »

« Avec d'autres chercheurs, on essayait de conceptualiser ce qu'était la sobriété⁸, qui pour moi incarne assez bien cette question de limite » explique encore Fanny Dethier. « L'une des personnes disait : "Moi, je me représente ça dans mon esprit comme un espace dont on peut profiter." Un peu comme si quand on naît, on a chacun·e droit à une zone qui devrait nous permettre de vivre. Dès qu'on dépasse cette zone, ça veut dire qu'on empiète sur celle de quelqu'un d'autre. Donc il faut en être conscient·e, que ce soit au détriment des générations actuelles ou des générations futures. Dépasser cette zone n'est pas neutre. Si on consomme trop, c'est au détriment de quelqu'un d'autre. »

C'est vrai au sein des pays, mais également entre eux et particulièrement entre les pays du Nord et ceux du Sud. Par exemple, l'Union européenne consomme environ 25% des métaux produits mondialement⁹ et représente 6% de la population. Posé à ce niveau, le débat prend une nouvelle dimension.

La crise écologique « impose d'avoir une approche commune, mais différenciée »

« Tout le monde est dans le même bateau, mais on n'est pas assis à la même place », constate Arnaud Zacharie, secrétaire général du CNCD. « La question de la décroissance en Afrique est totalement inaudible. Pour eux, c'est un nouvel avatar du colonialisme dans ce sens où les Occidentaux ont consommé toutes les ressources au point qu'il y a une crise planétaire. Et du coup, les plus pauvres n'ont plus droit de consommer tout ce qui a été consommé par ceux qui sont riches. Ils utilisent souvent l'image de l'échelle. On a utilisé une échelle pour monter au premier étage, et puis hop, on remonte l'échelle, et plus personne ne peut arriver au premier étage. Que ce soit le climat ou la biodiversité, tous les sujets qui amènent à ce type de réglementation imposent évidemment d'avoir une approche commune, mais différenciée. Sans ça, c'est totalement inacceptable pour les pays du Sud en général et pour les pays à faible revenu en particulier. » Une approche qui devra permettre une augmentation de la consommation de ces pays pour assurer leurs besoins. Les crises de ces dernières années montrent cependant que l'on s'en éloigne. « C'est paradoxal puisqu'on

sort d'une crise planétaire comme la pandémie, où justement, ça a vraiment démontré en quoi le chacun pour soi, la loi du plus fort était inefficace par rapport à la coopération. Mais à la sortie on fait encore pire, on va encore plus loin dans le nationalisme et dans la compétition entre puissances », déplore-t-il. Et de renchérir avec le délaissement voire les attaques contre les espaces multilatéraux qui pourraient faire avancer des approches plus justes – Nations Unies, Organisation Mondiale de la Santé ou encore le GIEC.

Utopiques, les limites ?

La montée des extrêmes et le regain des nationalismes rend ce niveau de partage des richesses mondiales et donc de limites autrement plus difficile, d'autant plus que ces inégalités plongent aussi leurs racines dans la colonisation, un sujet toujours sensible aujourd'hui dans de nombreux pays du Nord. À ce stade, cela peut paraître utopique. Ce qui, pour Giorgos Kallis, n'est pas forcément un problème : « Les sociétés évoluent toujours grâce à des idées utopiques. Les idées d'extrême droite visant à recréer un passé glorieux qui n'a jamais existé sont également utopiques, mais mobilisent l'action. Cette question est très difficile car elle soulève des questions politiques et géopolitiques trop complexes pour y répondre. Un bon point de départ est que c'est la bonne question à poser. »

Pour le chercheur, placer des limites, à quelque niveau que ce soit est une question de care. « Si vous vous souciez des autres, humains ou non-humains, vous devez vous limiter et ne pas empiéter sur leur espace. Si vous souhaitez vous développer sans limites, vous devrez inévitablement dominer ou exterminer l'autre. Ce n'est pas une éthique du care. »¹⁰

« Je pense que c'est une question de responsabilité envers les autres, ou de partage », exprime Fanny Dethier de son côté. « Pour moi, chaque choix individuel a des conséquences sur

les autres, que ce soit maintenant ou plus tard. Ne pas en prendre conscience c'est égoïste. Il faut au contraire essayer de les valoriser, de les comprendre pour pouvoir réfléchir à une vie en commun », ajoute-t-elle.

Les limites constituent donc un enjeu démocratique fondamental et en même temps, elles n'ont rien de neuf. Dans le cadre de la crise écologique que nos sociétés traversent, il apparaît cependant nécessaire d'en (re)faire l'objet de débats et d'explications, et ce de manière collective. ■

1. La décroissance peut être définie comme une organisation de l'économie et de la société qui a pour but le bien-être de toutes et qui préserve les fondements écologiques de la vie (source : <https://degrowth.info/fr/degrowth-fr>)
2. <https://ourworldindata.org/consumption-based-co2>
3. <https://www.ecoconso.be/fr/content/combien-de-co2-emettons-nous-en-belgique>
4. <https://bonpote.com/objectif-2-tonnes-vrai-defi-ou-mauvaise-cible/>
5. Le modèle du donut a été appliqué à la Région bruxelloise entre août 2020 et mai 2021 avant de reprendre en février 2022. La démarche vise à évaluer où se situe Bruxelles par rapport à l'espace durable défini par le donut, si la région se dirige vers cet espace et à quel rythme. Le projet peut être suivi ici : <https://donut.brussels/bruxelles/3-1-macro-portrait-fr-new/>
6. Au nombre de 9, les limites planétaires ont été proposées pour la première fois en 2009 par un groupe international de scientifiques. Elles constituent les limites sûres de la pression humaine sur les neuf processus critiques qui, ensemble, maintiennent la Terre stable et résiliente. En 2023, six de ces neuf limites ont été transgressées.
7. <http://piketty.pse.ens.fr/les/ChancePiketty2015.pdf>
8. La sobriété est définie par le GIEC comme « un ensemble de mesures et de pratiques quotidiennes qui permettent d'éviter la demande d'énergie, de matériaux, de terres et d'eau tout en assurant le bien-être de tous les êtres humains dans les limites de la planète ».
9. European Commission, Raw Materials Scoreboard 2021 - <https://rmis.jrc.ec.europa.eu/scoreboard2021#/ind/3>
10. L'éthique du care ou du soin est une théorie qui place au centre de sa réflexion les relations interpersonnelles et le soin ou la bienveillance. Selon cette théorie « prendre soin et ou en recevoir est une activité essentielle à tout type de vie en commun ».

* Les mots suivis d'un astérisque sont repris dans le glossaire en p. 50

GOUVERNER PAR LE VIVANT : AUTORITARISME ENVIRONNEMENTAL ET POUVOIR EN CHINE

Virginie Arantes

Chercheuse postdoctorale, projet
Chine CoREF, Centre Chine
(CECMC/CCJ), EHESS, Paris

La Chine se présente comme une « civilisation écologique », un modèle de développement vert. Pourtant, sous le ciel bleu de Pékin l'écologie est devenue terrain politique et ses narratifs sont instrumentalisés pour servir la stratégie d'un régime totalitaire. Virginie Arantes décortique ici les mécanismes d'une écologie post-politique à l'œuvre et invite nos sociétés occidentales à ne pas neutraliser la question environnementale et à entretenir le débat démocratique pour en comprendre les rapports de pouvoir.

Du ciel bleu au leadership vert

En 2008, Pékin organise les Jeux olympiques d'été sous un ciel bleu artificiel, fruit d'une offensive spectaculaire contre la pollution. Seize ans plus tard, ce ciel est devenu l'emblème d'une ambition plus vaste : celle d'une Chine verte, moderne, et au cœur du jeu climatique mondial. Alors que les États-Unis se retirent de l'Accord de Paris sous Trump¹, la Chine se présente comme un acteur responsable. Les objectifs du « double carbone » – pic des émissions avant 2030, neutralité en 2060 – donnent le cap². La moitié de la capacité électrique installée est issue des énergies renouvelables ; la Chine domine les secteurs du solaire et de l'éolien ; à Shenzhen, tous les bus sont électriques³.

Dès 2013, Xi Jinping affirme la volonté de construire un modèle de développement vert. En 2018, la « civilisation écologique » entre dans la Constitution : elle associe écologie et stratégie de puissance. Cette boussole idéologique inscrit l'environnement au cœur du projet étatique.

De l'activisme environnemental à la fermeture de l'espace civique

L'État s'empare de la cause environnementale aussi en réponse à des mobilisations citoyennes de plus en plus visibles. Depuis le milieu des années 2000, des milliers de Chinois·es ont protesté contre des projets industriels jugés toxiques. En 2007, à Xiamen, une mobilisation massive bloque la construction d'une usine chimique⁴. D'autres cas similaires révèlent une prise de conscience environnementale et

une capacité d'organisation nouvelle. Internet facilite l'émergence d'un activisme numérique. Les chercheurs parlent d'une « révolution associative »⁵ : des ONG environnementales apparaissent, gagnent en expertise et, parfois, en influence. Inconnues du grand public au début des années 2000, elles sont désormais des actrices présentes sur le terrain. Cette évolution a conduit certains chercheurs à anticiper de nouvelles ouvertures civiques, en s'appuyant sur la littérature existante sur les transitions démocratiques⁶. L'amélioration du niveau de vie au cours des trente dernières années, combinée à la gravité des problèmes environnementaux, a nourri l'espoir que les citoyen·nes chinois·es aspireraient à davantage de libertés démocratiques et à l'État de droit.⁷

Mais dès 2013, un haut responsable du Parti reconnaît que les questions environnementales figurent parmi les principales causes d'« incidents de masse »⁸. L'environnement devient terrain politique. C'est dans ce contexte que je pars sur le terrain en 2016, avant de constater la fermeture accélérée de l'espace civique. Sous Xi Jinping, la tournure autoritaire s'intensifie.

Gouverner par la nature

En Chine, l'environnement est devenu un outil central de gouvernement. Sous couvert de transition écologique, c'est une reconfiguration des rapports entre État, territoire et société qui s'opère. Sur le terrain, j'observe l'émergence d'un autoritarisme environnemental : un mode de gouvernance où l'écologie sert à renforcer la surveillance, la planification centralisée et le contrôle social⁹.

L'exemple des politiques de contrôle de la qualité de l'air est emblématique. Pour répondre aux exigences du « ciel bleu », les autorités locales sont soumises à des indicateurs stricts, régulièrement audités par des inspections environnementales. Des sanctions peuvent tomber en cas d'échec : rétrogradations, blâmes publics, ou même poursuites judiciaires contre des cadres jugés négligents. Cette pression, dans un système fortement hiérarchisé, pousse à des mesures radicales : fermetures d'usines sans préavis, coupures d'électricité, expulsions de populations dites « non essentielles » aux marges urbaines.

Parallèlement, des processus de gouvernance plus souples se développent au niveau local, impliquant une mobilisation sélective de la société civile. Dans la lignée de ce qu'on observe en Russie ou en Égypte, la Chine réforme en 2016 sa loi sur l'enregistrement des ONG, durcissant leurs cadres d'action. Certaines ONG sont encouragées à mener des actions de sensibilisation – à condition de rester alignées avec le discours officiel. D'autres sont empêchées de se régulariser dès qu'elles abordent justice environnementale, droits des communautés affectées, transparence des données, accès aux recours juridiques. Ces organisations, souvent ancrées localement, deviennent paradoxalement de précieux relais pour l'État. Leur enracinement social en fait de véritables chevaux de Troie de la gouvernance verte : à travers elles, le Parti diffuse ses normes, capte les aspirations écologiques populaires, tout en encadrant strictement les formes de participation citoyenne.

“
Au cœur des enjeux écologiques, il y a bien plus que des émissions à réduire : il y a des rapports de pouvoir, des manières d'habiter le monde, des façons d'en débattre. L'écologie peut devenir un langage du pouvoir – ou un langage du commun.”

L'écologie devient alors un outil de légitimation et de contrôle, et les ONG environnementales sont cooptées comme prestataires de services, agents de pédagogie ou courroies de transmission du pouvoir. On assiste à l'émergence d'une nouvelle forme de citoyenneté verte, encadrée, normative et profondément instrumentalisée. Derrière la « civilisation écologique », la politique verte chinoise sert aussi un projet de légitimation autoritaire. Elle participe d'un projet politique plus vaste : construire un consensus autour de l'environnement, dépolitiser les conflits écologiques et renforcer l'image du régime, tant à l'échelle nationale qu'internationale.

Le Parti communiste chinois ne s'est pas contenté d'adopter des objectifs verts : il s'est positionné comme l'acteur central de la protection environnementale, marginalisant et filtrant les autres voix, notamment issues de la société civile. Trois dynamiques structurent cette reconfiguration. D'abord, une recentralisation des efforts de gouvernance environnementale, qui transfère aux échelons supérieurs du Parti la capacité de fixer les priorités, d'évaluer les résultats, de sanctionner les écarts. Ensuite, la construction active d'un consensus autour de la nécessité écologique, portée par une rhétorique mobilisatrice, mais aussi par des outils de communication et de sensibilisation qui excluent

le dissensus. Enfin, une institutionnalisation des mouvements locaux, souvent contraints à s'inscrire dans des cadres étatiques, voire à collaborer avec les autorités, au risque d'y perdre leur autonomie critique. Loin d'être anecdotiques, ces stratégies façonnent une forme d'écologie gouvernée, où les termes du débat sont cadrés par l'État et où les enjeux environnementaux deviennent à la fois un levier de contrôle social et un ressort de légitimation politique.

Cette stratégie contribue également au développement d'un nationalisme vert. La rhétorique environnementale est mobilisée pour renforcer le patriotisme, associer la protection de la nature à un devoir national, et intégrer les objectifs écologiques dans une stratégie d'expansion technologique et géopolitique. Ainsi, ce nationalisme écologique chinois fusionne autorité étatique, fierté nationale et responsabilité environnementale pour consolider la légitimité du régime, tant à l'intérieur qu'à l'international. L'environnementalisme devient ainsi un outil de gouvernement moral, un vecteur de discipline sociale et une vitrine internationale, qui sert à affirmer la supériorité du modèle chinois.

Instrumentalisation de l'écologie

Cette instrumentalisation de l'écologie par le pouvoir s'inscrit dans un mouvement plus vaste de dépolitisation des enjeux environnementaux et de réactivation de dynamiques nationalistes. Le cas chinois illustre de manière particulièrement nette ce que certains théoriciens désignent comme une logique post-politique : une manière de traiter les crises écologiques comme des problèmes purement techniques, à résoudre par des expertes, tout en excluant le débat, la dissension ou les alternatives. Parallèlement, se développe une forme de nationalisme vert, dans lequel les préoccupations environnementales sont mobilisées pour renforcer la fierté nationale et légitimer l'autorité en place. Dans cette perspective, la politique environnementale ne constitue plus seulement un champ d'action publique mais devient un outil de neutralisation des conflits, de désactivation des critiques, et de production d'un consensus hégémonique.

Cette logique s'accompagne ainsi d'une forme d'obstruction climatique. Alors même que la Chine se positionne comme un leader des énergies renouvelables, elle continue d'investir massivement dans le charbon et la pétrochimie, invoquant la sécurité énergétique* et la stabilité économique. Cette contradiction permet de maintenir une trajectoire extractiviste* tout en affichant une image verte. Dans les négociations globales, Pékin s'allie régulièrement à d'autres États producteurs (comme la Russie, l'Iran ou l'Arabie Saoudite) pour freiner les régulations

contraignantes, notamment sur la production de plastique vierge ou la gouvernance des chaînes d'approvisionnement en minerais critiques.

Ce double discours illustre combien l'écologie peut être instrumentalisée, non seulement comme un levier de gouvernement intérieur, mais aussi comme un outil de renforcement des rapports de pouvoir économiques et géopolitiques. En s'imposant comme acteur clé des filières stratégiques – batteries, éolien, photovoltaïque – la Chine fait de la transition écologique un vecteur d'influence globale.

La « civilisation écologique » n'est plus une vision partagée mais un cadre normatif imposé et (ré)imaginé, qui non seulement rend invisibles les inégalités écologiques et sociales, les résistances locales ou les imaginaires alternatifs, mais aussi les inscrit dans une vision de frontières. En ce sens, la Chine n'est pas un cas à part mais un miroir grossissant de dynamiques que l'on retrouve ailleurs : la tendance à gouverner la transition écologique par le consensus, à évacuer le politique de l'écologie et à neutraliser les tensions sociales au nom de l'urgence environnementale, mais également des politiques environnementales qui servent des objectifs nationalistes, utilisant l'écologie comme un outil pour renforcer la cohésion nationale et justifier certaines actions politiques.

En ce sens, la Chine incarne une forme aboutie d'écologie post-politique, où la transition est à la fois un outil de gouvernement intérieur et un instrument d'influence globale. Mais cette tendance à neutraliser le dissensus et à aligner écologie et intérêt national ne lui est pas propre : elle résonne avec d'autres dynamiques observables dans les démocraties libérales.

Plutôt qu'une opposition Chine/Occident, c'est la tendance globale à neutraliser l'écologie qu'il faut interroger. Partout, la tentation est grande de traiter la question environnementale comme un problème technique et national, à résoudre par des expertes, des données, des intérêts nationalistes – souvent sans délibération, sans conflit, sans dissensus. Et

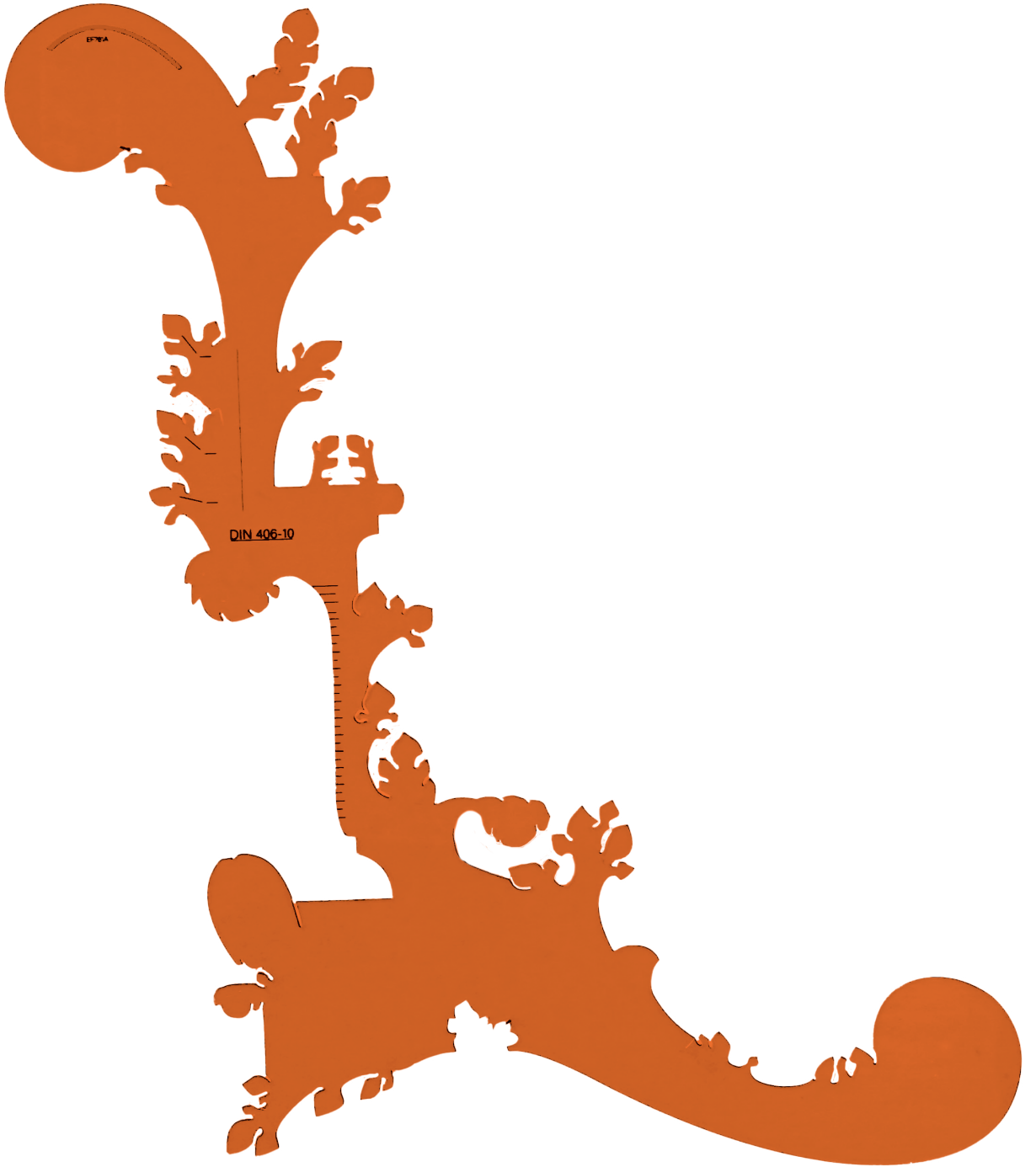
ce glissement, bien qu'il prenne une forme extrême en Chine, traverse aussi les sociétés occidentales.

Dès lors, une autre question se pose : comment faire de l'écologie un levier d'émancipation, et non de contrôle ? Comment construire une transition qui articule enjeux environnementaux, justice sociale et participation effective des citoyen·nes ? Certaines mobilisations chinoises passées, aussi fragiles soient-elles, en ont esquissé les contours : droit à l'information, protection des communs, luttes locales pour la santé ou l'air pur... autant de formes d'action qui relient écologie et citoyenneté. Elles rappellent qu'au cœur des enjeux écologiques, il y a bien plus que des émissions à réduire : il y a des rapports de pouvoir, des manières d'habiter le monde, des façons d'en débattre. L'écologie peut devenir un langage du pouvoir – ou un langage du commun. Le défi, pour la Chine comme pour d'autres sociétés, est de faire pencher la balance du bon côté. ■

1. Audrey Garric, « Climat : Donald Trump engage le retrait des États-Unis de l'Accord de Paris pour la deuxième fois », *Le Monde*, 21/01/2025.
2. Ministry of Ecology and Environment of the People's Republic of China, « China's Policies and Actions Addressing Climate Change: 2024 Annual Report », 2024.
3. AFP, « À Shenzhen, tous les bus sont déjà électriques ». *RTL Info*, 31/10/2023.
4. Elizabeth Brunner, & Hui Li, « Fragmented arguments and forces majeure : The 2007 protests in Xiamen », in *Argumentation and Advocacy*, 54(4), 2018, p. 287-304.
5. John W. Tai, *Building Civil Society in Authoritarian China : Importance of Leadership Connections for Establishing Effective Nongovernmental Organizations in a Non-Democracy*, Palgrave Macmillan, 2015.
6. Rudolf Battěk & Paul Wilson, « Spiritual values, independent initiatives and politics », in *International Journal of Politics*, 15(3/4), 1985, p. 97-109.
7. Tony Saich, « Negotiating the state : The development of social organizations in China », in *The China Quarterly*, 161, 2000, p. 124-141 ; Guobin Yang & Craig Calhoun, « Media, civil society, and the rise of a green public sphere in China », in *China's Embedded Activism*, Routledge, 2007, p. 87-106 ; Andrew C. Mertha, *China's Water Warriors : Citizen Action and Policy Change*, Cornell University Press, 2017 ; Jennifer Y. J. Hsu, « Chinese non-governmental organisations and civil society : A review of the literature », in *Geography Compass*, 8(2), 2014, p. 98-110.
8. Eleanor Albert & Beina Xu, « China's environmental crisis », in *Council on Foreign Relations*, 10/10/2023.
9. Virginie Arantes, *China's Green Consensus : Participation, Co-optation, and Legitimation*. Routledge, 2022.

* Les mots suivis d'un astérisque sont repris dans le glossaire en p. 50.





ÉCOLOGISATION : L'EXEMPLE ANTILLAIS

Les territoires post-coloniaux cristallisent souvent les fractures sociales et les inégalités. Leur éloignement géographique a longtemps facilité leur mécompréhension, participé à un manque de visibilité et à une certaine forme de dénigrement. Du seul point de vue écologique, les départements ultramarins représentent pourtant 80% de la biodiversité française. Cette richesse inouïe, comme nombre de zones tropicales et subtropicales, est particulièrement fragilisée par les conséquences du réchauffement climatique, de l'augmentation des températures marines, de la montée des eaux ou encore des événements climatiques extrêmes. À cela s'ajoute une histoire (coloniale) qui a largement déstabilisé la biodiversité et creusé les inégalités sociales, et dont il est difficile de s'extraire sans trouver une autre manière d'habiter la Terre. Le philosophe martiniquais Malcom Ferdinand, dans ses écrits *Écologie Décoloniale*¹ et *S'aimer la Terre*², suggère ainsi de marquer la rupture avec « l'habiter colonial », cette manière destructrice, raciste et patriarcale d'habiter la Terre.

L'équilibre des écosystèmes est fondamentalement lié aux choix politiques. La colonisation a bouleversé les biotopes par l'introduction d'espèces plus ou moins invasives, et la volonté de produire en quantité, bien souvent en monoculture, a métamorphosé les paysages et les sols. Au fil des générations, l'image de cette biodiversité perdue s'estompe, à tel point que les bananeraies à perte de vue deviennent la norme. La pression économique et coloniale a initié cette transformation, c'est certain. Mais que doit-on retenir ? Sans un effort de transmission générationnelle, c'est tout un écosystème que l'on abandonne lentement et sans même s'en apercevoir. Imaginez, vous roulez en voiture, dans les années 1980 : au bout de quelques kilomètres, le pare-brise est saturé d'insectes. Aujourd'hui, vous roulez au même endroit mais seuls quelques insectes ont croisé votre chemin. Vous êtes alors

conscient·es de l'effondrement de la population des insectes. Mais si vous êtes né·es 40 ans plus tard, votre référentiel est un monde dépourvu d'insectes, c'est donc la norme. C'est ce que l'on appelle l'amnésie écologique. Ceci rend la lutte pour la préservation de la biodiversité très complexe, car elle doit s'inscrire dans une temporalité qui dépasse le cycle de la vie humaine. Ainsi, la transmission des connaissances et des pratiques d'une génération à l'autre doit être considérée comme la pierre angulaire de nos sociétés. Transmettre, c'est résister.

Le littoral (iles)

Aux Antilles, les questions liées au changement climatique et à l'écologie sont nombreuses. La mer des Caraïbes a perdu près de 80% de son récif corallien, l'anthropisation* fait pression sur les mangroves, les populations devront faire face à la montée des eaux et aux événements climatiques extrêmes de plus en plus fréquents. Le quotidien de la Caraïbe a déjà changé depuis l'arrivée d'une algue brune invasive qui s'échoue massivement sur les plages, la sargasse. Draguée par les courants depuis le large du Brésil, sa croissance est dopée par l'augmentation de la température marine et le relargage dans les cours d'eau, d'engrais azotés provenant de l'agriculture intensive, et en venant se déposer sur le littoral, elle redessine le paysage. Pendant leur phase de décomposition, les sargasses rejettent un gaz nauséabond et toxique composé d'hydrogène sulfuré et d'ammoniacal provoquant malaises, migraines, brûlures et nausées. Pourtant, devant le manque d'efficacité de méthodes à grande échelle, des collectifs citoyens se forment pour nettoyer les plages. Les populations s'emparent de la problématique mais la question qui ressurgit est : que faire de toute cette matière organique ? Utilisée comme engrais, transformée en brique pour l'isolation, transformée en charbon pour participer à la dépollution, ou en bioplastique dans des emballages biodégradables, elle apparaît comme une ressource définissant une nouvelle économie circulaire.

La Terre

C'est un autre élément qui inquiète et mobilise toutes les Antillais·es, chimique celui-ci : le chlordécone. Insecticide proche du DDT, hautement polluant et persistant. Créé dans les années 1950 aux États-Unis, il a été largement utilisé des années 1970 à 1990 pour lutter contre la prolifération du charançon des bananes. Bien que sa

nocivité ait été reconnue dès les années 1970 et qu'il fût interdit en 1975 aux États-Unis suite à l'apparition de troubles neurotoxiques sévères chez des ouvriers américains exposés à de fortes doses dans une usine, le pesticide sera autorisé dans la loi française jusqu'en 1990 et continuera à être utilisé par dérogation dans les bananeraies jusqu'en 1993, alors qu'il n'aura jamais été utilisé dans l'Hexagone.

“
Ils et elles puisent dans les connaissances traditionnelles et s'allient à la nature. La tradition hygiéniste est balayée pour que tous les espaces laissent apparaître la biodiversité et ainsi, refertilisent les sols et accélèrent la dilution du chlordécone.”

Depuis, les terres sont polluées et, par extension, les nappes phréatiques, les cours d'eau, les rivières, les poissons d'eau douce et, plus surprenant et d'autant plus inquiétant, les produits de la pêche côtière. La première étude de l'impact du chlordécone sur la population en 2013 a montré que 9 Antillais-es sur 10 présentaient du chlordécone dans le sang. Parmi les conséquences sur la population, s'observent une augmentation du risque de fausses couches, des retards cognitifs chez les jeunes enfants et la plus grande prévalence dans le monde de cancer de la prostate. Ce pesticide est en outre le principal obstacle à la souveraineté alimentaire* des Antilles, le recours à l'importation étant inévitable pour une alimentation saine. Là encore, des inégalités se creusent devant le coût de la vie. La résilience a un prix et dans ce cas, il est humain. Mais depuis quelques années, devant l'absence de solution face à ce fléau, des agriculteur-ices prennent les devants. La culture hors-sol ou hydroponique permet de produire des légumes sains et une rupture est entamée avec les logiques productivistes. Savon noir, huiles essentielles ou plantes répulsives sont utilisées. La vie microbienne a été éradiquée par cet agent chimique et les cultures sont plus sensibles aux pathogènes. Alors les Antillais-es puisent dans les connaissances traditionnelles et s'allient à la nature. La tradition hygiéniste est balayée pour que tous les espaces laissent apparaître la biodiversité, refertilisant ainsi les sols et accélérant la dilution du chlordécone.

L'Eau

L'eau est ce qui façonne une île. Par son absence, elle marque le début d'un territoire habitable. Plutôt vécue comme une frontière en Martinique, elle est un chemin qui relie l'archipel guadeloupéen. Elle intègre la culture insulaire à l'image de Manman-Dlo, déesse créole des mers et rivières, apportant richesse, protection et tout autant

capable de déchaîner les éléments. L'eau véhicule aussi un traumatisme, celui d'une traversée forcée, mais reste, avant tout, un besoin universel. Les Antilles vivent une véritable crise en matière d'accès, de gestion et de distribution de l'eau. En Guadeloupe, la vétusté du réseau d'eau potable, mal entretenu depuis des décennies notamment à cause de détournements de fonds, a conduit les usager-es à vivre régulièrement des coupures totales d'eau ou des baisses de pression. Il existe près de 60% de pertes dues à des fuites, avant que l'eau n'atteigne les habitations. Un quart de la population guadeloupéenne n'a pas accès à l'eau tous les jours. Depuis le début des années 2010, ont été instaurés ce qu'on appelle des « tours d'eau », le réseau ne permettant pas d'approvisionner de manière régulière l'ensemble du territoire simultanément. Les coupures d'eau courante s'alternent, instaurant une forme de solidarité forcée. Celles-ci peuvent durer de deux jours à plusieurs semaines et parfois sans aucun préavis de la part des autorités locales. Ce phénomène touche tous les secteurs et ses incidences engendrent parallèlement des problématiques d'approvisionnement dans les centres de soin comme les hôpitaux, les établissements scolaires et les entreprises, obligeant épisodiquement leur fermeture. Le quotidien se retrouve bouleversé. Comment s'organiser lorsqu'il devient impossible de prendre une douche, se laver les dents, cuisiner ou faire sa vaisselle ?

Là encore, les inégalités se creusent. Quand certain-es peuvent se permettre d'installer des citernes, d'autres stockent l'eau de pluie dans des bidons. Bien que les autorités distribuent gratuitement des bouteilles d'eau, les moyens mis en place restent insuffisants pour satisfaire tout le monde. L'accès à l'eau potable se limite bien souvent à l'achat d'eau minérale, dont un pack peut parfois atteindre une dizaine d'euros dans certains territoires antillais comme la Martinique.

Une autre bataille, celle contre la vie chère, est aussi menée conjointement à ce droit fondamental « d'accéder à l'eau potable dans des conditions économiquement acceptables par tous, pour son alimentation et son hygiène » (loi du 30/12/2006 sur l'eau et les milieux aquatiques introduit à l'article L. 210-1 du Code de l'environnement, France). Des usagers et usagères en sont venu-es à refuser de régler leurs factures en guise de protestation, malgré la mise en place de dispositifs d'aide (chèque eau, étalement des paiements, prévention du surendettement...). L'entraide et l'organisation locale sont alors la seule solution quand les services publics de distribution de cette ressource, pourtant vitale, défont. D'autant que le dérèglement climatique accentue encore la fragilité des infrastructures en proie aux intempéries et aux phénomènes cycloniques de plus en plus récurrents. Il augmente les risques de contamination bacté-

rienne, qui s'ajoutent à la pollution par les agents chimiques comme le chlordécone en Guadeloupe et en Martinique ou les métaux lourds, comme le mercure répandu en Guyane par les activités d'orpaillage illégal. Faire bouillir l'eau avant son utilisation devient alors une nécessité.

“ Un quart de la population guadeloupéenne n'a pas accès à l'eau tous les jours. Depuis le début des années 2010, ont été instaurés ce qu'on appelle des « tours d'eau », le réseau ne permettant pas d'approvisionner de manière régulière l'ensemble du territoire simultanément. ”

Aujourd'hui, on estime les coûts de rénovation et de mise en état du réseau de distribution et d'assainissement à plusieurs millions d'euros non seulement dans les Outremer mais sur l'ensemble des territoires ultramarins, ce qui comprend la Guadeloupe, la Martinique, la Guyane, Saint-Martin, Saint-Barthélemy, Mayotte, la Réunion, Saint-Pierre-et-Miquelon, la Polynésie française, La Nouvelle-Calédonie ainsi que Wallis-et-Futuna.

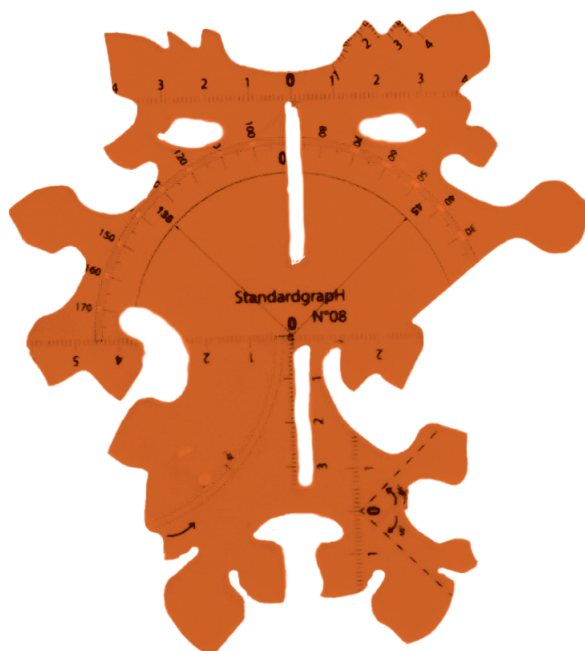
Tous ces territoires présentent des problématiques spécifiques et des inégalités d'accès à une eau potable et sûre. Le « Baromètre 2020 de l'eau, de l'hygiène et de l'assainissement » établi par Solidarités International³ rappelle qu'à l'échelle mondiale, 2,2 milliards de personnes n'y ont pas accès (soit 29% de la population mondiale), 4,2 milliards n'ont pas un accès sécurisé à l'assainissement de l'eau (soit 55% de la population mondiale) et 2,6 millions meurent chaque année de maladies liées à l'insalubrité. Dans le contexte de l'agenda 2030 et de l'Objectif du Développement Durable développé par les

Nations Unies (ODD 6), il est plus que nécessaire de prendre des dispositions en matière d'accès à l'eau et de lutter contre l'accaparement de cette ressource vitale par une poignée d'industriels ou de multinationales à l'instar de Nestlé ou de Coca-Cola. L'eau, dans son cycle naturel, véhicule les traces de l'activité humaine jusqu'aux consommateurs. Le chlordécone n'a pas atteint l'Europe continentale mais ce scandale sanitaire pourrait s'apparenter à la contamination généralisée aux PFAS dont le manque de régulation permet encore une large utilisation.

Que ce soit dans les Antilles ou dans le reste du monde, les luttes apportent chaque jour un peu plus de justice. Plusieurs décennies de luttes ont finalement abouti à la reconnaissance de la responsabilité de l'État français dans le scandale sanitaire du chlordécone et les lois statuant sur les réparations des préjudices humains sont à l'étude. Pour les écosystèmes pourtant, la recherche de solution, n'arrive bien trop souvent que face à l'urgence, tant nous sommes englués dans une gestion écologique productiviste qui a déjà montré ses limites. L'écologie* propose de définir les contours d'une nouvelle marche à suivre où la résilience des populations devrait être le point de départ d'une réflexion se basant sur les enjeux sociétaux (égalité), culturels (transmission) et écologiques (durabilité). ■

1. Malcom Ferdinand, *Écologie Décoloniale, Penser l'écologie depuis le monde caribéen*, Seuil, 2019.
2. Malcom Ferdinand, *S'aimer la Terre, Défaire l'habiter colonial*, Seuil, 2024.
3. Alexandre Giraud, « Baromètre 2020 de l'eau, de l'assainissement n°06, État des lieux d'une ressource vitale », Solidarités International, 2020.

* Les mots suivis d'un astérisque sont repris dans le glossaire en p. 50.





(1)

^ ↑

^ ↑



D'UN THÉÂTRE TECHNOLOGIQUE À L'AUTRE : METTRE EN SCÈNE LES INFRASTRUCTURES ET LA MAINTENANCE TECHNIQUE

Les promesses du solutionnisme technologique* en termes d'écologie, de mobilité ou encore de sécurité nous écartent des réalités matérielles des infrastructures censées prendre en charge ces questions, tout en nous détournant de leurs enjeux politiques et socio-économiques. Tyler Reigeluth nous montre le hors-champ des interfaces lisses et standardisées des objets qui nous entourent. Il affirme l'urgence esthétique et politique de reconsidérer les systèmes techniques par les utilisateur·ices, de valoriser le travail de maintenance et d'assurer la permanence des savoir-faire de celles et ceux qui s'en occupent.

L'ingénieur informaticien responsable du Smart-Campus de l'université m'avait donné rendez-vous dans son bureau qui dispose d'une vue surplombant le campus, celui-là même qui devait être transformé, optimisé à coups de capteurs et systèmes de traitement de données. Le projet et la promesse n'ont rien de nouveau : les technologies « intelligentes » (smart) vont résoudre les problèmes de mobilité, d'énergie, de pollution ou de sécurité (pour citer quelques domaines parmi tant d'autres) qui affectent nos espaces urbains en transformant ces derniers en systèmes de flux d'informations visualisables en temps réel, et grâce auxquels il devient possible de prédire les comportements et événements desdits systèmes afin d'anticiper les fuites d'eau, détecter les ponts thermiques, prévenir les pannes de courant, régler automatiquement l'éclairage ou le chauffage, arrêter les délits... Les possibilités semblent infinies. Si seulement le monde et ses ressources n'étaient pas finies. En suivant une logique trop familière, le responsable du Smart-Campus m'avoue assez rapidement : « Si on avait un budget illimité, on mettrait des capteurs partout, sur tout. » Difficile de ne pas voir dans cet énoncé une énième formulation du

solutionnisme technologique*¹ qui accompagne le déploiement de technologies smart nous promettant un avenir radieux, sans accrocs, lisse, *user-friendly* et écologique. Or cette promesse s'apparente davantage à une mise en scène censée nous distraire des enjeux politiques et socio-économiques², un coup de théâtre destiné à escamoter les réalités techniques et matérielles des infrastructures et du travail de maintenance qui sous-tendent ces solutions. Lorsque je demande au responsable de projet si le personnel de maintenance et les technicien·nes de surface ont été consulté·es pour dresser un état des lieux des infrastructures, il dissimule à peine son étonnement et me répond : « On n'y a même pas pensé. » Pourquoi se soucier des connaissances, du savoir-faire et des pratiques (forcément subjectives et partielles) des personnes qui utilisent ces bâtiments et en prennent soin³ si, d'une part, il existe des techniques de récolte et de traitement de données « objectives » et « exhaustives », et que, d'autre part, ces personnes n'ont manifestement pas contribué au fonctionnement optimal de ces infrastructures jusqu'à présent ?

On retrouve là une des ritournelles du smart : ce sont les habitant·es, les utilisateur·ices, les travailleur·ses qui parasitent le fonctionnement optimal des systèmes⁴ (un immeuble de bureaux, une salle de cours, une usine, etc.). En d'autres termes, l'intelligence parfaite serait une intelligence sans êtres humains, une intelligence morte qui existerait avant tout dans un réseau d'objets interconnectés (le fameux *Internet of Things*) et autorégulés⁵. Il y a ce qu'on pourrait appeler une *fétichisation* de l'espace urbain à l'œuvre qui, si elle n'est pas nouvelle, connaît certainement une accélération avec la *smartification*. Comme l'indiquent les géographes Maria Kaika et Erik Swyngedouw dans leur analyse de l'évolution des réseaux urbains de distribution d'eau, les infrastructures techniques (châteaux d'eau, centres de pompage, canalisations, etc.) se sont, depuis la révolution industrielle, progressivement éloignées de la ville ou cachées en son sein de sorte que l'habitant·e n'interagit finalement qu'avec un robinet magique qui peut être ouvert ou fermé à sa guise⁶. Cette fétichisation d'un

réseau technique sous forme d'un bien consommable marque aussi bien notre rapport à l'eau qu'au gaz et à l'électricité ou aux déchets et à l'information. Plus encore, elle marque nos rapports aux objets du quotidien comme le grille-pain, la machine à coudre ou à laver qui peuplent nos foyers⁷ ou qui médient aujourd'hui nos relations sociales et nos activités professionnelles. Tous ces objets et dispositifs ont subi le même sort d'un escamotage du fonctionnement technique au profit d'une interface lisse, standardisée et ergonomique.

“ Notre vie quotidienne repose massivement sur le « il suffit de » (ouvrir le robinet, appuyer sur bouton, cliquer ici). Mais on ne sait que trop bien qu'il suffit rarement de... ”

Ce qui pourrait s'apparenter à une simple question de design (même si le design n'est jamais *simple*) traduit en réalité un enjeu culturel et écologique bien plus profond. En effet, cette invisibilisation des infrastructures techniques et du travail de maintenance qui les entretient participe d'un imaginaire et d'une esthétique qui valorisent les dispositifs techniques par-dessus tout pour leur degré d'automatisme. Cela vaut pour les escalators qui nous font entrer et sortir de bouches de métro, pour les modems dans nos salons qui nous connectent à internet avec une stabilité variable ou les logiciels Microsoft dont tant d'utilisateur·ices, institutions et entreprises dépendent et qui ont connu la plus grosse panne informatique de l'histoire récente le 19 juillet 2024. Notre vie quotidienne repose massivement sur le « il suffit de » (ouvrir le robinet, appuyer sur bouton, cliquer ici). Mais on ne sait que trop bien qu'il suffit rarement de...

En effet, comme l'a montré le philosophe français des techniques Gilbert Simondon, l'automatisme reflète d'avantage des attentes sociales et économiques qu'une réalité technique : lorsque nous achetons une nouvelle machine à laver elle semble fonctionner comme par magie mais lorsqu'elle tombe en panne, dysfonctionne ou s'use (ce que font toutes les machines, surtout les plus complexes) nous n'y voyons plus qu'une source de frustration et d'aliénation technique et jetons ces objets qui pour nous semblent n'avoir plus aucune valeur⁸ et qui seraient de toute façon trop chers à réparer. « Autant en acheter une nouvelle. » La rapidité avec laquelle la valeur d'usage de l'objet s'épuise correspond d'ailleurs à une stratégie d'obsolescence programmée : la matérialité technique est rendue caduque avant l'heure par une logique marchande réduisant l'utilisateur·ice au statut de consommateur·ice et

refusant à l'un·e ou l'autre la possibilité d'entretenir, ou de prendre soin de ses objets individuellement et collectivement. Cette « incurie », pour reprendre un terme cher au philosophe Bernard Stiegler, n'est pas juste une question d'absence de « culture technique »⁹ ; elle retentit sur la vie psychique, sociale et écologique comme en témoignent les troubles de l'attention, l'oligopole communicationnelle détenue par quelques plateformes, l'exploitation des « travailleurs du clic »¹⁰, la demande croissante en énergie et minerais pour l'IA ou l'accumulation de déchets électroniques dans les pays anciennement colonisés.

Un champ grandissant d'études interdisciplinaires que les anglophones appellent les *infrastructure & maintenance studies* met en relief le travail et savoir-faire qui sous-tendent nos infrastructures du quotidien. Les chercheur·ses qui contribuent à ce champ ne cessent de rappeler que nos vies quotidiennes sont soutenues par un ensemble d'infrastructures qui sont autant de processus dont la stabilité dépend de soin, d'attention et d'entretien humains. Prenons un pont qui enjambe un fleuve : habituellement nous ne retenons que sa forme et sa fonction abstraite. Mais comme des catastrophes récentes nous l'ont rappelé, la forme et la fonction du pont ne sont pas des données acquises une fois pour toutes, ce sont des réalisations qui tiennent non par la grâce divine mais par des efforts et des moyens humains, par une vigilance qui participe à les faire durer dans le temps. Ainsi, selon le philosophe, Mark Thomas Young, toute infrastructure est à la fois une forme et un processus, la première est ce qui nous apparaît le plus immédiatement (la forme du pont) mais le second est ce qui lui permet de perdurer dans le temps¹¹. Les représentations de science-fiction que l'on peut retrouver dans les récits post-apocalyptiques donnent généralement une bonne illustration de ce que serait un monde des formes sans les processus qui les font perdurer : un monde de déliquescence et de caducité.

Replacer au centre de l'« expérience utilisateur », l'épaisseur, les failles et les fragilités des systèmes techniques est une urgence esthétique et politique qui n'implique pas simplement que l'on prenne conscience de la matérialité des infrastructures lors de pannes. Elles supposent en outre que l'on valorise le travail de maintenance qui prévient ces pannes et que l'on s'assure de faire durer les choses aussi longtemps que possible. Ce qui nous apparaît dans nos modes de perception et d'expérience individuels et collectifs implique un « partage du sensible » qui est nécessairement politique¹².

Appeler le hors-champ à faire irruption dans le champ est un point de recoupement avec le féminisme matérialiste qui insiste sur le fait de

compter ce qui n'a jamais été compté, à savoir le travail reproductif traditionnellement féminin pourtant essentiel au travail productif. On pourrait ainsi dire que tout comme le travail reproductif a été caché dans et par la sphère domestique et une division de plus en plus nette entre cette sphère et l'économie réelle dans les sociétés industrialisées, les processus infrastructurels ont eux aussi progressivement été rendus imperceptibles.

“ Replacer au centre de l'« expérience utilisateur », l'épaisseur, les failles et fragilités des systèmes techniques est une urgence esthétique et politique qui n'implique pas simplement que l'on prenne conscience de la matérialité des infrastructures lors de pannes mais qu'on valorise en outre le travail de maintenance qui prévient ces pannes et s'assure de faire durer les choses aussi longtemps que possible. ”

C'est un parallèle que développa l'artiste et activiste Mierle Laderman Ukeles en 1969 dans son *Manifesto for Maintenance Art*. Elle y esquisse sa pensée d'un art de la maintenance qui trouble les divisions classiques entre art créatif et travail reproductif traditionnellement féminin. Elle insiste sur la valeur économique mais aussi esthétique des tâches domestiques et maternelles. Ses installations et performances quitteront l'espace domestique pour mettre en lumière les liens de ce travail reproductif avec les institutions ou services publics. En 1973 dans *Hartford Wash : Washing / Tracks / Maintenance : Outside*, elle nettoie les marches d'un musée des heures durant alors que les visiteurs piétinent son travail. Entre 1977 et 1980 dans *Touch Sanitation*, elle se prend en photo en train de serrer la main des 8500 éboueurs de la ville de New York.

Loin de l'innovation technologique sans fin générée au rythme d'annonces, de promesses et de présentations spectaculaires sur les scènes de grandes messes, il y a la permanence des savoir-faire et des gestes trop rarement comptés mais qui comptent pourtant si nous souhaitons soutenir un autre rapport aux techniques, un rapport qui existe déjà dans le travail de celles et ceux qui prennent soin des choses, et auquel nous devons réapprendre à participer.

Dans la première moitié du XX^e siècle, le dramaturge allemand Bertolt Brecht en appelait à une révolution dans la forme théâtrale qui briserait le quatrième mur avec le public, assumerait sa facticité et exposerait ses coulisses. Un théâtre qui produirait une « distanciation » chez les spectateur·ices en les poussant à réfléchir et

ressentir leur expérience à partir d'une situation d'étrangeté esthétique. En somme, un théâtre qui représenterait son propre processus créatif et plus seulement sa forme finie. Si le théâtre technologique aujourd'hui sert avant tout à nous distraire des enjeux structurels de la pollution, de la mobilité ou de la pauvreté en nous promettant des solutions « smart » clé sur porte dont nous ne sommes que les spectateur·ices ébahis·es jusqu'à ce qu'une nouvelle solution rende caduque la dernière, il y a peut-être un autre théâtre technologique possible, qui invite à prendre part au jeu et donne envie de prendre soin des médiations techniques. Car loin d'être de simples instruments à disposition, c'est à travers elles que nous percevons, ressentons, réfléchissons. Prendre part au processus des infrastructures est quelque chose que beaucoup d'entre nous faisons déjà, à travers nos activités quotidiennes de soin ou d'entretien, lorsque nous essayons tant bien que mal de réparer un objet cassé ou que nous cherchons une réponse à un problème technique sur des forums en ligne, par exemple. Mais si ces petits gestes vont compter pour quelque chose face aux crises sociales et écologiques que nous traversons, ils ne peuvent reposer simplement sur le volontarisme individuel. Ils doivent être l'expression d'agirs collectifs et d'institutions qui produisent de nouveaux désirs techniques. ■

1. Evgeny Morozov, *Pour tout résoudre cliquez ici*, trad. Marie-Caroline Braud, FYP Editions, 2014.
2. Sean Martin McDonald, « Technology Theatre », <https://www.cigionline.org/articles/technology-theatre/>
3. David Pontille et Jérôme Denis, *Le soin des choses. Politiques de la maintenance*, La Découverte, 2022.
4. Gabriel Dorthe et Laure Dobigny, « From smart buildings to smart users. Energy transition to the test of parasitic humans », in Mascha Gugganig, Kelly Bronson, Vincent Mirza. *The Smartification of Everything: critical analyses of a ubiquitous reality across social sciences and the arts*, University of Toronto Press, 2024.
5. Tyler Reigeluth, *L'intelligence des villes. Critique d'une transparence sans fin*, Météores, 2023.
6. Maria Kaika et Erik Swynnedouw, « Fetichizing the modern city : the phantasmagoria of urban technological networks », *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 24, n°1, 2008, p. 120-138.
7. Gil Bartholeyns et Manuel Charpy, *L'étrange et folle aventure du grille-pain, de la machine à coudre et des gens qui s'en servent*, Premier Parallèle, 2021.
8. Gilbert Simondon, « Psychosociologie de la technicité », in *Sur la technique*, Presses Universitaires de France, 2014, p. 78.
9. Gilbert Simondon, « Sauver l'objet technique », *ibid*, p. 454.
10. Antonio Casilli, *En attendant les robots*, Seuil, 2019.
11. Mark Thomas Young, « Now You See It : Users, Maintainers and the Invisibility of Infrastructure », in Michael Nagenborg, Taylor Stone, Margoth González Woge & Pieter E. Vermaas, *Technology and the City: Towards a Philosophy of Urban Technologies*, Springer Verlag. p. 101-119, 2021.
12. Jacques Rancière, *Le partage du sensible*, La Fabrique, 2000.

* Les mots suivis d'un astérisque sont repris dans le glossaire en p. 50.

Entretien avec
Fanny Lederlin,
docteure en philosophie et
autrice du livre
Éloge du bricolage¹
Propos recueillis par
Maryline Le Corre
pour Culture & Démocratie

BRICOLER DANS LES INTERSTICES

L'approche occidentale et contemporaine du monde, son idéal technocratique de maîtrise sur la nature et ses promesses de solutionnisme technologique, provoquent une atomisation de la société et ne nous permettent pas de faire monde commun selon des principes pleinement démocratiques. La philosophe Fanny Lederlin propose de résister à cette approche en y opposant une logique « bricoleuse » qui valorise les pratiques amatrices, le soin porté aux objets et la délibération collective.

Qu'est-ce que la « logique d'ingénieur » dont vous parlez dans le livre et en quoi celle-ci est selon vous liée à la catastrophe climatique en cours ?

La « logique d'ingénieur » est un terme que j'emprunte à l'anthropologue Claude Lévi-Strauss qui, dans « La science du concret » (extrait du recueil *La Pensée sauvage*, 1962), essaie de montrer ce qui distingue la science des peuples qu'on appelait encore à l'époque « primitifs », de celle des populations occidentales. Il explique que ces dernières ont recours à une « logique d'ingénieur », qui relève d'une approche stratégique du monde consistant à fabriquer des catégories abstraites et des concepts – autrement dit à théoriser les choses avant de les articuler avec l'expérience pratique. Au contraire, chez les peuples dits « primitifs », c'est selon lui d'avantage une « logique bricoleuse » qui prévaut : une logique qui consiste à faire précéder la théorie par la pratique. Ces peuples partent de l'expérience, de l'observation et de la perception sensorielle de leur environnement, et ils parviennent ensuite, en articulant ce rapport pratique au monde avec des récits mythologiques, à réaliser des classements théoriques, certes moins précis et moins durables que ceux de la science occidentale, mais qui sont néanmoins valables, pour un temps donné.

La « logique d'ingénieur », c'est donc cette approche occidentale qui consiste à aborder le monde de façon conceptuelle et stratégique et qui, de plus en plus, s'est aussi avérée calculante, programmatique et instrumentale. Car lorsque la théorie précède la pratique, il y a l'idée que la fin (théorique) que l'on se fixe justifie les moyens (pratiques) que l'on se donne pour y

parvenir : en gros, « la fin justifie les moyens ». Cette approche a certes permis à l'Occident de réaliser des progrès exceptionnels dans de très nombreux domaines (médecine, industrie, aéronautique, etc.), mais elle aboutit aussi à un certain nombre d'écueils, en premier lieu desquels figure la catastrophe écologique à laquelle nous sommes aujourd'hui confrontés. Car si l'on considère que « la fin justifie les moyens », alors les moyens auxquels on a recours – moyens matériels, mais aussi « naturels » (minéraux, plantes, animaux, êtres humains) – sont par nature illimités : ils n'ont plus de rapport avec ce que la contrainte de l'expérience pratique peut effectivement nous donner. Ce qui conduit alors à l'épuisement des ressources (aussi bien matérielles que vivantes).

Or c'est cette même logique que l'on retrouve dans la pensée politique dominante actuelle. Une pensée que l'on peut qualifier de « technocratique », selon laquelle la science et, plus généralement, l'expertise (la technique, l'intelligence artificielle, etc.) peuvent résoudre tous nos problèmes politiques. Cette pensée relève du solutionnisme* – l'idée que la technologie pourra toujours apporter des solutions à tous les problèmes humains, y compris les plus complexes.

Aborder la question du réchauffement climatique anthropique par le prisme de cette logique d'ingénieur paraît donc assez insensé ?

Oui, il peut sembler absurde de vouloir résoudre des problèmes avec la méthode qui les a causés. Parce que cette approche stratégique du monde fait entrer tant bien que mal les moyens pratiques, les ressources – matérielles et vivantes – à l'intérieur d'un schéma abstrait qui les précède : à l'intérieur d'un rapport productiviste et extractiviste* qui consiste à vouloir produire et consommer de façon illimitée, en fonction de finalités et de désirs abstraits posés indépendamment de toute rencontre pratique avec le monde. Ce qui est très surprenant, c'est qu'un certain nombre de théoricien·nes se disent que la technologie – notamment les technologies numériques et en particulier l'intelligence artificielle – va nous permettre de résoudre les problèmes que nous avons justement créés par notre activité et nos techniques. Derrière ce paradoxe se cache d'une part le fait que l'idéologie que poursuivent ces « apporteur·ses de solutions » n'est pas forcément si écologique que cela (c'est plutôt le

transhumanisme qu'il-elles visent), et de l'autre, le fait que ces solutions rajoutent en pratique des problèmes au problème. Pour ne prendre que l'exemple de l'intelligence artificielle, il est aujourd'hui avéré qu'elle produit énormément de CO₂ et contribue donc davantage au réchauffement climatique qu'elle n'y remédie.

De plus, cette approche solutionniste peut s'avérer dangereuse d'un point de vue politique, et en particulier du point de vue démocratique. L'action politique démocratique est un mode d'agir qui engage la pluralité de la communauté humaine par la délibération collective. Il suppose donc la mise en jeu non pas des connaissances ou expertises, puisque nous ne sommes pas toutes des expert-es, mais des opinions et des raisonnements rationnels. Par la délibération d'opinions va pouvoir être prise une décision qui sera la plus juste, la plus équilibrée, la moins mauvaise possible. C'est ça le pacte de la démocratie ! En confiant le gouvernement des hommes et des femmes et la recherche de solutions techniques aux problèmes, notamment écologiques, à des expert-es, c'est la démocratie et l'idée même de la liberté politique que l'on risque de perdre. On s'expose alors à une forme de « dictature verte »* qui pour moi n'a rien à envier au fascisme numérique peut-être en train de s'imposer outre-Atlantique ou à n'importe quelle autre forme de gouvernement despotique.

Vous reprenez l'image du « monde désert » développée par Hannah Arendt, qui présentait déjà à son époque les conséquences désocialisantes de la technique. Aujourd'hui, pourquoi reprendre ce terme qui peut sembler paradoxal dans un monde de plus en plus rempli d'objets, d'information, de tout ?

C'est une image qu'Hannah Arendt emprunte à Nietzsche et par laquelle elle évoque l'isolement, la solitude dans laquelle nous entraînent les technologies. À l'époque où elle écrivait, dans les années 1950, ce n'étaient pas les nouvelles technologies qu'elle avait à l'esprit mais la bombe atomique. Mais elle évoque aussi la voiture par exemple, qui nous isole les un-es des autres. Aujourd'hui cet isolement se ressent dans le fait que les technologies numériques renforcent une forme d'atomisation sociale, d'individualisation des rapports, de solitude. En plus de cet isolement, le « monde désert » d'Hannah Arendt désigne aussi une sorte de « désolation », c'est-à-dire une impossibilité de faire monde commun. Cette menace est devenue une réalité dans les régimes totalitaires dont elle a été l'observatrice clairvoyante. Mais elle considère qu'elle est toujours présente dès lors qu'un appareil politique va faire en sorte qu'il n'y ait plus de possibilité de solidarité, d'entraide, d'association de quelque nature que ce soit entre les individus. C'est

contre ce double danger – celui d'un isolement et celui d'une désolation – qu'elle veut mettre en garde avec l'image du « monde désert ». Or il me semble que nous faisons face aux mêmes problèmes aujourd'hui : à la fois l'isolement et cette possible désolation du fait de l'éclatement des individus et de l'atomisation des sociétés qui font peu à peu disparaître la possibilité d'un monde commun.

“
En confiant le gouvernement et la recherche de solutions techniques aux problèmes, notamment écologiques, à des expert-es, c'est la démocratie et l'idée même de liberté humaine que l'on risque de perdre.”

Et j'ajoute bien sûr que cette image de « monde désert » évoque aujourd'hui immédiatement pour nous la crise climatique : avec le réchauffement, on peut dire que « le désert avance ». Or il se trouve que ce « monde désert » est un monde plein. Il est saturé d'objets plus ou moins obsolètes, d'ersatz d'objets qui n'ont plus la valeur de « choses » au sens propre, en gros des déchets dont nous recouvrons la planète et qui contribuent à la catastrophe écologique à laquelle nous faisons face. Ce monde est donc plein mais de plus en plus « désert » du vivant, des relations humaines, de la solidarité, de l'entraide.

À cette logique d'ingénieur vous proposez d'opposer la logique bricoleuse ?

Ce qui m'intéresse avec la logique bricoleuse, c'est qu'elle renverse l'adage selon laquelle « la fin justifie les moyens ». Avec elle ce sont les « moyens » déjà là, ceux qui nous environnent – les objets, les plantes, les animaux, les êtres humains –, précontraints – c'est à dire qu'on ne peut pas faire à sa mesure –, les « moyens du bord », parfois imparfaits et abimés, plus ou moins performants, ceux que nous avons « sous la main » qui doivent justifier ou déterminer les fins multiples et provisoires que nous pouvons nous fixer.

Le bricolage, c'est une pratique amatrice – pas experte. Celle de personnes qui posent un regard précautionneux sur les choses qui les entourent et qui, souvent, collectionnent les matériaux (parce que, lorsqu'on bricole, il faut toujours avoir des moyens, des ressources à portée de la main). Elles ont donc une attention, un souci particulier pour les objets. Parce qu'elles se disent : « Ça pourra toujours servir un jour. » Cette phrase me semble merveilleusement salutaire et opposée à la phrase selon laquelle « ça doit servir » qui, elle, est une injonction instrumentale.

Au contraire, « ça pourra toujours servir un jour », c'est une vision qui procède d'une sorte d'ouverture et de tolérance absolue à ce que sont les choses. Le moindre bout de bois, le moindre clou rouillé et, si on réfléchit par analogie, la moindre personne, plante, animal... pourra « toujours servir un jour ». C'est-à-dire sera toujours utile et bienvenue dans le monde qui est le mien et où j'ai des projets. Car il ne s'agit pas, en réfléchissant à une opposition à la logique d'ingénieur, de dire qu'il ne faut plus avoir de projets, qu'il faut arrêter toute activité humaine pour sauver le monde. Non, avoir des projets, agir sur le monde, cela fait partie de notre condition humaine. Mais simplement, ces projets peuvent être beaucoup plus ouverts et tolérants à ce qui est donné et déjà-là. Les projets dans la logique bricoleuse partent de « ce qui est » et évoluent à la fois en fonction des matériaux trouvés mais aussi en fonction du contexte, de la situation, des événements. Et là on entre dans quelque chose qui est aussi politique, parce que ce qui distingue la politique d'autres formes d'action, c'est aussi l'idée qu'il faut bien s'adapter à un contexte. Là où l'artisan·e peut, dans son petit atelier, une fois qu'il ou elle a trouvé ses moyens du bord, décider du projet et l'accomplir, en politique, il y a toujours des événements extérieurs qui viennent contrarier les projets. Ainsi, dans sa dimension politique, le bricolage prend une forme encore plus riche puisqu'il consiste aussi à accueillir les aléas, les divergences, les contradictions que l'on peut rencontrer. C'est donc une logique qui est extrêmement compatible avec l'idée de démocratie.

Selon vous, ce réinvestissement des choses, l'affection ou l'égard qu'on peut avoir pour elles est indispensable au combat écologique ?

Longtemps, la pensée écologique a été enfermée dans une forme de dualisme qui opposait une « nature originelle » qu'on aurait perdue – plus ou moins paradisiaque, et avec un arrière-plan théologique caché –, à un « monde humain » abimé, marchand, consumériste, forcément délétère. Ce dualisme, même s'il comporte une part de vérité, me semble à la fois fallacieux et peu intéressant pour penser l'écologie aujourd'hui. Fallacieux parce que de toute façon, monde et nature ne peuvent plus être séparés. Depuis que les êtres humains sont apparus sur la Terre et qu'ils se sont mis à agir, à façonner des objets et à produire de la technique, ils ont recouvert ce qu'on pouvait appeler « la nature » d'un monde d'artefacts, d'outils, d'objets, complètement inséparable de celle-ci. Il n'existe plus de nature sauvage où que ce soit dans le monde, mais inversement, il n'existe pas de monde sans nature. C'est à dire qu'il suffit d'avoir un chat chez soi ou une plante pour bien comprendre que les

deux sont interconnectés et que nous vivons dans un monde-nature. Il y a un mouvement de pensée – la *deep ecology* – qui tend à défendre la nature contre l'humanité. Alors oui, si l'humanité disparaît la nature survivra. Ce sera peut-être formidable, mais ce qui m'intéresse en premier lieu, ça reste quand même l'existence de l'humanité. Et l'autre écueil du dualisme écologique c'est d'oublier que la nature n'est pas seulement menacée par le réchauffement climatique ou la perte de la diversité, mais aussi par les objets dont nous la recouvrons. Que faire avec ces marchandises, ces ersatz ? Il me semble que, par le regard que nous portons sur eux, par la façon dont nous les réemployons, dont nous les collectionnons, dont nous les recyclons, dont nous les imbriquons, dont nous les réparons, nous pouvons essayer de construire un monde meilleur.

“ Revenir à une forme d'amateurisme, c'est redonner toute sa place à l'idée selon laquelle n'importe qui peut faire de la politique et participer à la délibération. Il faut le faire aussi avec une idée d'amour, c'est à dire de rapport aux autres qui ne procède pas tant de l'intérêt que de la solidarité, de l'entraide et de la coopération. ”

Ce changement de regard peut-il avoir une véritable portée politique et permettre un pouvoir d'agir ?

Hannah Arendt a établi trois formes d'agir humain. Elle distingue le travail, l'œuvre et l'action. Ce qu'elle caractérise comme travail, c'est l'idée du maintien du mouvement de la vie biologique. Donc tout ce qui est lié au fait de se vêtir, se nourrir, cultiver la terre, s'occuper des enfants, etc. Ça touche à tout ce qui est lié à la question de la reproduction. L'œuvre, c'est la fabrication, la production. C'est le fait de décider qu'avec cinq bouts de bois, on va fabriquer une table. C'est ce qui permet à l'être humain de fabriquer le monde d'artefacts dans lequel nous vivons. Cette œuvre, elle peut tout à fait être exécutée de façon solitaire, comme le fait l'artisan·e dans son atelier. L'action, qui est la forme d'agir politique, c'est le lieu où les êtres humains agissent dans la pluralité. Et cette pluralité par la délibération, par la parole, donne une orientation politique à leur société. Il faut donc réfléchir à la manière dont le bricolage peut être collectif. Si on prend le bricolage au sens d'attention portée aux objets, réemploi, recyclage, réparation, etc., au niveau local, on peut imaginer une infinité d'actions tout à fait salutaires mais qui vont rester marginales, comme ce qui se passe dans les ZAD [Zones à

défendre] par exemple ou dans certaines coopératives. Ce sont des exemples concrets qui contiennent une dimension politique au sens de manière d'agir sur la société mais on ne touche pas à la question du politique au sens du « gouvernement des Hommes ». Alors, comment collectiviser cette approche du bricolage ? La première piste que je propose dans le livre, c'est la question de l'amateurisme car si on veut réfléchir à la manière dont la démocratie peut survivre, il faut surtout se défaire de tout rapport à la technocratie et de l'idée que ce sont les expert·es qui peuvent penser le monde de demain. Revenir à une forme d'amateurisme, c'est redonner toute sa place à l'idée selon laquelle n'importe qui peut faire de la politique et participer à la délibération. Il faut le faire aussi avec une idée d'amour, c'est à dire de rapport aux autres qui ne procède pas tant de l'intérêt que de la solidarité, de l'entraide et de la coopération. Ce qui manque dans mon raisonnement, c'est comment convaincre les populations que c'est cela qui est désirable et souhaitable car ce n'est absolument pas l'idéologie dominante de l'époque actuelle.

Le changement de paradigme ne se fera probablement pas par là, mais ces pratiques de résistances, ces « oasis dans le désert » sont une façon de garder espoir ?

C'est aussi Hannah Arendt qui utilise ce terme. Pour elle, les « oasis dans le désert », ce sont les espaces qui peuvent être creusés, à l'intérieur des « mondes déserts », par l'amitié ou l'amour. Même quand on est sous le joug totalitaire, même sous la plus grande domination du régime le plus isolant qui soit, il est toujours possible selon elle de créer, par l'expérience amoureuse ou amicale, des espèces d'oasis, des bulles de solidarité et de liens humains. Ainsi, quand bien même

l'appareil de pouvoir est extrêmement puissant et l'appareil algorithmique est de plus en plus fort, quand bien même la logique d'ingénieur et le solutionnisme sont ultra dominants et hégémoniques aujourd'hui, quand bien même le contexte politique augure de nouveaux « temps obscurs » (encore une expression de Hannah Arendt), il existe toujours du « jeu », des interstices à l'intérieur desquels chacun·e de nous peut décider de résister en appliquant une autre logique. La logique bricoleuse fait partie des hypothèses, mais il y a peut-être d'autres façons d'explorer cette attitude de résistance... En essayant de creuser des « petites Républiques » plus viables, plus libres, plus durables, même si ça se joue plutôt au niveau local pour l'instant. Mais si cela est suffisamment vivace, si cela se développe un peu comme des rhizomes, peut-être qu'à terme, l'ensemble de ces petits espaces pourra constituer quelque chose comme un nouveau monde commun à l'intérieur du monde ?

N'y a-t-il pas là un risque de repli ?

C'est le danger. Il ne faut pas que l'interstice se transforme en « terrier », c'est-à-dire en rejet du monde et en repli sur la sphère privée. Il faut toujours que la visée soit publique, collective, que l'idée soit de faire les choses ensemble. Et c'est là qu'on reprend l'articulation avec la dimension collective propre à l'action. Il ne faut jamais perdre de vue cette dimension-là, sinon ce ne sont pas des oasis mais des terriers que l'on va creuser. ■

Une version augmentée de cet article est disponible en ligne.

1. Fanny Lederlin a notamment publié *Les dépossédés de l'open space* (Puf, 2020), *Éloge du bricolage* (Puf, 2023) et *Critique en crise* (Puf, 2025).

* Les mots suivis d'un astérisque sont repris dans le glossaire en p. 50.



LA DIPLOMATIE ENVIRONNEMENTALE AU GRÉ DES HAIES

En 2024, le Fonds mondial pour la nature (WWF) chiffre à plus de 73% la diminution de la population de vertébrés sauvages en 50 ans¹. Pourtant, le député MR Yves Evrard déclare au Parlement wallon qu'en ce qui concerne la « sacro-sainte » biodiversité, il n'y a aucun problème, ni en Wallonie ni dans le monde !² L'impuissance politique se décline en culture du déni dangereuse pour la démocratie. Comment retrouver une parole publique digne de ce nom, plurielle et raisonnée, basée sur une appropriation démocratique de la science, une mise en commun de la réflexivité des usages et savoirs vernaculaires, préluant à un imaginaire collectif qui dessinerait une nouvelle manière d'habiter la Terre ? Suivez le guide, Léo Magnin, dans son élaboration d'une sociologie de l'écologisation*, de haie en haie³.

Promouvoir l'apprentissage collectif

Est-ce que mettre à plat ce que l'inéluctable écologisation* ferait au quotidien « des gens » et, avec eux, chercher les réponses les mieux adaptées permettrait de déjouer les instrumentalisation partisanes et d'avancer politiquement (au lieu de refuser l'obstacle) ? Donner à tous et toutes une maîtrise sur l'écologisation* ? C'est le chantier qu'ouvre et balise le sociologue Léo Magnin, au fil d'une enquête ouverte sur un objet vivant, concret, famille, polymorphe, naturel et culturel : la haie !

Il parcourt ainsi le spectre des affects et savoirs humains, historiques, présents, prospectifs, que tisse cette construction végétale, recueillant le témoignage d'individus qui, à titres divers, y sont liés. Les haies sont devenues un emblème de la destruction de nos paysages ruraux naturels quand il s'est agi de les arracher pour favoriser l'instauration d'une agriculture industrielle (ce qui s'est appelé « remembrement »), puis un symbole de la sauvegarde de la biodiversité et de l'écologisation* quand il a été décidé de les replanter et de les protéger. Cela donne une étude qui documente une ébauche grandeur nature d'une démocratie du vivant, dans toute sa complexité. Qu'est-ce qui se vit avec,

et autour des haies et qui pourrait instruire de façon plus vaste une transformation écologique de notre société ? Léo Magnin cartographie les logiques du pour et du contre, leurs intrications complexes avec l'histoire, l'espace, les savoirs et les techniques, l'intime et le public.

Petit à petit, l'enquête n'est plus observation distante, elle devient un processus d'acquisition de connaissances qui transforme la place du chercheur dans le champ actif des échanges de terrain où son protocole (questionner, essayer de comprendre, constituer et restituer des données) va stimuler la réflexivité collective des autres acteur·ices, rendre possible une culture de l'écoute de l'autre. De fil en aiguille, cela reconfigure l'ensemble des positions des un·es et des autres. « Tout l'intérêt des échanges tient au fait qu'au-delà du chercheur la réflexivité est partagée par les acteur·ices qui s'interrogent sur leurs pratiques. L'enquête n'a alors pas pour fonction de conforter une ligne directrice, une thèse préétablie, mais d'alimenter les questionnements grâce à de nouvelles données et interrogations. » (p. 182) Là où, tant du côté des défenseur·ses que des contempteur·ices de la haie, on invoque et convoque un référentiel historique biaisé, renouer avec toute la complexité de l'histoire, via un regard extérieur et scientifique, rebat les cartes, ouvre à une autre diplomatie qui peut placer « tous les protagonistes en situation d'apprentissage coopératif, dans laquelle les "professionnels" – dont on a toujours besoin et qui doivent redéfinir leurs rôles, leurs savoirs, leurs compétences et leurs outils – interviennent non plus pour imposer des vues, mais pour "équiper" de savoirs spécifiques l'ensemble des participants et orchestrer le travail collectif. »⁴

De l'ouverture de l'enquête des chercheur·ses à l'auto-analyse des lecteur·ices

Il faut découvrir et admettre qu'on a tout à apprendre de cet objet « banal », présent dans nos paysages depuis toujours. Il s'agit de reconfigurer l'objet de notre attention. La haie, dans l'espace et ses particularités géographiques, représente une pluralité de vécus, d'expériences et de savoirs qui rend illusoire et contre-productif, d'en imposer une vision univoque. Déjà, se mettre d'accord sur une définition de ce qu'est une haie n'est pas si simple. Qui sait, par exemple, qu'elle peut désigner une plantation parfois de dix mètres de large, incluant des grands arbres, des taillis, des buissons ?

Dès lors, on comprend mieux pourquoi elle est effectivement un véritable refuge de biodiversité avec un impact sur les cultures voisines (ombrage, retenue d'eau, microclimat) et qu'elle ait pu occuper, du moins à une époque, une place significative dans l'économie rurale : bois de chauffage, cueillettes. Ces ressources sont corréliées aussi à des savoirs et savoir-faire, en voie de disparition, ou en survivance, cristallisant des problématiques d'identité rurale. On est également peu informé·es de la place de la haie dans les politiques agricoles de l'UE (PAC) et le calcul des subventions accordées, donc des enjeux financiers qu'elle suscite. Ce sont pourtant des arcanes qui aident à comprendre les motivations des partisan·es du pour et du contre.

On découvre alors que le cadastre des haies est loin d'être une évidence : la plongée dans les affres ministérielles du programme pour la numérisation de leur superficie révèle les discordances entre « carte » et « territoire », bureaucratie et terroir, où s'enracinent de nombreuses raisons de conflits et d'incompréhension. Il est bon aussi de rappeler que l'engouement politique actuel pour les haies relève souvent d'un greenwashing* électoraliste : orchestrer des opérations de distribution de plants ou d'écologistes en train de faire des plantations, ça donne à peu de frais l'impression d'agir pour le climat (même la FNSEA, syndicat productiviste de l'industrie agricole, et le MEDEF, syndicat patronal, s'y mettent). « La haie se trouve dès lors requilibrée en opportunité de concilier l'environnement et le capitalisme, un discours dont les faiblesses sont pourtant connues. En effet, la rhétorique de la compensation carbone repose sur des équivalences questionnables : sont mises sur le même plan une tonne de CO₂ effectivement et définitivement émise par la combustion d'énergies fossiles, donc additionnelle au CO₂ déjà présent dans l'atmosphère, et une tonne de CO₂ potentiellement et temporairement séquestrée par des plants tout juste sortis d'une pépinière. » (p. 149) La sociologie révèle la complexité des mœurs qui se tissent, à travers les haies, entre l'humain et le non-humain.

Restaurer un régime de vérité pour une démocratie effective

Le processus d'écologisation* inclut une lutte incessante contre le « nous ne savons pas », comme écran de fumée habilement entretenu par l'industrie elle-même et son régime de contre-vérités scientifiques qui protège ses intérêts économiques, insinuant le doute par son marketing agressif. Une manipulation complexe des savoirs et affects qui alimentent des mécanismes par lesquels des individus concernés en viennent, malgré ce qu'ils savent être réel, à nier l'évidence, à promouvoir d'autres « vérités », ce que l'on appelle le « paradoxe des savoirs ignorés ». Principalement parce qu'ils n'ont pas le

choix : être agriculteur·ice et se confiner chaque jour la conviction d'empoisonner la terre et les gens, ce n'est pas vivable, les alternatives n'étant pas forcément économiquement attrayantes. Une situation qui, du reste, est à l'origine de plusieurs suicides d'agriculteur·ices. Des recherches détaillent ces « mécanismes organisationnels, épistémologiques et juridiques qui génèrent une ignorance structurelle sur les pesticides, alors même que leurs effets néfastes sur la santé humaine et les écosystèmes sont objectivés par de nombreuses démarches scientifiques. » (p. 102)

“ Il est bon aussi de rappeler que l'engouement politique actuel pour les haies relève souvent d'un greenwashing* électoraliste : orchestrer des opérations de distribution de plants ou d'écologistes en train de faire des plantations, ça donne à peu de frais l'impression d'agir pour le climat. ”

Un régime d'émulation diplomatique en lieu et place de l'idéal compétitif

Tout se situe au niveau des « savoirs », de l'attitude à instaurer à propos de la formation des connaissances sur l'écologisation*, en mettant en avant le fait que ces connaissances ne sont pas fixes, n'appartiennent pas à tel ou tel camp qui détiendrait la vérité (les pour ou les contre), mais qu'elles évoluent sans cesse et qu'elles ont besoin d'échanges, de mise en commun (de médiation), de mise en valeur des interdépendances qui les font émerger. Les savoirs du changement écologique sont à forger ensemble. « L'enquête vise alors à identifier les types de savoirs en jeu, leurs modalités de mobilisation dans la décision politique et, en retour, les effets que les politiques environnementales peuvent avoir sur la production de savoirs. L'écologisation* est par conséquent moins un mouvement historique fondé sur des certitudes scientifiques à appliquer qu'un processus d'apprentissage protéiforme. » (p. 122)

En détaillant l'action de terrain concrète d'un diplomate agroécologiste, Léo Magnin démontre comment ce type d'enquête se traduit en réelle « diplomatie », reliant les données sociales, économiques, écologiques et psychologiques telles qu'elles s'expriment dans le métabolisme des individus en présence. Comment travailler avec les personnes pour dépasser des situations de blocage, sans exercer d'autorité verticale, sans recourir au jargon dominant, sans puiser dans les slogans des pour et des contre, « simplement » en faisant travailler ensemble savoirs et pratiques des un·es et des autres, face à des cas concrets,

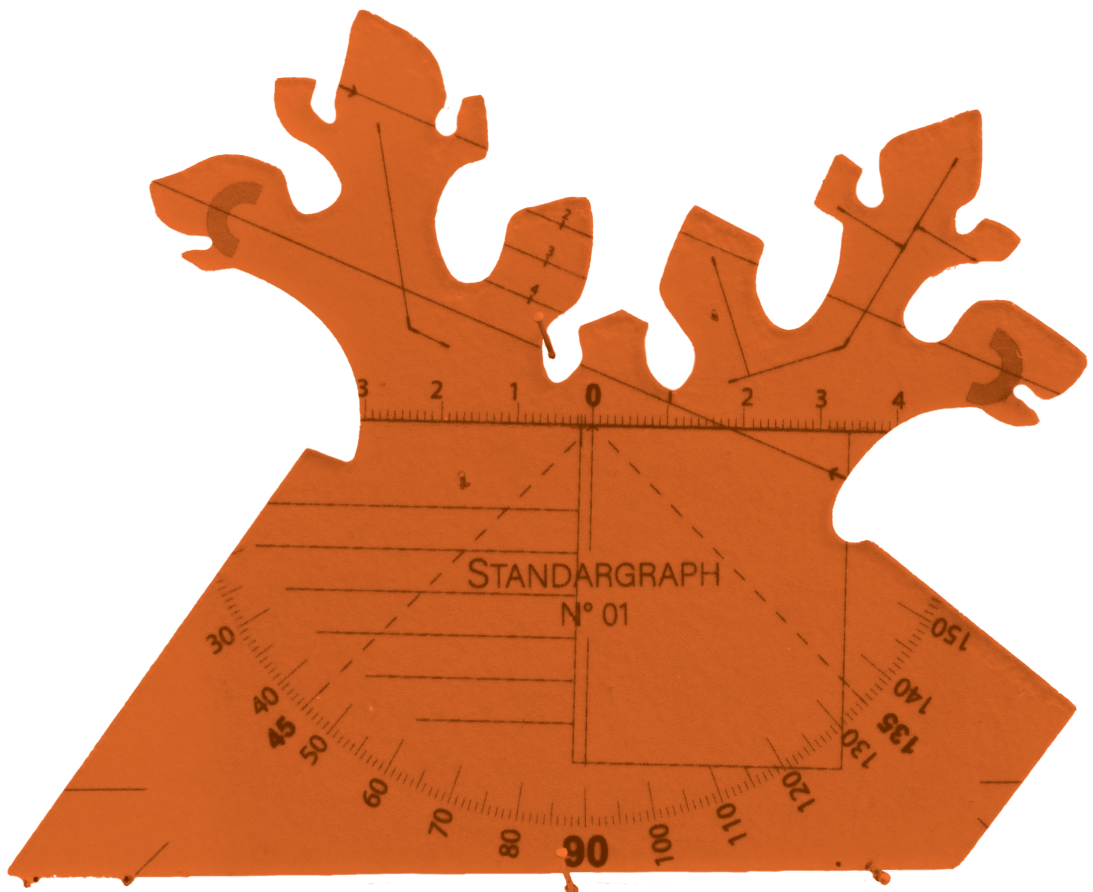
des situations réelles, en dénouant ce que les non-dits et attitudes partisans tissent en sous-main en situations inextricables, en valorisant plutôt qu'en sermonnant. Cette étude de cas permet de rappeler les grands « courants » de diplomatie écologique : il y a l'acception de Latour (et son « parlement des choses pour représenter les non-humains auprès des êtres humains) et celle de Morizot « représenter les humains auprès des non-humains », auxquelles il ajoute une version sociologique qui nous intéresse parce qu'elle prend en charge la dimension sociale que nous avons soulignée. « En sociologie, la notion de diplomatie permet de mettre en évidence le fait que l'écologisation* est aussi un processus fondamentalement social. Les confrontations implicites ou explicites, idéelles ou physiques, au sujet de l'environnement ont alors bien lieu entre des groupes sociaux, entre des individus, et non pas uniquement entre l'humanité et le reste de la "nature". Concevoir l'écologisation* à travers le prisme de la diplomatie permet d'identifier la division du travail écologique qui s'invente entre les élus, les différentes administrations, les entreprises, les associations environnementales, les citoyens, les médias, etc. Parler de diplomatie invite également à prendre en compte la duplicité de discours consensuels, qui reposent en réalité sur de vives oppositions, y compris au sein de l'État. Enfin, la grille de lecture empirique de la diplomatie est une manière d'identifier des situations dans lesquelles une issue pacifique est rendue possible. » (p. 168)

Les principes de l'enquête, de la diplomatie et de la médiation culturelle se recourent autour de « l'objectivation participante » et de l'élaboration d'une réflexivité partagée comme bien commun. Ces différents types d'interaction reposent sur une éthique similaire : « D'où vient ce que je dis ? Quelle est la trajectoire de ma recherche dans les mondes sociaux qu'elle traverse ? Est-elle freinée ou accélérée par les intérêts des groupes d'acteurs ? De quelles manières les résultats de l'enquête sont-ils reçus, boudés ou recodés ? La réflexivité ne se décrète pas, elle se travaille, se perd momentanément parfois et se reconquiert pas à pas. [...] Le temps de l'enquête est aussi un temps de socialisation décisif. Une recherche est un vecteur de transformation ou de bifurcation biographique. Il faut donc connaître un observateur pour faire usage de ses observations. » (p. 172) Il en va ainsi, avec des variantes, du temps de la diplomatie et du temps de la médiation (agri)culturelle. ■

Une version augmentée de cet article est disponible en ligne.

1. Rapport du WWF sur la biodiversité : <https://www.wwf.fr/vous-informer/actualites/rapport-planete-vivante-2024-les-populations-de-vertebres-sauvages-ont-decline-de-73-depuis-1970>
2. Le député Yves Evrard dans *La Libre Belgique*, 11/12/2024.
3. Léo Magnin, *La vie sociale des haies. Enquête sur l'écologisation des mœurs*, La Découverte, 2024.
4. Michel Lussault, *Cohabitions ! Pour une nouvelle urbanité terrestre*, Seuil, 2024, p. 199.

* Les mots suivis d'un astérisque sont repris dans le glossaire en p. 50.



Laure Dobigny
Maitresse de conférences
en socio-anthropologie des
techniques, ETHICS EA 7446,
Université Catholique de Lille
Propos recueillis par
Maryline Le Corre
pour Culture & Démocratie

POUR UNE RÉAPPROPRIATION SOCIALE DES TECHNIQUES ET DES RESSOURCES ÉNERGÉTIQUES

Face à l'urgence du changement climatique, les initiatives citoyennes d'autonomisation énergétique se multiplient dans les communes rurales un peu partout en Europe. La sociologue Laure Dobigny qui a étudié les mécanismes sociaux et politiques à l'œuvre dans cette volonté de réappropriation citoyenne et collective des biens communs, explique leurs bienfaits en termes de solidarité, de cohésion sociale et de rapport au vivant. En contrepoint, elle nous emmène aussi voir du côté des smart buildings lillois dont les promesses d'autonomie se heurtent aux subtilités des pratiques.

Dans vos travaux sur les énergies renouvelables, vous observez une multiplication d'initiatives citoyennes d'autonomisation énergétique dans les communes rurales. Comment expliquer cette dynamique ?

Ce mouvement de réappropriation de la production d'énergie s'inscrit dans une tendance plus vaste de réappropriation par les citoyen·nes de biens « communs » dont la gestion, laissée à des entreprises privées, a montré ses limites et dérives. On observe ainsi un mouvement de re-municipalisation de la gestion de l'eau en France qui me semble relever de la même dynamique. S'ajoute pour l'énergie un second facteur : celui de l'urgence du changement climatique et de la nécessité de se tourner vers les énergies renouvelables. Contrairement à d'autres domaines où le pouvoir d'action des citoyen·nes est limité (modifications des infrastructures de mobilité par exemple), les énergies renouvelables (ENR) peuvent être développées à toute petite échelle – une maison, une association sportive, un quartier, une commune – et permettent d'agir concrètement sur cet enjeu majeur. Ces initiatives peuvent prendre plusieurs formes : municipales, sociétés d'économie mixte (public-privé), citoyennes (coopératives ou sociétés citoyennes), etc.

Alors qu'ils et elles sont souvent perçu·es comme défendant des formes de cultures « intensives », les agriculteur·ices sont très souvent à l'initiative de ces projets ?

Ce que met en lumière ce travail de terrain, c'est finalement une vision assez caricaturale du monde agricole et des agriculteurs et agricultrices, loin de la réalité sociologique de cette profession. Une variété de pratiques co-existent dans le monde agricole, parfois sur la même exploitation : des pratiques intensives et traditionnelles par exemple, pour des circuits de vente distincts (la grande distribution d'une part, la vente à la ferme d'autre part). C'est intéressant car cela montre que le monde agricole est bien moins manichéen et polarisé qu'on le présente souvent, avec d'un côté une agriculture intensive majoritaire et revendiquant ses postures, et de l'autre, une agriculture biologique qui peinerait à exister aux marges. Le fait de faire co-exister sur une même exploitation des modes de culture et d'élevage très distincts pour des circuits de distribution différents montre au contraire une distance critique des agriculteurs et agricultrices face aux injonctions contradictoires qui leur sont adressées – un productivisme peu qualitatif du capitalisme de marché d'un côté et une attente de circuits courts, produits du terroir, bien-être animal et environnemental, etc., d'autre part. Le développement des énergies renouvelables (ENR) met en lumière cette complexité des postures et des pratiques dans le monde agricole. Il montre aussi que finalement, celui-ci a bien moins adhéré au projet moderne qu'on pourrait le croire. Les énergies renouvelables s'inscrivent dans un lieu – spécifique et non interchangeable – et dans un rapport au temps et à la nature qui perdure dans le monde agricole, malgré – ou contre – l'industrialisation de l'agriculture, et qui explique pourquoi les agriculteur·ices sont les premier·es et les plus nombreux·ses, à développer des ENR à l'échelle territoriale, dans une visée d'autoconsommation locale¹.

Qu'apportent ces projets aux habitant·es en termes de cohésion sociale, de solidarité ?

Ces projets sont l'occasion pour les habitant·es de se rencontrer, de se fédérer et de travailler ensemble. Ils et elles créent également de nouvelles interdépendances (contractualisation

avec les agriculteur·ices ou sylviculteur·ices locaux·les pour fournir la biomasse nécessaire aux chaudières ou unités de méthanisation collectives par exemple). Mais ces projets ont également un impact sur l'image de ces communes. Médiatisées, ces initiatives ont souvent amené un nouveau tourisme et l'installation de nouvelles entreprises. Tout ceci concourt in fine à la création de nouvelles identités collectives, autour de ces projets.

“ **Rapprocher les infrastructures de production d'énergie de leur lieux de consommation permet de réintroduire la question de l'impact de cette consommation et donc de penser la sobriété. Du point de vue des représentations, c'est absolument central.** ”

Vous indiquez que ces initiatives permettent également de remettre en question les institutions établies. Favorisent-elles une représentation collective plus désirable de la sobriété* ?

Ces projets locaux d'ENR posent la question de l'échelle des consommations et c'est central selon moi. Mettre en œuvre une installation d'ENR quelle qu'elle soit conduit à se demander quelle quantité d'énergie est consommée sur le territoire, et à combien d'installations cela correspond : combien d'éoliennes, de panneaux solaires, d'unités de méthanisation, etc. Cela permet donc de se rendre compte des quantités d'énergie consommées et ce que cela implique en termes d'impact sur le territoire, de nombre d'installations, et d'investissement financier pour suppléer à cette consommation. Or justement, la plupart du temps, les citoyen·nes n'ont pas idée de ces ordres de grandeur. L'énergie c'est très abstrait, majoritairement invisible et véhiculé par des réseaux qui ne rendent pas tangibles les quantités consommées.

Les installations d'ENR rendent au contraire visible la consommation d'énergie : consommer tant de milliers de kWh sur le territoire, c'est l'équivalent de tant d'éoliennes, de panneaux solaires, d'unités de méthanisation, etc. Donc cela permet de poser la question de la sobriété*. À la fois en rappelant de manière matérielle, tangible et visible que la consommation d'énergie n'est pas « magique », qu'elle a des externalités plus ou moins désirables (elle nécessite des infrastructures qui ont un impact visuel, spatial, olfactif, environnemental, etc.), et que si l'on souhaite limiter ces externalités il faut limiter sa consommation d'énergie. Et ce, en ramenant ces

externalités au plus près de leur consommation. Or sur les grands réseaux centralisés d'électricité ou de gaz, on a souvent la perception d'une consommation d'énergie « sans conséquence » : pour la plupart des usager·es la centrale nucléaire, l'extraction de gaz, de charbon, de pétrole, etc. sont très loin de leurs lieux de vie. Rapprocher les infrastructures de production d'énergie des lieux de sa consommation permet de réintroduire la question de l'impact de celle-ci et donc de penser la sobriété*. Du point de vue des représentations, c'est absolument central.

D'un point de vue empirique, la proximité et la matérialité des installations instaurent la question de la limite, essentielle à la notion de sobriété*. Par exemple, dans la petite commune rurale de Jühnde (Allemagne), une unité de méthanisation, gérée sous forme de coopérative par les habitant·es et la municipalité, allie 80% des habitations en énergie thermique (chauffage et eau chaude, qui représentent 80% de la consommation d'énergie domestique). L'arrivée de nouveaux·elles habitant·es, postérieure au projet, ou la décision ultérieure d'habitant·es qui, pour l'une ou l'autre raison, n'avaient pas souhaité être raccordé·es initialement, pose très concrètement la question de la sobriété* collective. Raccorder de nouveaux habitant·es sans changer le dimensionnement de l'unité de méthanisation (dont il faut d'abord assurer la rentabilité, rembourser les emprunts bancaires, etc.) implique que collectivement, les habitant·es déjà raccordé·es consomment moins d'énergie. Comment atteindre cette diminution des consommations – que ce soit par des mesures d'efficacité énergétique comme isoler les habitations, changer des équipements énergétivores, etc., ou par des pratiques de sobriété* (baisser la température du chauffage des maisons, consommer moins d'eau chaude, etc.) – est une question que se sont concrètement posée les habitant·es coopérateur·ices de Jühnde.

L'apprentissage de nouveaux savoirs et savoir-faire spécifiques aux projets de réappropriation énergétique favorise-t-il un autre rapport au vivant ?

Au temps météorologique et à ses manifestations (soleil, vent, etc.), indiscutablement. Se chauffer au bois ou à la biomasse, c'est aussi se réinscrire dans les cycles du vivant et de ses contraintes. L'usage d'énergies renouvelables conduit à porter attention à son environnement naturel, et à adapter ses usages en fonction. C'est crucial pour penser la sobriété*.

Dans le cadre du projet INCLUNIV², vous avez étudié l'appropriation, l'habitabilité et la place des usager·es dans des processus de transition énergétique de bâtiments « smart » ou smart buildings de l'université de Lille. Ces bâtiments promettent grâce à la technologie

une certaine autonomie et une réduction de leur consommation énergétique. La transition écologique peut-elle réellement avoir lieu sans les usager-es ?

Ces bâtiments, dont l'autonomie repose sur leur automatisation, sont, paradoxalement, très dépendants du maintien des systèmes techniques par des technicien·nes et une alimentation en énergie. Contrairement à des bâtiments de conception traditionnelle, les smart buildings sont, pour être énergétiquement efficaces, étanches à l'air et équipés d'une ventilation automatisée et pilotée par un système technique. Si vous coupez l'électricité, renvoyez le·a technicien·ne et fermez la porte pendant quelques mois, le bâtiment va se dégrader rapidement.

“ Déposséder l'usager·e de sa capacité d'action sur les systèmes techniques vers un·e usager·e passif·ve et des techniques dépolitisées, est incompatible avec des pratiques de sobriété. ”

Inversement, vous pouvez laisser fermé un bâtiment traditionnel dont la ventilation est naturelle et les matériaux respirants plusieurs années sans que cela occasionne de dégradation particulière. L'autonomie des smart building est donc discutable. Mais lorsqu'on les occupe, ce n'est pas simple pour autant. Leur efficacité énergétique repose sur le fait que les usager-es interfèrent le moins possible avec les systèmes techniques chargés d'optimiser les flux du bâtiments (ventilation thermique, éclairage, etc.). Or les usager-es, qui subissent des choix techniques sans y avoir été associé·es, vont construire leur confort comme il·elles peuvent : en bloquant fenêtres et portes, en obstruant les capteurs de présence, en déjouant les capteurs thermiques à l'aide de verres remplis de glaçons, en ajoutant un convecteur électrique, etc. Autant de stratégies ingénieuses qui diminuent grandement l'efficacité énergétique des smart buildings. C'est la raison pour laquelle le technosolutionnisme* est une impasse. Déposséder l'usager·e de sa capacité d'action sur les systèmes techniques vers un·e usager·e passif·ve et des techniques

dépolitisées est incompatible avec des pratiques de sobriété*. Penser la sobriété* nécessite au contraire une appropriation sociale des techniques dont on reconnaît la dimension politique pour pouvoir décider démocratiquement du nécessaire et du superflu.

Au-delà de l'usage, les habitant-es ont-ils-elles été impliqué·es au moment de la conception du projet ? Quelles conséquences cela a-t-il en termes d'appropriation politique du lieu ?

Dans trois bâtiments étudiés sur quatre, les décisionnaires ont, d'une manière ou d'une autre, eu la volonté d'impliquer les usager-es, que ce soit en leur confiant le choix du consortium d'entreprises lauréates du concours, en faisant siéger des représentant·es étudiant·es lors de votes décisifs ou par l'animation d'ateliers de co-design des futurs locaux. Mais malgré cette volonté, la participation effective des usager-es au processus décisionnel a été très faible. Et ce, pour différentes raisons, comme la difficulté à mobiliser les usager-es d'un bâtiment qui sera au mieux construit ou rénové dans 3, 4 ou 5 ans, le turnover inhérent à la population estudiantine, ainsi que la difficulté de projection des besoins de la part des usager-es. Ce dernier point me paraît central car il conduit les entreprises du bâtiment (architectes, bureaux d'étude, programistes, etc.) à assumer et déployer une ingénierie pour décider et « faire à la place », plutôt que de « faire avec » les usager-es. Cela a pour conséquence, dans ces smart buildings, une difficile appropriation du bâtiment et de son fonctionnement, entraînant incompréhension, inconfort et contournement des dispositifs techniques. Finalement, les systèmes techniques déployés, l'ambiance, l'inappropriation par les usager-es et l'inhospitalité des lieux tendent à dépolitiser complètement le smart building, et en particulier sur la question de l'écologie³. ■

1. Laure Dobigny, « Le rôle central des agriculteurs dans les projets d'EnR. Apports pour une socio-anthropologie des énergies renouvelables », in Marie-Christine Zélem, Christophe Beslay (éd.), *Sociologie de l'énergie*, CNRS Éditions, 2015, p. 349-356. <https://books.openedition.org/editions-cnrs/26073?lang=fr>
2. Projet financé par l'Agence française de la transition écologique
3. Audran Aulanier, Laure Dobigny, « Une transition écologique sans expérience. Les émotions des usagers des smart-buildings universitaires, ou l'histoire d'un rendez-vous manqué avec les enjeux écologiques », in *Emulations*. (en ligne en open edition également), 2025.

* Les mots suivis d'un astérisque sont repris dans le glossaire en p. 50.

COMMUNIQUER L'ÉCOLOGISATION : LA PLACE DU CONFLIT

Le débat écologique fracture la société et les échanges qu'il suscite sont clivants.

Toutefois, la dissension ne peut pas être exclue du débat démocratique au risque de perdre notre liberté politique et de tomber dans l'extrémisme d'une « dictature verte ». Thibault Galland remet la communication au centre et défend l'utilisation du conflit et de la rumination comme leviers pour imaginer et construire ensemble un autre possible écologique.

Le réchauffement climatique ne fait aujourd'hui plus aucun doute, et si de nombreux rapports scientifiques attestent de son caractère anthropique, ces derniers sont pourtant mis en doute par un certain nombre de personnes. À côté de ces climato-sceptiques, certain-es optent pour une politique des petits gestes individuels, d'autres cherchent des moyens d'action politiques et juridiques¹, et d'autres encore, au sein de différents collectifs, optent pour l'action directe, parfois la désobéissance civile. Pendant ce temps, dans les médias, les clivages semblent de plus en plus nombreux, et se développe le discours qui faire rimer écologie avec punition, dans le déni des faits scientifiques. Sur cette scène marquée par les divisions et la désinformation, il apparaît que la communication² est un nœud central. Dans quelles conditions la communication peut-elle s'établir entre des interlocuteur·ices qui ne partagent pas les mêmes points de vue, les mêmes situations, les mêmes affects, le même commun quant aux enjeux de changement sociétal ?

La communication comme un droit culturel

Afin de nourrir la réflexion sur ces conditions, les droits culturels constituent un référentiel permettant de prendre du recul sur les contenus, les formes et de reposer les modalités et le cadre de la communication dans un horizon de respect de la dignité des personnes³ et dans une perspective de capacitation.

Dans la Déclaration de Fribourg des droits culturels (2007), la communication est rapprochée du droit à la liberté d'expression, des libertés d'opinion et d'information et du res-

pect de la diversité culturelle. Ainsi, il est entre autres question du « droit de participer à une information pluraliste, dans la ou les langues de son choix, de contribuer à sa production ou à sa diffusion au travers de toutes les technologies de l'information et de la communication » (art. 7 °b). En observant les contenus, formes, canaux et flux d'information dans la communication, il faut s'intéresser aux manières et aux capacités de produire des informations appropriées et appropriables, diversifiées et plurielles à l'image des parties prenantes et des personnes concernées. Il faut donc s'interroger sur la possibilité qu'à chacun·e de s'exprimer librement, d'avoir accès et de participer à l'information, y compris pour la faire évoluer, la corriger et/ou la réfuter.

La philosophe Isabelle Stengers montre dans des textes éclairants sur le sens commun⁴ comment la communication se voit entravée, spécifiquement dans la discussion entre expert·es scientifiques et opinions communes. Comment la posture du sachant refuse toute valeur au sens commun en lui opposant des faits et des vérités, en lui déniait toute capacité de critiquer ou de réfléchir la situation. Pour sortir de cette rupture du dialogue, la penseuse défend une attitude de « rumination », qui consiste à préférer hésiter, examiner, imaginer et construire ensemble pour réhabiliter les expériences et rester vigilant·es aux modes d'abstraction qui éloignent des situations. Dans cette logique, il est ensuite nécessaire d'établir un dialogue critique et démocratique à partir des informations scientifiques disponibles.

La place du conflit

Cette piste de la rumination est féconde et mériterait d'être prolongée. Mais nous voudrions nous attarder sur les situations de mésententes que l'on peut observer dans les échanges autour de la transition écologique. En prenant l'entrée de la communication comme droit culturel, comment questionner la possibilité de réduire la crise climatique qui impacte toutes les sociétés tout en tenant compte des différences et des différends irréductibles à l'intérieur de chaque société ?

Pour communiquer l'écologisation*, pour en faire un enjeu commun et partagé, il faut considérer que la communication ne doit pas chercher à évacuer le conflit mais bien à lui donner une place plus constructive que celle de la violence et de l'affrontement. Nathalie Achard, dans son

ouvrage *La communication NonViolente*⁵, explique que le conflit, qui renvoie à une opposition entre des parties en désaccord, n'est pas violent en lui-même : c'est la façon dont il est vécu et exprimé qui peut l'être. Le conflit n'est pas nécessairement destructeur donc, et il est aussi inévitable qu'indispensable dans la relation à l'autre. Les représentations, les intérêts, les sentiments différent et c'est à l'endroit des divergences que les conflits surviennent. Le sens va émerger des frictions entre les positions, ce qui peut faire naître de nouvelles positions, des alternatives. Plutôt que de fuir les conflits, ceux-ci doivent être pris comme des facteurs favorables pour faire évoluer une position, des occasions de recevoir des informations sur une situation. Pour l'autrice, prôner la communication non-violente ne veut pas dire évacuer le conflit : elle est plutôt une piste permettant de le rendre constructif.

“ Pour communiquer l'écologisation*, pour en faire un enjeu commun et partagé, il faut considérer que la communication ne doit pas chercher à évacuer le conflit mais bien à lui donner une place plus constructive que celle de la violence et de l'affrontement. ”

Si on peut observer certaines formes de communication très polarisées, il y a pourtant des échanges où l'on partage une vision politique plus ou moins commune, où l'on inscrit le débat dans un cadre démocratique. Comment se fait-il que les discussions n'aboutissent pas, que les différents provoquent une rupture de communication ? Comment faire pour rendre fécond le dissensus, et pour que le conflit soit véritablement transformateur ?

Une piste est à trouver dans les manières dont le débat démocratique est mis en œuvre. Dans *Éloge du conflit*⁶, Angélique Del Rey et Miguel Benasayag considèrent que les démocraties contemporaines ne laissent que peu de place aux véritables conflits. Pire : elles formatent les êtres humains et leur font refouler les conflits qui les traversent ou les constituent, au profit d'un consensus réducteur et non partagé par toutes. Par exemple, le débat n'est démocratique qu'à condition d'être « contradictoire ». Mais, selon les auteur·ices, les points de vue contraires qui s'exposent sur la scène médiatique ou les réseaux sociaux amènent généralement à une neutralisation réciproque. Chacun·e a le droit d'avoir son opinion sans que l'un·e ait véritablement raison sur l'autre. Dès lors, les deux opinions se valent, le conflit n'a plus lieu d'être et les échanges se perdent en abstraction. Or, en réalité, toute opinion réelle correspond toujours

à une situation, à un ancrage matériel déterminé, et il y a nécessairement des rapports de force entre les différentes positions sociales. Il y a du conflit parce que la position de l'un·e n'est pas la position de l'autre. Cela ne veut pas dire qu'on ne puisse pas faire ensemble mais qu'il ne faut pas faire l'économie du conflit pour construire des logiques communes de changement sociétal. Il faut reconnaître les différences et entendre les différends, il faut chercher ensemble comment coopérer malgré les divergences. Et ce, même au niveau de nos subjectivités qui ne doivent pas refouler les conflits qu'elles traversent mais chercher à assumer les paradoxes qui constituent nos identités, à cultiver nos singularités mouvantes et multiples au contact des autres et la diversité des expressions au sein des milieux de vie.

Pour Del Rey et Benasayag, l'obstacle principal au conflit constructif est sa réduction à une logique d'affrontement. Dans la communication, c'est quand on choisit d'écraser toute la complexité d'un désaccord pour préférer le formater à des positions généralistes et claires, voire transparentes comme si nous savions toujours exactement pour quoi et pour quel effet nous agissions et contre quoi on cherche à s'opposer. Pensons à des exemples de la scène politique, un·e adversaire va simplifier et essentialiser les positions des un·es et des autres, il ou elle va saisir le sens commun dans le but non pas de ruminer mais de disqualifier toute capacité critique. Enfin, si les un·es et les autres ne se rattachent pas à la position de l'adversaire, ils ou elles sont forcément condamnables, pendant qu'aucune forme de diplomatie ou de compromis n'est rendue possible.

Les auteur·ices y voient là une « méthode sécuritaire » à l'œuvre qui cherche à formater toute forme de conflit dans les limites de l'ordre social. « D'où la propension à criminaliser toute opposition, au point même que des actes symboliques y sont traités comme des crimes », nous disent Del Rey et Benasayag. Cela peut être mis en rapport avec des actions menées en faveur de l'écologisation* ou toute autre forme de protestation pour plus de justice, que beaucoup considèrent non comme des formes conflictuelles de communication et de protestation mais comme des « atteintes méchantes à l'autorité de l'État ».

Communiquer l'écologisation*

Somme toute, comment faire pour avancer avec la composante conflictuelle dans la communication ? Penser la communication, c'est réfléchir aux conditions pour faire commun à partir des informations venant du discours mais aussi de tous les autres aspects de nos expériences humaines et non-humaines. Penser le commun à travers le conflit, c'est nécessairement accepter de le questionner. Cela implique d'assumer une part d'incompréhension à mesure que le com-

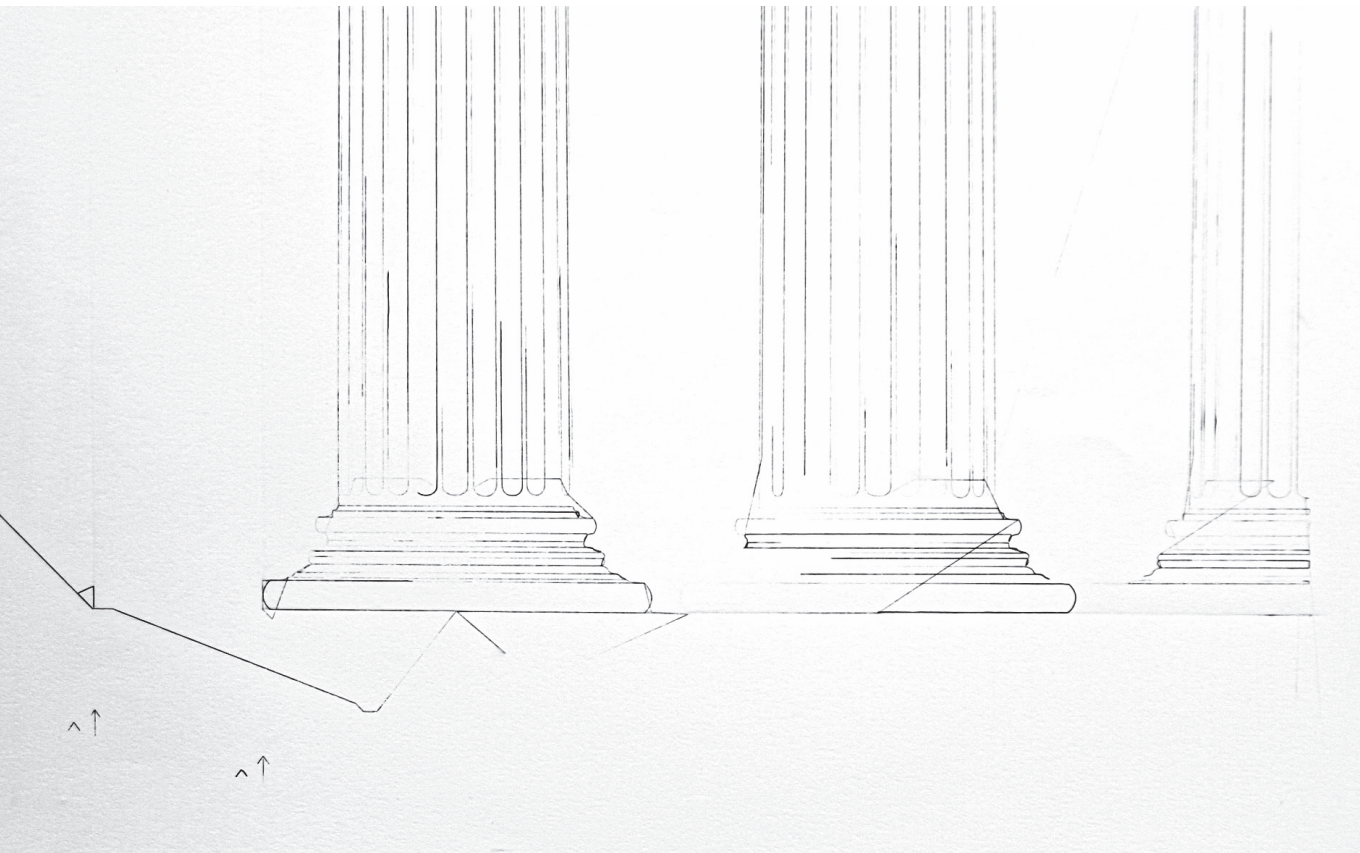
mun se produit, car nous n'avons pas un point de vue englobant sur le processus en cours. Nous restons engagé-es depuis notre situation et les informations auxquelles nous avons accès. De même, il y a une forme de pari à prendre, une forme d'enquête et d'expérimentation avec laquelle il faut renouer pour que le faire ensemble reste en lien avec les situations de chacun-e. Plutôt que d'ouvrir à l'incertitude et au doute, il faut voir là une ouverture vers la coopération, l'invention et la prise de soin, vers la capacitation et la transformation dans la mesure où une place est laissée au conflit constructif

On n'aura pas fini ici d'explorer les possibilités du conflit... Il nous reste à pratiquer nos manières de faire ensemble de l'information et il y a de nombreuses pistes ! Outre la rumination et le rôle du conflit, pensons par exemple à favoriser les passions joyeuses et activer les forces désirantes, comme sources d'une puissance d'agir accrue⁷. Un océan de pratiques à explorer et expérimenter pour lesquelles le travail de l'éducation populaire/permanente a toute sa perti-

nence et sa légitimité, une manière d'attester que c'est au travers des cultures que se développent les capacités de transformation sociale. ■

1. Voir : Thibault Galland, « Crise climatique et rituels de justice », in *Journal de Culture & Démocratie* n°57, 2023.
2. Les traces du séminaire « La communication sur l'adaptation aux changements climatiques » du Service de lutte contre la pauvreté et le SPF Santé publique, organisé en novembre 2024, font de la communication un enjeu central et questionne les conditions dont le message autour du changement sociétal est transmis et discuté.
3. Voir : *Carnet de découverte des droits culturels*, Culture & Démocratie et ASTRAC, 2025.
4. Isabelle Stengers, *Réactiver le sens commun. Lecture de Whitehead en temps de débâcle*, La Découverte, 2019. L'émission de radio *L'heure bleue*, revient avec la philosophe sur son ouvrage.
5. Nathalie Achard, *La communication NonViolente à l'usage de ceux et celles qui veulent changer le monde*, Marabout, 2020. Un entretien avec l'autrice est accessible dans le dossier en ligne de ce journal.
6. Angélique Del Rey et Miguel Benasayag, *Éloge du conflit*, La Découverte, 2012.
7. Gaëlle Jeanmart, Cédric Letreuve et Thierry Müller, *Petit manuel de discussions politiques : réflexions et pratiques d'animation des collectifs*, Éditions du commun, 2018.

* Les mots suivis d'un astérisque sont repris dans le glossaire en p. 50.



POUR UNE CULTURE DE L'ÉCOLOGIE JOYEUSE

Réflexions sur des nouvelles institutions culturelles pour nos luttes

Kilian Jörg et -h-

Les discours écologiques s'accompagnent trop rarement de représentations positives. Pourtant la joie et le désir sont de puissants leviers de mobilisation. Les artistes Kilian Jörg et -h- proposent, au fil de deux exemples choisis en France et en Autriche, de se réapproprier des victoires écologiques et sociales pour construire de nouvelles institutions culturelles qui soient positives et porteuses d'espoir.

Les discours publics au sujet de l'écologie évoluent par vagues. Il y a cinq ou six ans, tout donnait à penser que nous nous dirigeons vers une écologisation* de la sphère politique. Sous la pression de la mobilisation de masse déclenchée par des militant·es, des haut·es fonctionnaires du parti européen conservateur PPE annonçaient un « Green Deal européen ». Bien que loin d'être suffisantes, des réformes telles que l'arrêt de la voiture à combustion en 2030, la reconnaissance de l'écocide comme un crime ou encore « la loi de la restauration de la nature » ont vu le jour.

Aujourd'hui, ces mêmes politicien·nes, agent·es d'un nouveau fascisme numérique montant, démantèlent leurs propres réformes écologiques. Dans les journaux, et jusque dans la programmation des musées d'art moderne, la crise écologique se trouve remplacée par l'intelligence artificielle comme sujet d'intérêt hégémonique, en résonance avec la prise de pouvoir des élites de la Silicon Valley. Fort·es de leur influence et de leurs moyens gigantesques, il·elles répandent le messianisme digital aux quatre coins du globe, enterrant ainsi la faible pression politique écologique de la fin des années 2010.

Le mouvement écologique n'a pas encore réussi à s'ancrer dans nos institutions culturelles¹ de façon durable et positive. Par exemple, la création de trois (trois !) nouvelles chaires d'enseignement ont été annoncées dans l'Université des arts appliqués de Vienne (où Kilian Jörg enseigne) pour les études et recherches autour de l'IA, et ce malgré la catastrophe écologique que cette technologie, très gourmande

en énergie et en matières premières, constitue². Aucune chaire de cette ampleur n'a été pensée pour l'écologie dans les arts ou dans les sciences humaines. Peu de festivals ou d'institutions culturelles ont modifié leur programmation de manière à ce que l'écologie ne soit pas seulement une déclaration de pure forme mais une structure radicalement pensée, articulant moyens de transport, approche inclusive, usage du matériel et de la nourriture, ou encore relation à la temporalité.

Le discours écologique ne s'accompagne pas souvent de joie, de désir et d'excitation, qui sont pourtant des leviers puissants de mobilisation. Il est au contraire souvent associé au renoncement, à la restriction et à la mauvaise conscience – des sentiments pas du tout enthousiasmants. L'écologie est encore trop souvent considérée comme un problème lié à une « nature » qui nous est extérieure, un territoire à terraformer³ pour correspondre à nos besoins grâce à des promesses technologiques de géo-ingénierie ou de production de ressources énergétiques alternatives. Les valeurs culturelles qui sont les nôtres – celles de liberté, de solidarité, d'autonomie politique, de qualité de vie, de mobilité douce ou de joie – sont rarement mises en action dans les récits dominants. Elles y sont rarement exposées d'une manière positive et écologique (on peut penser ici au mythe de la tragédie des communs tel qu'il nous est couramment présenté pour défendre la propriété privée⁴). La tâche des acteur·ices culturelles nous apparaît alors primordiale dans l'impulsion d'un changement nécessaire pour que la prochaine vague d'écologisation* du politique puisse s'ancrer plus profondément dans nos cultures.

Cet article évoque deux exemples d'institutionnalisation culturelle des contestations écologiques et sociales pour inspirer une réorientation du champ politique. Le premier exemple est la célébration rituelle annuelle de l'abandon du projet d'aéroport du Grand Ouest en France, portée depuis 2019 par la Cellule d'action rituelle sur la ZAD [Zone à défendre] de Notre-Dame-des-Landes. Le deuxième est pensé par des acteur·ices du secteur culturel autrichien, qui élaborent l'idée d'une revendication

politique performative par l'instauration d'un jour férié national pour célébrer la victoire contre le nucléaire du référendum du 5 novembre 1978.

Le 17 janvier, c'est férié !

Le 17 janvier 2018, le Premier ministre français Édouard Philippe, sous le premier mandat présidentiel d'Emmanuel Macron, déclare l'abandon du projet d'aéroport à Notre-Dame-des-Landes, donnant lieu à des scènes de liesse et un sentiment de victoire sur et pour la ZAD, territoire habité de gens en lutte contre ce projet depuis plus de quarante ans, et qui, de zone d'aménagement différé, était devenue zone à défendre.

Pour les déloger, au début du mois d'avril 2018, 4000 policier·es, drones, hélicoptères et chars s'étaient démené·es pour détruire un tiers des cabanes, inonder le territoire de gaz lacrymogène, bloquer des carrefours avec des canons à eau. Mais le fragile embryon d'utopie menacé par les gigantesques forces étatiques des institutions militaires et administratives conjointes a alors développé une créativité de lutte allant des barricades aux pommes de pin-projectiles et au réseau d'entraide sans pareil de gens aux pieds constamment mouillés. Puis un accord vers la légalisation a été acté, personne n'était fier·e ou satisfait·e, et d'après négociations se sont mises en route.

Cette victoire contre l'état est teintée à certains endroits de plaies dont on ne cesse d'arracher la croûte. Une certaine idée de la ZAD a disparu avec la destruction des cabanes insolentes sous les chaînes des tanks, et l'abandon du projet d'aéroport sera lié pour longtemps à ce traumatisme des expulsions.

Le 17 janvier sur la ZAD, c'est désormais férié. C'est un moment pour se soigner collectivement des coups reçus dans ce combat, du traumatisme des expulsions, de la fatigue. Un moment pour penser les autres luttes, célébrer celles qui sont victorieuses, pour se donner du courage et se soutenir. Désormais, il se passe chaque année quelque chose de spécial : des balades naturalistes sur la zone, des banquets flamboyants, des charpentés qui se lèvent parfois, des concours de gâteaux en lien avec les luttes, un cabaret, des concerts, un bal, une boum, ça dépend des années, des énergies.

Ce jour-là, il y a aussi un rituel⁵

Un mot venu combler un vide, s'emparer des doutes et les métamorphoser en engagements, en responsabilité. C'est autre chose, un autre chose pour mettre en valeur des rôles passés sous silence, la boue, les tritons, les liens, l'imaginaire, des rapports de force démesurément déséquilibrés. Un rite de guérison pour redonner de la force à ce mouvement, à la lutte.

Depuis le 17 janvier 2019, premier anniversaire de l'abandon, -h- et le Laboratoire d'Imagination Insurrectionnelle forment ensemble la

Cellule d'Action Rituelle. La recherche-action de la C.Δ.R à la ZAD de Notre-Dame-des-Landes s'élabore autour des pratiques pour faire commun, celles qui ont été éradiquées par le capitalisme. Alors on doit inventer des coutumes, recommencer des choses, loin de l'individualisme propre au néo-libéralisme, c'est une discipline de l'attention, de la relation, de l'« être au cœur ». C'est relier les trois écologies de Félix Guattari, celle associée à la nature, l'écologie collective, qui produit de la pensée à plusieurs, et l'écologie individuelle. Il nous faut trouver un équilibre. Il ne peut y avoir de communs sans ceux qui en prennent soin, qui les font vivre, sans une communauté.

“ **Les émotions sont de puissants leviers et la peur, la colère, la honte ne sont pas les seules que peut susciter la pensée écologique. ”**

Le rituel du 17 janvier, qui garde en nous la mémoire de la victoire mais aussi de la lutte et de sa continuité, est aussi le moment où nous appelons d'autres victoires, où nous nous relient à d'autres communautés, à d'autres communs. À cette occasion nous pouvons tout aussi bien invoquer les forces protectrices de notre territoire, raviver les liens qui fondent notre vitalité, rejouer cette histoire qui est maintenant nôtre, que nous rappeler que la lutte n'est pas finie, que s'il a déjà été possible de réussir alors nous pouvons le refaire ici et ailleurs. Et cette force, celle de la promesse qu'un jour nos luttes aboutiront, nous la passons tel un feu nourricier aux autres, ceux qui viennent se réjouir et espérer avec nous.

Ainsi chaque 17 janvier, la C.Δ.R à travers une pratique bancaire, un jeu d'équilibre, où est expérimentée une esthétique basée sur un syncrétisme bizarre bigarré, mêle dimensions ludiques et gestes poétiques. Des hordes de monstro-gendarmes sont défaits, des bâtiments reçoivent des sceaux de protection magique activés par un karaoké anarcho-païen, les rois et reines étatico-capitalistes sont ficelées en rôti et jetées au feu dans la liesse générale, les baux que nous avons été contraint·es de signer sont transformés en projectiles contre ceux-là qui veulent notre perte, nous nous rappelons que depuis le territoire où nous nous dressons nous luttons.

Le 17 janvier, c'est un temps de ralliement pour ne pas oublier que gagner est possible et raviver le désir de continuer ensemble. Le 17 janvier est une promesse, un engagement à long

terme avec ce territoire et d'autres qui s'y relie, c'est se reconnaître. Pour l'empuissancement, la joie, pour ne pas se laisser désenchanter, même si c'est parfois difficile, parce qu'on n'est pas surhumain-es.

Le 5 novembre sera férié !

Le deuxième exemple que nous souhaitons aborder est celui de la future commémoration d'une victoire qui a eu lieu il y a plus de 40 ans, mais dont le potentiel, selon nous, est resté en sommeil depuis lors.

Cette victoire a eu lieu dans un pays dont la base militante est plus conservatrice que celle de la France, l'Autriche, mais qui a néanmoins réussi à se libérer de l'emprise de l'énergie nucléaire et de sa force destructive de très longue durée, et ce, avant même qu'elle ne puisse réellement s'implanter.

Le 5 novembre 1978, après des années de lutte militante qui ont contraint le gouvernement à organiser un référendum sur la question de l'énergie nucléaire, l'Autriche – à une faible majorité – a décidé de devenir un pays dénucléarisé. Bien que la construction de la centrale nucléaire de Zwentendorf a été achevée et qu'elle est opérationnelle, elle n'a jamais été mise en service après la décision de ce référendum. Depuis, elle se dresse sur les rives du Danube, à 60 km en amont de Vienne, comme un mémorial à une catastrophe de longue durée évitée. Depuis lors, l'Autriche est non seulement constitutionnellement exempte d'énergie nucléaire, mais elle a également établi un large consensus au-delà de tous les clivages politiques, qui forme une certaine « identité nationale » en tant que pays fièrement antinucléaire. Cette situation constitue un exemple presque unique d'identité environnementale.

Pendant, le potentiel unificateur et porteur d'avenir de cette victoire se manifeste peu. Au contraire, l'Autriche est un pays marqué par une polarisation sociale et culturelle très forte et souffre d'un énorme problème de fascisme latent depuis la chute du Troisième Reich et du nazisme. Pour inventer un outil contre ce symptôme, partagé largement dans les États-nations du capitalisme tardif coincés dans la catastrophe écologique, un groupe d'artistes et d'activistes en appelle à un jour férié national de commémoration du référendum de Zwentendorf et – en tant que tel – à un premier jour férié écologique. Bien qu'il y ait aujourd'hui en Autriche plus de personnes qui reconnaissent la nécessité d'un changement écologique qu'il n'y a de chrétiens confessionnelles, presque tous les jours fériés sont des fêtes chrétiennes – même si une majorité de personnes en ignorent l'origine ou la signification. Nous sommes convaincu·es que l'enlisement dans le capitalisme écocide vient également de la frustration qui résulte du vide de nos institutions culturelles et sociales

(à l'instar de la perte de sens de ces fêtes chrétiennes que nous venons d'évoquer) qui ne peuvent plus véhiculer de signification joyeuse ou de potentiel mobilisateur. Nous pensons qu'un jour férié pour Zwentendorf pourrait être un premier pas vers une écologisation* de la société et l'ouverture à un paradigme écologique joyeux et ouvert sur le futur.

“ En commémorant et en célébrant rituellement des abandons, des défaites de projets écocidaires, il s'agit non seulement d'obtenir l'adhésion d'une partie du corps social à la nécessité de transformation écologique, mais aussi de célébrer la joie et l'envie d'autres victoires. ”

Les émotions sont de puissants leviers et la peur, la colère, la honte ne sont pas les seules que peut susciter la pensée écologique. D'après Elin Kelsey, le manque d'action pour le climat n'est pas le résultat d'un déficit d'information, mais plutôt de ce qu'elle appelle un « déficit d'espoir » (*hope gap*). La majorité des gens sont très bien informés mais en l'absence de scénarios qui donnent de l'espoir et l'envie d'agir, les faits scientifiques ont plutôt un effet paralysant, ce qu'elle appelle le « catastrophisme climatique » (*climate doomism*). Voilà ce que pourrait être le nouvel objectif culturel concernant l'écologie : se focaliser sur des victoires historiques de la lutte écologique et cultiver des rituels autour de celles-ci pour produire des sentiments plus positifs et mobilisants. Lutter contre le statu quo écocide, c'est lutter contre le climat de désespoir dont dépend le capitalisme tardif.

La décision concernant Zwentendorf est à cet égard exemplaire, tout comme la victoire contre l'aéroport de Notre-Dame-de-Landes : en renonçant à un projet d'infrastructure catastrophique, des voies vers un avenir soutenable se sont ouvertes. Alors que, selon l'ancien récit encore dominant, ces événements apparaissent comme un « retour en arrière », de nouvelles traditions inventées ad hoc comme la fête de Zwentendorf ou celle de la victoire face à l'aéroport à Notre-Dame-des-Landes, peuvent révéler la force et la beauté du refus des fausses promesses d'un avenir technocratique/technosolutionniste*, pour avancer vers des avenir tangibles, réalisables, vivables. Ainsi repensée, la notion de progrès apparaît porteuse d'un avenir différent, libérée de sa tendance à l'homogénéisation du monde par un principe rationnaliste, moderniste et simplificateur⁶ : un progrès

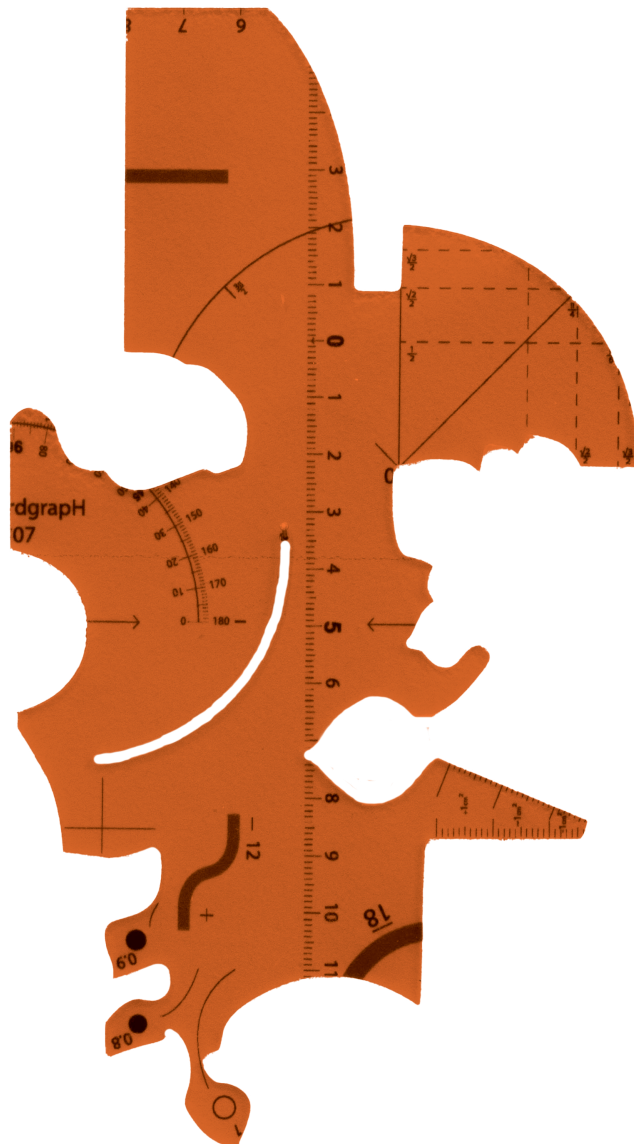
synonyme de pluralisation et de diversification joyeuse des modes de vie (humains et autres qu'humains).

En commémorant et en célébrant rituellement des abandons, des défaites de projets écocidaire, il s'agit non seulement d'obtenir l'adhésion d'une partie du corps social à la nécessité de transformation écologique, mais aussi de célébrer la joie et l'envie d'autres victoires (comme par exemple l'arrêt des constructions d'autoroutes, d'aéroports ou d'autres infrastructures qualifiables de grands projets inutiles) comme espaces de productions de modes de vies, de façons de faire société plus souhaitables et inclusives. Ces nouvelles institutions culturelles pourraient alors servir de moteur d'attraction permettant de faire grandir et gagner en puissance les luttes contre le capitalisme écocidaire et son allié, le fascisme. ■

Une version augmentée de cet article est disponible en ligne.

1. Nous entendons ici par institutions culturelles l'ensemble des communs partagés dans nos sociétés, qu'il s'agisse d'un jour férié, d'une pratique sociale, d'une fête, d'un lieu de pèlerinage, de récits, etc.
2. Nastatia Hadjadji, « L'insoutenable coût écologique du boom de l'IA », Reporterre.net, 4/07/2024.
3. Le techno-solutionnisme* donne à l'humanité une position hors-sol, hors « nature », depuis laquelle il lui est possible de reconfigurer la planète selon ses désirs pour en faire son environnement parfait (bien qu'en l'occurrence il ne s'agisse des désirs et des visions que d'un infime fragment de l'humanité).
4. Lire à ce propos l'entretien avec Catherine Malabou, « Écologie commune : réactiver les héritages anarchistes » en p. 47 de ce Journal.
5. Sur les rituels de résistances à Notre-Dame-des-Landes, lire aussi l'article de Jay Jordan, « Rituels, résistance, réciprocité et régénération » paru dans le *Journal de Culture & Démocratie* n°57 – Rituels 2, 2023.
6. Comme l'a montré entre autres James C. Scott dans *Seeing Like a State : How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, Yale University Press, 1998.

* Les mots suivis d'un astérisque sont repris dans le glossaire en p. 50.



Entretien avec
Esther Sfez

Metteuse en scène et porteuse
du projet Firmament¹,
collectif Hold Up

Propos recueillis par
Maryline Le Corre
pour Culture & Démocratie

FIRMAMENT : LA PREMIÈRE FÊTE DE NOTRE NOUVEAU MONDE

Quand certain-es en appellent à un retour aux savoirs ancestraux pour prendre soin de la planète, le collectif Hold Up imagine, avec le spectacle Firmament, l'effondrement du système capitaliste extractiviste et de ses excès et fait table rase de ce monde dont il ne veut plus. Ce spectacle déambulatoire proposera, à partir du printemps 2026, une cérémonie de passage vers un monde nouveau. Entretien avec Esther Sfez, porteuse du projet, qui nous invite à (re)prendre le temps de la réflexion collective pour imaginer ensemble cet autre futur.

Pourriez-vous présenter Hold Up ?

Le collectif a été créé il y a presque 10 ans. Nous étions quelques élèves d'une même promo (de l'IAD – l'Institut des Arts de Diffusion – à Louvain-la-Neuve) à vouloir monter notre propre collectif. On avait une formation de comédien·nes mais on voulait surtout faire de la création collective et mettre en scène. Très vite on s'est lancé·es dans des projets un peu hybrides, dans l'espace public. On s'est diversifié·es au fil des années jusqu'à proposer aujourd'hui quatre grands pôles de création : du spectacle de rue, du spectacle en salle, du spectacle jeune public et des projets socioculturels. Aujourd'hui les membres du collectif ne sont plus exactement les mêmes, certain-es se sont progressivement éloigné·es et d'autres entrent petit à petit dans le projet. Hold Up, c'est une constellation à géométrie variable.

Vous proposez des spectacles politiquement poétiques ? Qu'est-ce que cela signifie ?

Dès le début, le collectif a eu envie de faire des spectacles avec une dimension politique dans le sens où, pour nous, le théâtre a un rôle social et intellectuel, qui peut amener à une réflexion, puis à l'action. On ne fait pas du divertissement pur et dur, même si c'est important que le public passe un bon moment. On parle de sujets politiques mais toujours de façon poétique. Par exemple, dans un spectacle sur l'accueil des réfugié·es, on ne va pas utiliser les mots *réfugié·es* ou *frontière* mais on va quand même en parler. On a un spectacle qui tourne pas mal en jeune public, *Ma vie de basket* et qui évoque les réfugié·es de façon métaphorique, avec des chaussures dans une cordonnerie. On utilise donc beaucoup d'images,

parce qu'on aime le visuel et parce que ça nous plaît de raconter sans les mots ou en disant les mots d'à côté. On a envie de créer chez les spectateur·ices une proactivité intellectuelle : ce que raconte l'image va résonner chez chacun·e, en fonction de son vécu ou de ses envies, ce qui peut amener de la discussion. Et ça c'est intéressant.

Le prochain spectacle du collectif – Firmament – sera présenté au printemps 2026. Vous annoncez « une cérémonie festive et immersive qui invite le public à célébrer le deuil de l'ancien monde pour entrer ensemble dans le nouveau ». Quelles réflexions sont à l'origine de ce projet ? On a commencé à parler de ce projet il y a déjà plusieurs années, notamment après avoir lu le livre de Pablo Servigne *Comment tout peut s'effondrer* ². On a eu envie de parler de notre anxiété par rapport à notre avenir dans ce monde. Nous nous sommes aussi beaucoup intéressé·es au changement d'ère géologique, au passage de l'Holocène* à l'Anthropocène* qui se caractérise par l'impact destructeur de l'être humain sur son environnement et son impuissance à faire face aux désastres qu'il a engendrés. C'est ce constat qui fut l'élément déclencheur des recherches artistiques et dramaturgiques. On s'est d'abord dit qu'il y avait un deuil de l'Holocène* à marquer. Ensuite on s'est demandé si plutôt que de faire le deuil de l'Holocène*, on ne pourrait pas faire celui de ce monde-ci, capitaliste, qui ne nous plaît pas, pour pouvoir se projeter dans autre chose. L'idée centrale du spectacle est donc de créer un moment de cérémonie, un rituel de passage d'un monde à l'autre. Se jeter dans l'inconnu est effrayant parce qu'on ne voit pas ce qu'il y a derrière mais c'est aussi excitant de se dire que tout est à inventer.

Comment mettre en scène la fin de ce monde et ses excès ?

Le spectacle s'articule sur et autour d'un char en forme d'iceberg. Dans la première partie, cet iceberg arrive et on s'aperçoit que c'est un plateau de télévision sur lequel se joue le « grand show de la géo-ingénierie solaire ». Ce char est motorisé, ça fait du bruit, il y a de la fumée, des lumières. Le TV show commence, ça clignote dans tous les sens. Le trophée de la soirée, c'est l'un des derniers morceaux de notre calotte glaciaire. Tout est marketing. C'est grinçant mais ça parle de la société du spectacle, du greenwashing* à tout crin et de la manière dont le capitalisme se réapproprie tout, même l'écologie. On

ne se pose pas la question d'un changement de système. Au contraire, on fait tout pour que ça fonctionne quand même et avec un bel emballage pour ce que soit plus vendeur. Évidemment, on pousse les curseurs dans le spectacle mais on n'a pas eu besoin de les pousser très loin tant la réalité est hallucinante.

Firmament est un spectacle où la technique est assez importante car elle a une place dans la dramaturgie, elle raconte aussi cette agonie du système. Dans cette première partie, elle commence à dysfonctionner : le moteur du char cale, on redémarre, les lumières fonctionnent plus ou moins mais on continue. Il y a deux machinistes présents sur scène qui rallument les choses au fur et à mesure qu'elles disjonctent. L'iceberg commence à fondre... Et puis les lumières s'éteignent tout à fait, il y a une explosion dans le moteur et on n'arrive plus à redémarrer. L'effondrement est exprimé d'une manière à la fois concrète et abstraite. Le moteur qui ne fonctionne plus étant bien évidemment une métaphore de notre système à bout de souffle, dont nous sommes prêt-es à faire le deuil. Alors, le rituel peut commencer. On convoque comme prêtresse de cérémonie le personnage de l'arcane « sans nom » du tarot qui évoque à la fois la mort et la vie.

“ Pour pouvoir avancer ensemble, pas à pas, et prendre des risques, on a besoin de se laisser le temps, et aussi de retrouver un lien avec la poésie, l'art, le divertissement, la beauté. ”

Après l'effondrement, quel autre monde proposez-vous ?

On ne va évidemment pas donner le mode d'emploi du nouveau monde : on ne l'a pas et puis ce serait très réducteur. On pourrait donner des exemples mais ça ramènerait le propos à des choses finalement assez anecdotiques. On a surtout envie de se donner confiance. À partir du moment où on décide de changer de manière d'être, il faut aussi accepter de ne pas avoir les réponses à toutes les questions, de se retrouver dans une sorte de néant. On a besoin de passer par une phase de questionnement. C'est ce qui manque dans notre monde actuel et dans les recettes de transition écologique toutes prêtes qu'on nous sert à toutes les sauces. On ne se laisse pas d'espace pour réfléchir à ce qu'on a envie de faire et à quels sont les besoins. On transforme les choses sans passer par le rien. Mais ce n'est pas possible d'écrire une nouvelle histoire sur une page déjà pleine. Alors bien sûr la page blanche fait peur car elle peut être remplie par tout et n'importe quoi. Il faut accepter qu'il pourra y avoir des mauvaises idées. Mais

il y en aura aussi plein de bonnes ! Il faut juste se donner le temps de les trouver et surtout de communiquer en laissant la place à tout le monde de s'exprimer.

Le fait que le spectacle soit déambulatoire est aussi important dans cette idée de cheminement. Ce sont des moments de respiration dans le spectacle, où la musique est très présente car on ne veut pas être productivistes dans la proposition de nouvelles idées. Pour pouvoir avancer ensemble, pas à pas, et prendre des risques, on a besoin de se laisser le temps, et aussi de retrouver un lien avec la poésie, l'art, le divertissement, la beauté.

Vous parlez d'une cérémonie « festive et immersive ». Y a-t-il vraiment lieu de se réjouir de la fin de ce monde ? Et qu'est ce que cela signifie en termes de participation du public ?

Il nous tient vraiment à cœur que les gens passent un moment agréable mais surtout qu'ils passent un moment ensemble. Parfois en allant au théâtre, quand je passe une heure assise sur une chaise dans le noir, je n'ai pas l'impression d'avoir vécu quelque chose avec d'autres personnes. Ici le public est invité à participer au rituel et – après l'effondrement de la première partie – à tirer le char avec nous. Ça illustre aussi l'idée que tout le monde doit mettre la main à la pâte si on veut avancer. Le char est lourd mais si on le tire toutes ensemble, il le sera un peu moins et on ira plus loin.

Et même si on parle du deuil, de ce monde qui meurt et de la peur de celui qui vient, on a envie de proposer quelque chose de festif avec ce spectacle. Une fête qui serait à réinventer. J'ai l'impression de vivre dans un monde qui ne me ressemble pas, aussi parce que les fêtes que l'on me propose ne me concernent pas – peut-être parce que je ne suis pas chrétienne. Pourtant c'est quelque chose de particulièrement rassembleur et mobilisateur. L'une des premières choses que l'on pourrait imaginer pour un autre monde serait de décider quelle fête on a envie d'y faire. Que ce ne soit plus celle du déni, où on ferme les yeux pour oublier et où on fait comme si tout allait bien. On aimerait proposer une fête qui soit constructive, qui nous raconte que des choses sont possibles. Le spectacle se termine là-dessus : la première fête de notre nouveau monde. C'est une fin mais aussi un début. Autre chose commence parce qu'on a accepté d'aller au bout de ce qu'il y avait avant. ■

1. Lire le dossier de presse de *Firmament*.
2. Pablo Servigne et Raphaël Stevens, *Comment tout peut s'effondrer : Petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*, Seuil, 2015.

* Les mots suivis d'un astérisque sont repris dans le glossaire en p. 50.

Laïss Barkouk
Rédactrice

RÉSISTER ET DÉSOBÉIR PETIT ÉTAT DES LIEUX DES LUTTES ÉCOLOGISTES EN BELGIQUE

Face à l'immobilisme politique, certain-es citoyen·nes se réapproprient les ressources énergétiques quand d'autres organisations choisissent des formes de résistance et de désobéissance plus radicales. Laïss Barkouk est allée à la rencontre de certaines de ces associations pour comprendre leurs revendications et modes d'action. Et puisque la lutte écologique est au cœur des problématiques liées à la production alimentaire, nous retrouverons notamment dans ce panorama Les Brigades d'Action Paysannes déjà rencontrées dans notre dossier « Nourrir/ Se nourrir » (Journal n°58, 2024).

Largement désavoués dans les urnes aux dernières élections européennes, fédérales et locales (avec moins de 10% des voix à chaque fois), les partis Ecolo et Groen ont perdu la main dans les décisions politiques en Belgique. Alors que la prise de conscience de l'enjeu climatique s'était considérablement accrue en 20 ans, le climato-scepticisme et la remise en question des rapports accablants du GIEC se sont banalisés à l'extrême.

En cause ? Les crises économiques successives, la montée du fascisme et la fin de la paix en Europe, mais aussi l'amateurisme et l'hypocrisie en matière de politique climatique. Comment prendre au sérieux le problème lorsque celles et ceux qui en sont les principaux·ales responsables continuent joyeusement de l'accentuer ? Comment ne pas tomber dans le fatalisme quand le complotisme d'extrême droite et l'ultralibéralisme sont plus convaincants que la perspective d'une planète habitable ? Alors que les catastrophes naturelles s'intensifient partout et notamment dans les pays du Sud, les enjeux du réchauffement climatique s'effacent derrière d'autres problématiques, réelles ou fantasmées. Aujourd'hui, il est facile de s'y perdre et d'oublier par là même le cœur du sujet et le responsable de tous ces maux : le système capitaliste.

Mais comment faire alors pour se sortir de cette paralysie ? Lorsque les mouvements militants et les mobilisations citoyennes sont tantôt ignorées tantôt criminalisées par les pouvoirs publics, comment reprendre le contrôle d'un narratif dicté par des institutions elles-mêmes sous le joug d'un capitalisme rampant et prompt au greenwashing* le plus exacerbé ? Quand les partis écolo et les pétitions ne suffisent plus à contrer le discours ambiant, les mobilisations collectives et les actions de désobéissance deviennent essentielles. En Belgique, la jeunesse, une partie du secteur agricole et les associations continuent de se battre, main dans la main, à travers un véritable tissu de mouvements et de réseaux militants. Mais qui sont les groupes les plus actifs ? Que revendiquent-ils ? Comment opèrent-ils ? Florilège.

Youth for Climate : la jeunesse en première ligne

En septembre 2019, plus de 15 000 personnes, dont la plupart jeunes et étudiantes, ont participé à une grande grève pour le climat en défilant dans les rues de Bruxelles. Quatre ans après l'accord de Paris, qui présentait un nouvel espoir pour les mouvements citoyens, la Belgique n'est pas à la hauteur de ses engagements. C'est ce que déclaraient les deux fondatrices de Youth for Climate, Anuna De Wever et Adélaïde Charlier à cette époque. Inspiré des Fridays for Future initiés en 2018 par Greta Thunberg, Youth for Climate est devenu en peu de temps un mouvement incontournable de la lutte climatique belge. Un mouvement qui, en plus de vouloir conscientiser les responsables politiques et la population, se réclame de valeurs telles que l'intersectionnalité des luttes, la sécurité de toutes et tous pendant les actions qu'il organise, le rejet de la course au profit et la non-violence.

Si l'année 2019 a été la plus prolifique, des marches pour le climat sont depuis organisées tous les ans sous l'impulsion de nombreuses ONG (**WWF, Greenpeace, Les amis de la Terre**) et de mouvements nationaux (**Coalition Climate, Rise for Climate, la CDN, les Gilets Verts**) qui travaillent de concert toute l'année pour défendre la justice climatique. « Nous devons continuer à parler du climat et à nous mobiliser si nous voulons placer l'urgence climatique au centre

du débat », déclarait Adélaïde Charlier en 2019. Cinq ans plus tard, Youth for Climate est toujours très actif. En revanche, les idées portées par l'organisation et les partis qui les soutiennent sont très fragilisées. Si les objectifs que s'étaient fixés la Belgique en matière climatique et environnementale sont loin d'être atteints, l'agenda politique de ces dernières années a bien changé de visage et de cap...

Les Brigades d'Action Paysannes : l'action locale et directe

Les blocages institutionnels ne sont pas nouveaux, et d'autres formes d'organisations citoyennes ont depuis longtemps préféré des modes d'action directe et concrète. C'est le cas des Brigades d'Actions Paysannes¹ (les BAP) : un mouvement citoyen qui veut répondre aux problématiques liées à l'agriculture industrielle, soutenir les petites exploitations agricoles et les conditions de travail des paysans et paysannes qu'elles lèsent. Leur nom fait référence aux Brigades internationales créées en 1936 pour lutter contre le fascisme en Espagne. Autre pan de la lutte écologique, le mouvement des BAP trouve bien son origine dans les mouvements sociaux de résistance. Sa revendication d'un modèle agricole alternatif plus respectueux des travailleur·ses, des consommateur·ices et de la nature débute dans les années 2000. Depuis, les BAP, appartenant elles-mêmes au **Réseau des GASAP** (Groupes d'Achats Solidaires de l'Agriculture Paysanne), dénoncent l'agriculture intensive et promeuvent la souveraineté alimentaire* en rejoignant d'autres mouvements lors de mobilisations de plus grande ampleur.

Reposant sur des organes de décision locaux à Bruxelles et dans toute la Wallonie, le réseau des BAP soutient directement et concrètement l'agriculture paysanne via des appels à participer à des chantiers dans des fermes en milieu rural ou urbain. Outre l'entraide lors de projets agricoles divers (installation d'une serre, écoconstruction, désherbage, défrichage d'une parcelle, coupe du foin, récolte, installation de bacs potagers), certain·es membres des Brigades se joignent à l'organisation d'actions de résistance menées par d'autres mouvements prônant la désobéissance civile. Comme le précise Fenouil, brigadiste depuis 2 ans : « Ces actions ont au moins le mérite d'être très médiatisées et d'obtenir une répercussion positive dans l'opinion publique. »

Ces dernières années, la Belgique a été l'arène de plus en de plus de contestations populaires à l'encontre de projets immobiliers, industriels, routiers ou commerciaux, soutenus par de nombreux collectifs et associations, dont les BAP. Projets qui par ailleurs participent à la montée du prix du foncier et à la difficulté grandissante d'un accès à la terre. Depuis 2024, elles sont mobilisées aux côtés d'autres réseaux comme **Occu-**

pons le terrain ou **Stop Alibaba**, pour s'opposer à l'agrandissement de l'aéroport de Liège. Un exemple parmi des centaines d'autres à travers la Belgique où citoyen·nes et paysan·nes défendent les enjeux écologiques, agroalimentaires et urbanistiques. C'est aussi le cas des ZAD (zones à défendre), comme celles du Keelbeek ou d'Arlon où plusieurs luttes – écologiste, paysanne, anti-capitaliste, antifasciste – convergent.

Des actions pacifiques qui dégénèrent quand elles rencontrent, comme c'est de plus en plus le cas, la violence des forces de l'ordre. Exemple parlant du côté français à Sainte-Soline en 2023 dans le cadre de l'opposition au projet de construction de méga-bassines par, entre autres, **Les Soulèvements de la Terre** face à des forces de l'ordre lourdement armées. Résultat : des centaines de blessé·es et une tentative de dissolution par le ministère de l'Intérieur. Un tournant clé dans la criminalisation des mouvements écologistes qui pose la question légitime de leur radicalisation.

La question de la privatisation de l'eau ayant mis le feu aux poudres en 2023, **le Village de l'eau** s'installe en France dans le département des Deux-Sèvres et devient vite un lieu de rendez-vous pour des militant·es venu·es de toute l'Europe.

La désobéissance civile : dernier recours face à l'injustice climatique ?

Le « mouvement climat » comme il est nommé dans les médias traditionnels qui peinent à représenter sa complexité, a opéré une mue plus radicale depuis quelques années. Plusieurs collectifs, comme **Just Stop Oil** au Royaume-Uni, ont mené des actions chocs devenues célèbres et très suivies sur les réseaux sociaux. On retient notamment leurs jets de soupe sur des tableaux de maîtres. Des actions qui ont mené leurs organisateur·ices en prison mais qui ont fini par influencer la politique de leur pays. Face à l'urgence écologique, la politique des petits pas, celle des gestes individuels ou encore la théorie de la croissance verte ne leurrent plus personne. Les enjeux climatiques ne sont pas une priorité des gouvernements européens au sein desquels la droite et les discours fascistes ont fait leur lit. Pour nombre d'anciens et de nouveaux mouvements, l'heure est à la résistance et à la radicalité.

En Belgique, **Extinction Rebellion (XR)** se réunit localement, lors de XR cafés ou de réunions secrètes depuis 2018, et organise des actions rebelles, créatives et non-violentes dans l'idée de marquer les esprits et de produire un changement drastique. « Après avoir protesté poliment à plusieurs reprises et demandé une politique climatique ambitieuse et équitable, nous adoptons cette fois une approche différente. L'heure est à

la désobéissance civile massive ! » , peut-on lire sur leur site internet. Très récemment, en janvier 2025, XR Bruxelles a ciblé le salon de l'automobile en y aspergeant d'une odeur nauséabonde les voitures SUV afin d'en éloigner les potentiels acheteurs. Une stratégie qui a déjà fait ses preuves et qui définit bien l'identité de cette nouvelle génération de militant·es désireuse de créer l'évènement, marquer le coup, générer du débat et ainsi faire bouger les lignes plus vite !

Un marqueur que l'on retrouve chez **Code Rouge**, qui planifie de son côté des actions de désobéissance civile de masse en Belgique pour une sortie des énergies fossiles et contre les puissances de l'agrobusiness*. Leur recette est claire et transparente : enfreindre les lois pour soutenir un changement de paradigme par la mobilisation de masse.

En 2021, le Code Rouge Day, journée d'action à l'échelle nationale, a été l'occasion de blocages simultanés dans plusieurs endroits de la Belgique, dont des sièges d'entreprises fossiles (TotalEnergies, Shell et Engie) des infrastructures énergétiques (dont le terminal gazier de Zeebruges), et des ministères (ceux de l'Energie, de l'Environnement ainsi que le Parlement fédéral).

La lutte pour un avenir climatique durable et équitable n'a jamais été aussi urgente et complexe. Bien qu'invisibilisée sur la scène politico-médiatique, l'intérêt qu'elle suscite grandit dans la population. Les militant·es des collectifs et associations sur le terrain redoublent sans cesse d'ingéniosité dans une société moderne de plus en plus surveillée, où la répression des actions pour le climat est courante et justifiée. Les défis à venir restent immenses, mais la mobilisation citoyenne offre un espoir tangible de réorienter les priorités politiques et économiques vers une véritable justice climatique. Ce sont ces voix, ces actions et ces engagements collectifs qui, dans un contexte de crise écologique mondiale, sont l'unique espoir pour créer un véritable changement de paradigme. ■

1. Lire l'entretien avec Damien Charles in *Journal de Culture & Démocratie* n°58 – « Nourrir/Se nourrir » <https://www.cultureetdemocratie.be/articles/brigades-dactions-paysannes/>

* Les mots suivis d'un astérisque sont repris dans le glossaire en p. 50.



Entretien avec
Catherine Malabou

Philosophe

Propos recueillis par
Matthieu Wieser,
doctorant en philosophie à l'ULB

ÉCOLOGIE COMMUNE : RÉACTIVER LES HÉRITAGES ANARCHISTES

La pensée anarchiste peut-elle répondre à l'urgence écologique ? À l'image de la propriété privée, critiquée aujourd'hui au sein des pratiques et des pensées écologiques qui s'approprient l'idée de communs, nombre de nos certitudes politiques classiques sont bouleversées par le contexte climatique. En ce sens, selon la philosophe Catherine Malabou, nous devons renouer avec les pensées de l'anarchisme pour y puiser des ressources théoriques et politiques. Cette nouvelle perspective nous fait entrevoir des héritages fertiles, par exemple celui qui lie les espoirs de Pierre-Joseph Proudhon aux luttes contre l'agro-industrie* des Soulèvements de la Terre.

Comment en êtes-vous venue à travailler sur l'anarchisme, et quelle est selon vous l'actualité de la pensée de Proudhon à qui vous avez consacré votre dernier livre *Il n'y a pas eu de révolution* ?

Je conçois toujours la philosophie dans son rapport au présent. Or, je crois que la question la plus urgente aujourd'hui est la critique des dominations telles qu'elles se déploient non seulement dans le domaine politique mais aussi dans le domaine privé, domestique, colonial, écologique, du genre ou de la race, etc. Et c'est exactement ce que les anarchistes affrontent dans leurs interrogations. J'ai décidé de suivre de près un penseur, Pierre-Joseph Proudhon, le premier finalement à revendiquer avec force et sérieux « Je suis anarchiste » dans son célèbre texte *Qu'est-ce que la propriété ?*¹, sans réduire cette position ni à la violence pure ni à un rêve impossible, mais comme une véritable position politique. J'y ai trouvé un foyer théorique plus que fertile pour penser certaines problématiques politiques contemporaines, mais aussi un programme politique très concret.

En effet, Proudhon permet de ré-inscrire au centre de notre lecture du monde la question politique, et c'est quelque chose qui a été très mal compris dans l'histoire de la pensée. L'expression « la propriété c'est le vol » a été comprise, par Marx en premier, comme la dénonciation du vol des prolétaires par les propriétaires. Mais chez Proudhon ce problème n'est que la

partie émergée de l'iceberg. En réalité, ce que refoule l'instauration de la propriété privée par la révolution française, c'est une forme d'exploitation qui tire sa source du féodalisme. La propriété privée a en effet été présentée par la révolution française comme une invention d'égalité et de liberté, fondant notre compréhension moderne de la citoyenneté, et pourtant elle prolonge la servitude féodale mais de manière à faire oublier cette permanence. Autrement dit, nous vivons toujours dans des structures féodales, nous l'avons simplement oublié du fait de cette institution de la propriété privée. C'est ce que nous apprend Proudhon et cette analyse peut nous servir aujourd'hui.

La propriété privée est instaurée par la révolution pour désigner ce qui n'est pas public, pour tracer une frontière entre la puissance politique et la puissance économique, et empêcher que les seigneurs qui détenaient jadis la force économique puissent acheter en même temps des titres politiques. Pourtant, que se passe-t-il aujourd'hui ? On observe que les personnes qui détiennent la puissance politique sont en même temps les plus grandes fortunes, je prends l'exemple de Bernard Arnault dont la richesse est supérieure au PIB de plusieurs États, mais nous pourrions dire la même chose d'Elon Musk, de Donald Trump, etc. Donc ce que nous dit Proudhon c'est que la mémoire de cet ancien régime de propriété où, au fond, le seigneur possédait également la puissance publique a été oubliée, effacée par la révolution. Il y a donc eu une espèce de vol, qui se manifeste par la séparation entre privé et public, et c'est important à analyser dans la mesure où nous avons encore une lecture trop économiste de la propriété.

Cette lecture de Proudhon vous permet de revenir sur la notion de « commun », qui est beaucoup discutée au sein des pensées écologistes contemporaines. Pourriez-vous expliquer la singularité de la position anarchiste au sein de cette problématique ?

Il y en a en effet, depuis plusieurs années dans la pensée écologiste, une volonté de réinvestir la notion de commun pour permettre une protection efficace des ressources naturelles. Or, les anarchistes, et en particulier Proudhon, sont les premiers à insister sur la nécessité de se défaire de l'emprise politique et écologique de la notion de propriété privée grâce à l'idée de communs. En ce sens Proudhon a été associé aux philosophies

libérales, par exemple au travail d'Elinor Ostrom qui a cherché à sauver la notion de commun du capitalisme². Ostrom défend l'idée d'un capitalisme des communs en critiquant un autre économiste, Garret Hardin, auteur de *La tragédie des communs*³ dans lequel il développe l'idée que les ressources naturelles ne peuvent pas être protégées tant qu'elles sont mises à la disposition de tou·tes. Hardin nous dit : regardez dans les villages, dès qu'il y a un espace commun, un pâturage, les gens s'en désintéressent, chacun·e se conduisant comme un cochon en y laissant trainer ses ordures, et le bien commun finit par être détruit. Ostrom se donne pour tâche de contrarier cette vision en identifiant les raisons de cette détérioration de l'environnement dans l'absence de règle et non dans l'absence de propriétaire. Elle cherche donc à concilier l'idée de communs avec celle de gouvernement, en s'inspirant de formes d'auto-gouvernements qui fixent par le bas des règles d'usage de ces biens partagés. Mais cette pensée est toujours au service du marché, c'est-à-dire du profit, Ostrom cherchant à concevoir un commun qui ne soit pas en contradiction avec le capitalisme. C'est ici qu'interviennent les penseurs du commun, qui entreprennent d'extraire cette notion de son contexte capitaliste en réinvestissant l'idée d'un principe politique. Des penseur·ses comme Pierre Dardot et Christian Laval⁴ vont en effet récupérer l'idée d'auto-gouvernement pour en faire un principe politique qui permet d'opposer une conception démocratique et écologique du commun à la conception libérale et capitaliste d'Ostrom. Et c'est précisément dans ce geste que l'anarchisme prend son sens.

“ On reproche [à l'anarchisme] de n'être pas assez sérieux parce qu'il lui manque un principe politique alors même que c'est précisément ce que l'anarchisme vise, et c'est dans cette mesure qu'il acquiert une force déstabilisatrice. ”

C'est-à-dire ?

La fécondité et la richesse de l'anarchisme se situent justement dans l'ambiguïté d'une politique sans principe, c'est-à-dire également de communs qui s'auto-gouvernent littéralement. Je détaille par exemple comment Proudhon conçoit un programme à la fois économique, social et politique d'autogestion qui contourne la notion de propriété en se centrant autour de la question de l'usage et de l'autonomie, via des projets de Banque du Peuple, de mutualités ou encore de

fédéralisme. En ce sens, ce projet est dirigé vers le bien de tou·tes (y compris le vivant ou l'environnement). Toutefois, ce projet est également critiqué par les penseur·ses du commun qui y voient comme une certaine immaturité politique. Il·elles formulent en ce sens exactement le même reproche à l'égard de Proudhon qu'à l'égard d'Ostrom, et c'est ici que se situe l'ambiguïté, alors que leurs projets sont différents : Ostrom défend les communs au nom des principes du marché capitaliste, et Proudhon au nom d'une pensée sans principe⁵. Dardot et Laval par exemple ne se satisfont pas de cette idée selon laquelle l'autogestion est suffisante pour porter un projet politique. Ils reprochent à l'anarchisme de rester englué dans des questions pratiques comme savoir qui conduit le tracteur, qui s'occupe de l'administration, qui gère les récoltes... ce qui le limiterait à des structures de petite échelle. Pour sortir la pensée anarchiste de ce cambouis des usages, ces penseurs cherchent donc un principe politique qui permettrait, c'est leur hypothèse, d'avoir une organisation plus structurée et plus concrète. Ils trouvent finalement ce principe dans l'idée du « commun » au singulier. Or, avec le principe on retrouve de la verticalité, distinguant le supérieur qui fait parti du commun et l'inférieur qui en est exclu. Finalement nous instituons le germe d'une domination. En fait, cette pensée adopte exactement le geste classique sans cesse reproduit pour critiquer l'anarchisme depuis 200 ans : on lui reproche de n'être pas assez sérieux parce qu'il lui manque un principe politique alors même que c'est précisément ce que l'anarchisme vise, et c'est dans cette mesure qu'il acquiert une force déstabilisatrice. Par ailleurs, nous trouvons chez ces penseur·ses du commun une grande abstraction dans leur manière de caractériser, ou plutôt de ne pas caractériser ce fameux principe : « le commun » serait le fondement de la démocratie c'est-à-dire ce qui donnerait lieu à des pratiques utopiques, il serait la forme politique de l'universel. Mais concrètement, nous peinons à comprendre ce que cela signifie. Ici encore, nous reprochons traditionnellement à l'anarchisme son utopisme, mais le projet de Proudhon résolument ancré dans les usages pratiques est bien plus concret que cette pensée du principe !

Vous avez évoqué les banques populaires ou les mutualités comme des projets portés par Proudhon et qui traduisent son anarchisme. Pourriez-vous revenir sur ce programme. Où situeriez-vous aujourd'hui des projets anarchistes ?

Proudhon est un grand penseur des communs et nous offre en ce sens des outils efficaces et riches pour parer les « enclosures » contemporaines qui concernent la privatisation des biens communs. Il avait par exemple l'idée d'un foncier agricole qui serait géré par un collectif renou-

velable sous la forme d'un contrat, et qui serait ouvert à l'usage collectif, c'est-à-dire que la possession des terres reposerait sur leur simple et unique usage, et non sur un principe politique ou économique abstrait. Mais son programme ne se résume pas à cela. Dans mon livre, je détaille les trois niveaux sur lesquels il se déploie. Au niveau économique, il plaide pour l'appropriation des moyens de production par la « force collective », c'est-à-dire la participation de chacune à la direction et aux bénéfices des industries. Au niveau social, il pense la création d'une mutualité générale qui abolit la propriété puisqu'elle fait reposer la puissance du capital sur son usage concret et direct par les personnes qui en ont concrètement besoin. Il plaide en ce sens pour l'institution d'un nouveau type de propriété qu'il qualifie d'« allodiale » (par opposition à la propriété d'aubaine, caractéristique de la féodalité), c'est-à-dire qu'elle ne permet pas son appropriation par les catégories bourgeoises de la société grâce aux bénéfices, ceux-ci étant directement pris en charge par le collectif qui fait usage des moyens possédés. Enfin, au niveau politique, son anarchisme se traduit dans un projet fédéraliste à la fois local (dans les coopératives et les entreprises collectivisées), national et international.

Aujourd'hui on observe une ré-élaboration de la catégorie de territoire via des expériences communautaires qui interrogent la hiérarchisation politique et héritent en ce sens de la pensée horizontaliste anarchiste. Je pense par exemple au développement de lieux de vie autonomes comme les ZAD, ou plus récemment au mouvement écologique Les Soulèvements de la Terre qui porte également le projet d'une réserve foncière agricole articulé sur des échelles étatiques, municipales ou d'auto-organisation, rappelant le fédéralisme anarchiste proudhonien. Ce collectif politique est un très bel exemple de l'ancrage concret de l'anarchisme dans notre présent. En rappelant que nous faisons actuellement face à un nouveau mouvement d'enclosure, c'est-à-dire d'accaparement des terres et d'artificialisation des sols par les agro-industries*, les Soulèvements inventent et réfléchissent à de nouvelles manières de s'approprier les terres agricoles, et renouent en ce sens avec des pratiques paysannes historiques qui ont été effacées par le capitalisme. Ils nous rappellent ainsi à notre oubli de l'anarchisme, en élaborant et en mettant en avant des actions politiques, comme les jardins ouvriers ou les projets de sécurité sociale alimentaire*, qui sont actuellement menées et constituent un maillage puissant contre les forces réactionnaires. Nous trouvons par ailleurs dans leur grand ouvrage politique *Premières Secousses*⁶ une critique de la catégorie de « bien commun » au profit d'une réflexion sur l'idée de « communaux » qui se rattache davantage à la question de l'usage, de la solidarité et de la

collectivité. Il·elles avancent ainsi l'idée de l'élaboration d'une grande réserve foncière agricole qui soit accessible à toutes, dirigée par et pour l'usage de chacune.

“ Il existe sur Terre, chez les êtres humains, une donnée fondamentale et que j'appelle le « non-appropriable », quelque chose qui en nous refuse le pouvoir, refuse l'appropriation. ”

Vous parlez en ce sens de « non-appropriable » qui fait écho à une autre idée des Soulèvements, « l'inappropriable ». Pouvez-vous expliquer l'importance de cette notion ?

L'idée d'inappropriable est très intéressante justement parce qu'elle fait l'économie de cette espèce de pathos du principe en fondant notre relation à la Terre par le bas, c'est-à-dire par l'usage, de manière à ce qu'elle s'élabore dans le temps avec les habitant·es (êtres humains et non-humains), les paysan·nes, etc. Et je crois en effet que cette idée est forte parce qu'elle prend au sérieux le fait qu'il existe sur Terre, chez les êtres humains, une donnée fondamentale et que j'appelle le « non-appropriable », quelque chose qui en nous refuse le pouvoir, refuse l'appropriation. Ça n'est pas une résistance consciente mais une sorte de présence au monde qui est en même temps une forme d'impossibilité radicale de la possession et de la domination. C'est la part anarchiste en nous. ■

1. Pierre-Joseph Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?*, Payot & Rivages, 2024 [1840].
2. Elinor Ostrom, *La gouvernance des biens communs. Pour une nouvelle approche des ressources naturelles*, révision scientifique Laurent Baechler, De Boeck, 2015.
3. Garret Hardin, *La Tragédie des communs* (1968), trad. Laurent Bury, Dominique Bourg (éd.), Presses Universitaires de France, 2018.
4. Pierre Dardot et Christian Laval, *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, La Découverte, 2015.
5. De manière très simplifiée, à propos de l'anarchisme, on parle de pensée « sans principe » parce que les projets anarchistes partent avant tout d'une attention à l'existence et à ses variations, et de la lutte empirique contre toute forme de domination. Or, les « principes » (comme ici les lois du marché, ou les principes démocratiques recherchés par les penseur·ses du commun) sont identifiés par les anarchistes comme les formes originelles de ces dominations.
6. Les Soulèvements de la Terre, *Premières secousses*, La Fabrique, 2024. Lire à propos de cet ouvrage l'article de Pierre Hemptinne, « Quels soulèvements démocratiques ? », in *Le Journal de Culture & Démocratie* n°58, Culture & Démocratie, 2024.

* Les mots suivis d'un astérisque sont repris dans le glossaire en p. 50..

GLOSSAIRE

Agrobusiness : désigne un système de production agricole fortement financiarisé au service des marchés internationaux.

Agro-industrie : ensemble des entreprises industrielles qui fournissent des biens à l'agriculture (engrais, pesticides, machines) et de celles qui transforment, élaborent et conditionnent les produits agricoles (industrie agroalimentaire). (Larousse)

Anthropisation : en géographie et en écologie, transformation de l'environnement (sols, roches, espaces, paysages, écosystèmes, milieux semi-naturels) par la présence de l'être humain ou son action.

Anthropocène : terme qui caractérise l'époque de l'histoire de la Terre qui a débuté lorsque les activités humaines ont commencé à avoir un impact global significatif sur l'écosystème terrestre.

« **Dictature verte** » : expression régulièrement convoquée pour décrédibiliser les politiques écologistes ambitieuses, et qui désignerait un régime écologiste totalitaire au sein duquel la priorité environnementale passerait avant le bien-être des individus.

« **Écologie punitive** » : expression, largement utilisée dans les discours de droite et d'extrême droite en particulier, qui enferme les politiques environnementales dans un registre au mieux moralisateur, au pire liberticide, en évitant ainsi de débattre de la juste répartition des efforts et de l'accompagnement des plus fragiles. (Le Monde)

Écologisation : processus social de grande ampleur par lequel tous les acteurs sociaux (opinion publique, secteurs professionnels, pouvoirs publics...) développent une conscience écologique et transforment leurs actions pour s'y conformer (Géoconfluence)

Extractivisme : mode spécifique d'accumulation de richesses, reposant sur des « activités qui extraient d'importantes quantités de ressources naturelles qui ne sont pas transformées (ou qui le sont seulement dans une faible mesure) principalement destinées à l'export. L'extractivisme ne se limite pas seulement aux minerais ou au pétrole, il est également présent en agriculture, en sylviculture, ainsi que dans le secteur de la pêche ». (Acosta, 2013)

On parle aussi d'extractivisme culturel, un concept qui se réfère à l'appropriation et à l'exploitation de la culture d'un groupe par un autre, souvent dans un contexte de relations de pouvoir inégales.

Greenwashing ou écoblanchiment : procédé de marketing ou de relations publiques utilisé par une organisation pour se donner une image trompeuse de responsabilité écologique. La plupart du temps, les dépenses consenties concernent davantage la publicité que de réelles actions en faveur de l'environnement et du développement durable.

Sécurité énergétique : disponibilité ininterrompue de sources d'énergie à un prix abordable. Elle englobe plusieurs aspects, dont la disponibilité des ressources, l'accessibilité économique, et la durabilité environnementale.

Sécurité sociale alimentaire : réflexion portée par différents acteurs de la société civile sur la création de nouveaux droits sociaux visant à assurer conjointement un droit à l'alimentation, des droits aux agriculteur·ices et la protection de l'environnement. (Lire l'article « Le projet de sécurité sociale de l'alimentation : le goût de l'avenir » de Inès Barfleur – Fian Belgium, in *Journal de Culture & Démocratie* n°58)

Sobriété : définie par le GIEC comme « un ensemble de mesures et de pratiques quotidiennes qui permettent d'éviter la demande d'énergie, de matériaux, de terres et d'eau tout en assurant le bien-être de tous les êtres humains dans les limites de la planète ».

Solutionnisme technologique ou techno-solutionnisme : confiance dans la technologie pour résoudre un problème souvent créé par des technologies antérieures.

Souveraineté alimentaire : correspond à un système alimentaire dans lequel les personnes qui produisent, distribuent et consomment de la nourriture contrôlent également les mécanismes et les politiques de production et de distribution alimentaires. Cela contraste avec le régime actuel dominant, dans lequel les entreprises et les institutions d'un marché pour partie mondialisé contrôlent le système alimentaire mondial. (Lire le *Journal de culture & Démocratie* n°58 – « Nourrir/se nourrir »)

Source si non-renseignée : Wikipédia

VENTS D'ICI VENTS D'AILLEURS

Entretien avec
Katheline, Véronique,
Paule et Davide

Membres du collectif
Les Raines du Château

Propos recueillis par
Maryline Le Corre,
pour Culture & Démocratie

À Belœil, dans le Hainaut, un groupe de citoyen·nes organisait le 30 mars 2025 une toute première fête à la grenouille. Ateliers artistiques et scientifiques, contes, fables ou kamishibai, tous les moyens sont bons pour parler des différents types de batraciens qui peuplent la région, apprendre à les connaître et surtout comprendre le rôle essentiel de ces espèces dans nos écosystèmes.

LA FÊTE À LA GRENOUILLE

Pourriez-vous présenter le collectif et l'origine de cette fête ?

On s'appelle Les Raines du Château. Raines avec un -a- comme les rainettes et du château parce qu'il y a un château ici, à Belœil. On est un groupe de citoyen·nes bénévoles totalement indépendant de toute organisation qui ne dépend que de nos envies et de notre propre énergie.

Au départ, nous sommes tou·tes membres d'un groupe de sauveteur·ses de batraciens mais on voulait faire quelque chose en plus que de mettre des barrières et ramasser des grenouilles pour les aider à traverser la rue. On avait envie de mettre en place une animation pour diffuser des informations auprès de la population, pour expliquer justement pourquoi certaines routes étaient barrées et surtout pourquoi il est important de préserver les petits batraciens. Nous avons donc organisé notre première « Fête à la grenouille » le 30 mars dernier, ici dans le quartier des Écacheries, près de l'étang de la Canarderie.

L'idée était de proposer un événement « bio-culturel » qui soit artistique et créatif et qui permette une sensibilisation autour des grenouilles pas uniquement basée sur des arguments scientifiques. Parce que tout ce qui touche à l'émerveillement en général, ça ouvre plus facilement les oreilles. C'est la théorie du cerveau global. On avait la volonté de toucher tout le monde et pas seulement les gens qui sont déjà sensibilisés à la cause environnementale, parce que ceux-là viennent déjà lorsqu'il y a une conférence sur les batraciens. Là, c'était un public plus familial qui a réuni plus de 200 personnes.

Quelles étaient les activités proposées ?

Chaque membre du groupe a proposé quelque chose : Paule des contes, l'accordéoniste du village une fable en patois picard, Katheline et Bérénice un spectacle kamishibai, Thierry et ses acolytes une chanson illustrée et bruitée. Alors on a fait un parcours présenté sous forme de spectacle déambulatoire. C'est-à-dire que les gens parlaient d'un endroit et découvraient les contes, puis la fable puis les spectacles et enfin le coin des livres et des animations lecture. Il y avait aussi un espace « créatif » avec des bricolages (coloriage, découpage, origami...) et un espace « scientifique » où l'on pouvait voir les différentes espèces présentes sur le territoire et poser des questions.

Plusieurs créations étaient aussi exposées, notamment une immense et très belle grenouille en vannerie réalisée par Fabienne. Nous avons également collaboré avec une école d'enseignement spécialisé qui se trouve près du site. Les enfants ont créé toute une série de dessins qui ont été exposés.

Quelles sont les variétés de batraciens que l'on peut observer par ici ?

On trouve ici les espèces les plus communes, celles que l'on voit un petit peu partout dès qu'il y a des points d'eau. Le but du stand « scientifique » était justement de mettre en avant, simplement et avec un peu de science, deux ou trois espèces communes chez nous en Belgique.

Mais aussi d'expliquer par exemple la différence entre les crapauds communs et les grenouilles rousses que l'on peut observer sur le territoire. De manière générale, toutes les grenouilles ont un corps plus allongé et très lisse, sans aucune ponctuation, sans aucune verrue, sans aucun pustule. Tandis que les crapauds communs, eux, sont plus patauds, ils ont les pattes plus courtes et sont remplis de pustules. Voilà déjà deux différences très remarquables. Même si on n'a pas connaissance de ce qu'on a comme espèce devant soi, on pourra déjà distinguer une grenouille d'un crapaud. Il y a aussi des différences au niveau des pontes. La grenouille rousse va pondre plusieurs milliers d'œufs qui seront déposés en amas. Le crapaud commun, lui, va faire ce qu'on appelle des chapelets ou colliers de perles. C'est plus linéaire mais là aussi, on va compter plusieurs milliers d'œufs. C'est un milieu où il y a énormément de vie et donc aussi beaucoup de prédateurs qui pourraient les manger, d'où l'intérêt de pondre des milliers d'œufs pour qu'un faible pourcentage reste en vie et permette la reproduction des espèces.

“ **Le monde des grenouilles est une super porte d'entrée pour parler d'environnement en général. C'est un animal emblématique qu'on retrouve dans plein d'histoires, de traditions et de chansons de notre culture populaire. ,,**

Les amphibiens, qui sont un peu partout dans nos jardins, font la santé des milieux où ils se trouvent. En tant qu'espèces « parapluie », ils peuvent être prédateurs ou prédatés. Les têtards qui laissent tomber au fond de la mare des petits excréments vont lui apporter une certaine richesse, une nourriture qui va attirer à son tour d'autres formes de vie. Dans les jardins, ce sont les moustiques, les limaces, les escargots qui y passent pour le bonheur de nos plantations. Les amphibiens sont vraiment essentiels ! Et c'est important de savoir que ces espèces, bien que communes, sont pourtant en train de disparaître.

Par quoi ces espèces sont-elles menacées ?

La première cause c'est la pollution qui engendre un assèchement des espaces de vie de ces animaux. Il y a aussi de plus en plus de routes bétonnées et donc des lieux de vie qui disparaissent. Et surtout, il y a les voitures. Quand les amphibiens doivent migrer pour retourner à leur lieu de naissance où ils se reproduisent, les voitures font beaucoup de dégâts. Depuis quelques temps, il y a aussi le problème de l'importation d'espèces invasives comme la grenouille taureau ou le crapaud buffle par exemple. Beaucoup d'espèces indigènes sont menacées par ces espèces ornementales qui mangent les grenouilles plus petites. On parle de très gros crapauds, de grenouilles très impressionnantes ramenées ici à des fins décoratives. À une époque c'était très tendance d'importer des espèces venues d'ailleurs. Sauf que ça crée un déséquilibre : les conséquences de l'introduction volontaire ou involontaire d'espèces non-endémiques sont nombreuses et souvent inattendues. On le voit aussi avec les abeilles menacées par les importations involontaires de frelons asiatiques, ou avec les tortues de Californie. Il y a des tas d'exemples de ce genre.

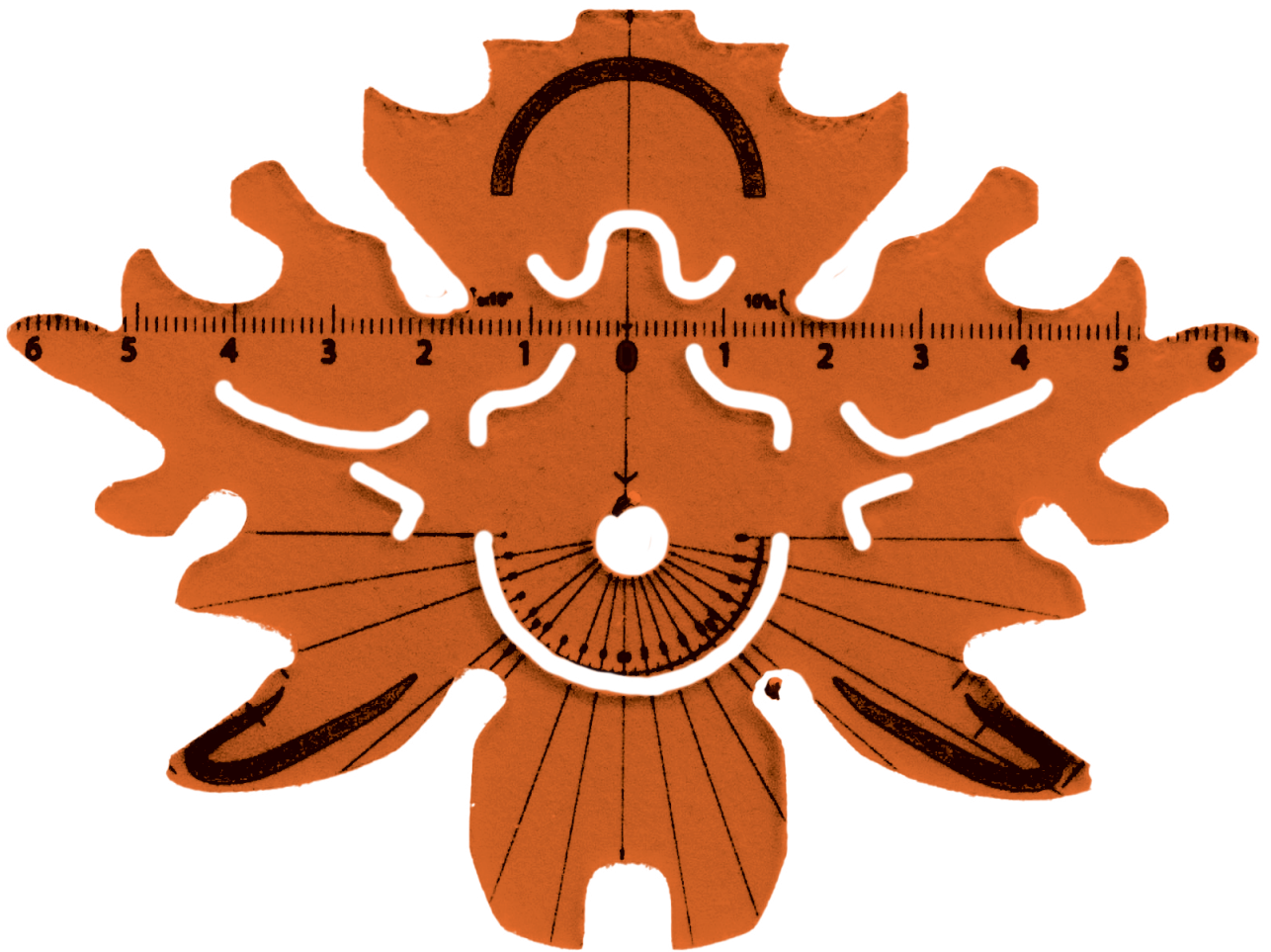
Que peut-on faire à l'échelle individuelle ?

Le monde des grenouilles est une super porte d'entrée pour parler d'environnement en général. C'est un animal emblématique qu'on retrouve dans plein d'histoires, de traditions et de chansons de notre culture populaire (la fable du crapaud qui voulait se faire plus gros que le bœuf, la princesse et la grenouille, ...) ici mais aussi au Mexique, ou encore chez les Inuits, un peu partout dans le monde. Pourtant ces grenouilles qui existent sur Terre depuis avant la Pangée ont été décimées en l'espace de cent ans. Il ne reste plus qu'un tiers des populations de grenouilles qui soient encore vraiment saines et vivaces. Un autre tiers a presque disparu et le troisième tiers a totalement disparu. Il faut prendre conscience de cela mais aussi savoir que la tendance serait inversible assez facilement. Les espèces qui ont disparu ne réapparaîtront pas mais les autres pourraient très vite se renouveler si on leur laissait la possibilité de le faire. À l'échelle individuelle on peut favoriser cela en creusant une mare ou en gardant une zone humide dans son jardin, en participant à des opérations de sauvetage ou simplement, au moment particulièrement critique de la migration, en levant le pied et en aidant aux passages de batraciens. Ça permet de maintenir les espèces, et même peut-être de faire grandir leur nombre qui a chuté, et ainsi remettre en place un certain équilibre. Car plus l'espèce peut se développer, plus il y a d'espoir que les générations se renouvellent !

Y aura-t-il d'autres éditions de la « Fête à la grenouille » ?

On propose cet évènement de manière spontanée et avec le cœur pour partager nos convictions d'une manière joyeuse, enthousiasmante et, nous l'espérons, contaminante. Alors oui on a dans l'idée de recommencer l'année prochaine. Ça n'est pas encore programmé mais ce serait

probablement, comme cette année, à la période de migration car c'est le moment où la route est barrée et ça permet de mieux communiquer avec les gens qui ne sont pas toujours contents de devoir faire un détour. D'un côté on barre la route pour les grenouilles et de l'autre on vous invite à venir faire la fête avec nous ! ■



LA VIE DE L'ASSOCIATION



PLATEFORME D'OBSERVATION DES DROITS CULTURELS

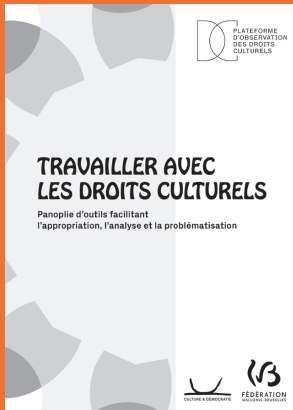
Alors que les politiques culturelles sont mises en question pour faire des économies, libéraliser et/ou privatiser davantage, la Plateforme persiste : les droits culturels sont des libertés mais aussi des droits et des responsabilités.

Car travailler avec les droits culturels, c'est respecter, protéger, mettre en œuvre et observer les libertés et les droits pour une personne, seule ou en groupe, humaine et non-humaine, avec et pour autrui, de choisir et d'exprimer son identité et sa différence, et d'accéder aux patrimoines et communautés culturelles.

Découvrez, si ce n'est déjà fait, *La panoplie d'outils facilitant l'appropriation, l'analyse et la problématisation des droits culturels*.

Rendez-vous à Liège les 19 et 25.09.25 pour 2 modules de formation à partir des territoires liégeois, avec la Coopération Culturelle Régionale de Liège et l'ASTRAC.

- ▶ > Si vous êtes intéressé·es par la publication ou l'un de ces modules de formation, vous pouvez contacter Thibault Galland à l'adresse : thibault@cultureetdemocratie.be ou consulter le blog de la Plateforme (plateformedroitsculturels.home.blog/)



AGORA

De nouveaux articles uniquement disponibles en ligne sont venus enrichir l'Agora de notre site web. Sélection non-exhaustive !

- ▶ « **Valeur et monnaie** » de Michel Bauwens, théoricien de l'économie collaborative
- ▶ « **L'ouverture utopique d'un recommencement** » de Pierre Hemptinne sur l'utopie des communs culturels.
- ▶ « **Musique et IA** » de Pierre Hemptinne sur l'évolution de la création musicale à l'heure de l'IA.
- ▶ **Gaza dévastée, mais debout (poème)** par Ziad Medoukh poète et écrivain engagé, qui a fait le choix de rester à Gaza. Culture & Démocratie publiera régulièrement ses chroniques et ses poèmes écrits avec force et justesse depuis Gaza City.
- ▶ **L'arabesk, un déracinement oriental**, de Renaud-Selim Sanli, éditeur et libraire à Météores, sur la trajectoire mouvementée de cette musique de variété turque.



CINÉ-DÉBAT

Culture & Démocratie et Cinergie ont débuté en mai une nouvelle collaboration. À chaque publication du *Journal de Culture & Démocratie*, Cinergie proposera une sélection de documentaires belges. Une projection suivie d'une discussion avec l'équipe du film et un·e contributeur·ice du Journal sera organisée. Le premier de ces rendez-vous a eu lieu au Centre culturel Jacques Franck autour du documentaire *The Roller, the life, the fight* d'Elettra Bisogno & Hazem Alqaddi en lien avec le Journal 59 – « Accueil inconditionnel ». Une manière d'alerter sur le fait que le climat anti-migration constitue une ligne rouge en train de faire basculer la démocratie vers l'inconnu.

- ▶ Le prochain ciné-débat autour de ce Journal sur l'écologisation aura lieu au mois de novembre !

« VOIX DE COMBATTANTES SANS PAPIERS »

L'idéologie du non-accueil, défendue par une large partie de la classe politique tourne le dos aux savoirs scientifiques, de terrain et d'expérience sur l'état actuel des migrations, et engage notre société dans les rouages du rejet de toute culture différente. Face à cela, il est essentiel que se constitue une mémoire de toutes ces personnes déshumanisées par les polices des frontières. Ces trois capsules sont des témoignages qui viennent compléter ceux publiés dans le *Journal de Culture & Démocratie* n°59 – « Accueil inconditionnel ». À travers « Voix de combattantes sans papiers », trois créations sonores réalisées en collaboration avec Radio Panik, le micro est tendu aux témoins du réel.

- ▶ Podcasts disponibles dans l'onglet Multimédia de notre site web

DERNIÈRES PARUTIONS

Nos dernières publications sont toujours disponibles, n'hésitez pas à les commander !

- ▶ *Journal de Culture & Démocratie* n°59 – « Accueil inconditionnel »
- ▶ *Neuf essentiels pour des politiques culturelles réparatrices*

À SUIVRE

Culture & Démocratie a rejoint depuis peu sur Bluesky et Mastodon. Nous souhaitons y tester une présence, en cohérence avec nos valeurs et notre engagement pour un espace d'information avec nos membres plus libre, pluraliste et accessible. Suivez-nous !



AGENDA

Une nouvelle soirée Cuisine & Discute est en préparation pour cet automne.

Plus d'infos sur cultureetdemocratie.be/agenda



À PARAÎTRE

Journal de Culture & Démocratie n°61

POLITISER L'ENFANCE

Dans le prochain *Journal*, nous aborderons l'enfance dans sa dimension politique et les représentations qui l'entourent. Quels modèles éducatifs, quelles parentalités, quelle place donner aux enfances pour permettre l'instauration d'une société humaine en phase avec l'environnement ? Comment repenser les institutions et modèles politiques à hauteur d'enfance ?

La « catégorie » de l'enfance recouvre des réalités très différentes selon le contexte historique, socioculturel, géographique ou le registre. Nouveaux-nés, tous-petits, enfants de maternelle, primaire ou secondaire, (pré-)ados, jeunes... Toutes et tous sont englobé·es dans la catégorie juridique des « mineur·es », considéré·es comme tel·les car vulnérables, « inachevé·es », dépendant·es, et par conséquent placé·es, sous la tutelle d'un ensemble d'institutions politiques et sociales – la famille, et en particulier son modèle hétéro-patriarcal. Ce besoin de protection et cette dépendance induisent certains rapports de pouvoir. Politiser les rapports adultes-enfants, c'est aussi politiser ceux que nos sociétés entretiennent avec toutes les autres formes de fragilités ou de catégories minorisées, considérées comme inférieures, « infantiles ». Comment, en prenant soin autrement de la fragilité des petit·es humain·es, prendre soin de toutes les autres fragilités, les placer au cœur d'un nouveau modèle culturel de société en lieu et place du droit du plus fort ?

- ▶ Sortie web prévue fin 2025.

Marcelline Chauveau
membre de Culture & Démocratie

L'ornementation, l'action d'orner une architecture ou un objet d'un détail décoratif, interroge notamment la possession et son pouvoir. Son utilité est questionnable au sens où l'ornement ne sert pas la fonction d'usage mais les fonctions esthétiques et symboliques. « Trop chargé, ou minimaliste ! », « Kitsch ou chic ! », « Lourd ! », « Froid ou chaleureux ! »... L'ornement montre, par son abondance ou son absence, une volonté de distinction : « Je possède donc je suis. » Il représente la richesse ou la pauvreté, entérine les bons et les mauvais goûts. Maîtriser les codes esthétiques dominants transmis par les ornements est un marqueur social et culturel, et donc une démonstration de pouvoir. Nathan Vandenberghe se saisit de la question de l'ornement à travers sa production industrielle. Dans les deux séries présentes dans les pages de ce Journal, il s'interroge : comment politiser par l'art le modèle de pouvoir capitaliste et productiviste qu'incarne l'ornementation ?

Les normographes (plaquettes de métal ou de plastique dans lesquelles le contour de lettres, figures ou symboles est évidé afin d'en faciliter le tracé et sa répétition) représentent parfaitement le cadre, la normativité, le modèle clos, répétitif à l'infini de formes « parfaites » dont le tracé est contenu et limité. Cependant, ces outils qui servaient aux ingénieurs, designers et architectes ont perdu de leur utilité avec l'avènement du numérique. Ils sont remplacés par des logiciels de modélisation 3D et de dessin vectoriel. Dorénavant dénués d'utilité, les normographes deviennent pour Nathan des ornements dont l'intérêt est esthétique et visuel, vestiges en plastique d'un monde passé.

Nathan travaille en parallèle sur un projet qui remet en question sa propre pratique et l'usage de matériaux polluants par le secteur de la production industrielle et le monde de la création artistique. Son travail utilise en effet les impressions 3D et du plexiglas aussi chimique que polluant. Si ce sont des matériaux cohérents avec les sujets qu'il aborde, ils le sont moins d'un point de vue écologique. Ainsi, des recherches en bio-matériaux,

NATHAN VANDENBERGHE

comme des bio-plastiques, du bio-ciment ou des impressions 3D en argile et autres bio-matériaux sont en cours mais la recherche est lente, difficilement accessible et appropriable, les « recettes » de ces nouvelles matières étant jalousement gardées par les entreprises qui comptent capitaliser sur leur découverte à grand renfort de brevets, notamment pour les bio-ciments. En ce qui concerne les bio-matériaux, il s'appuie pour ses recherches entre autres sur la base de données en ligne Future Materials Bank de la Jan Van Eyck Académie et espère obtenir des résultats concrets assez rapidement.

L'autre série de Nathan reproduite dans ces pages est en lien avec celle des Normographes. Il s'agit d'un travail autour de la colonne corinthienne, élément architectural vieux de 2 500 ans, dont l'architecte romain Vitruve norme le dessin afin de la rendre reproductible. Elle orne les bâtiments de pouvoir, par exemple à Bruxelles le Palais Royal, la Bourse, le Palais de Justice et l'église Saint-Joseph. Il s'agit d'une représentation d'un ordre architectural fortement décoré, notamment de feuilles d'acanthe. Par là-même, l'ornement est aussi un marqueur de nos relations au vivant. Loin d'être des représentations exactes de ses sources d'inspiration qui en considéreraient les spécificités et propriétés uniques, l'ornement s'approprie leur beauté. De plus, ses contraintes techniques de production la transforment, mettant le vivant au service de besoins esthétiques et pratiques.

Nathan Vandenberghe a suivi le cursus en arts plastiques, visuels et de l'espace : dessin à l'Académie royale des beaux-arts de Bruxelles. Sa première exposition solo Contre Profil a eu lieu à Hamois en Belgique à la suite d'une résidence artistique au sein d'une entreprise industrielle de construction. Celle-ci était liée au prix d'art contemporain Médiatine dont il a été lauréat en 2024.



Culture & Démocratie

Depuis 1993, Culture & Démocratie rassemble des artistes et opérateur·rices sociaux·ales afin de promouvoir la culture comme valeur démocratique. Médiatrice et relais entre les secteurs culturel et associatif, elle encourage la participation de toutes et tous à la vie culturelle.

Équipe Coraline Burre, Thibault Galland, Héléne Hiesler et Maryline Le Corre

Comité de rédaction pour ce numéro Baptiste De Reymaeker, Marcelline Chauveau, Thibault Galland, Pierre Hemptinne, Héléne Hiesler, Maryline Le Corre, Sébastien Marandon, Tyler Reigeluth

Le Journal de Culture & Démocratie est édité par l'asbl Culture & Démocratie rue Coenraets 72, 1060 Bruxelles Téléphone : +32 470 63 20 02 Courriel : info@cultureetdemocratie.be

La gratuité de ce Journal est possible grâce aux auteurs et autrices qui acceptent d'y contribuer gracieusement.

Ont collaboré à ce numéro Nathalie Achar, Virginie Arantes, Sarah Aucagos, Laïss Barkouk, Coraline Burre, Dipesh Chakrabarty, Marcelline Chauveau, Baptiste De Reymaeker, Laure Dobigny, Elise Feron, Thibault Galland, Pierre Hemptinne, Héléne Hiesler, Kilian Jörg et -h-, Maryline Le Corre, Fanny Lederlin, Catherine Malabou, Sébastien Marandon, Guillaume Moreau, Les Raines du Château, Tyler Reigeluth, Esther Sfez, Matthieu Wieser et Delphine Will - sauf mention particulière, les articles publiés par le Journal de Culture & Démocratie constituent des contributions originales rédigées par les auteur·ices expressément pour chaque livraison. Bien que sollicités, les textes publiés ici n'engagent que leurs auteur·ices.

Les textes de ce Journal sont publiés sous licence Creative Commons.



Images © Nathan Vandenberghe - Rappelons que les images publiées sont autonomes et sans rapport volontaire avec les textes.

Mise en page Françoise Vercruyse (Éditions du Cerisier)

Impression Imprimerie Jan Verhoeven

Éditrices responsables Héléne Hiesler et Maryline Le Corre, rue Coenraets 72, 1060 Bruxelles

Avec le soutien de la Fédération Wallonie-Bruxelles



www.cultureetdemocratie.be

COMMANDE ET ABONNEMENT

S'abonner, c'est soutenir le travail de Culture & Démocratie, merci !

- **Abonnement simple 15 € / Zinnes** : 4 numéros du Journal de Culture et Démocratie
- **Abonnement plus 30 € / Zinnes** : 4 numéros du Journal de Culture et Démocratie + 2 livres (Neuf essentiels ou Cahier) ou Hors-série en fonction du programme de parution

Vous pouvez adresser votre versement à l'ordre de : Culture & Démocratie, rue Coenraets 72 - 1060 Bruxelles Banque Triodos : IBAN BE65 5230 8036 6696 BIC TRIOBEBB

Communication : nom, prénom, adresse complète, formule choisie.

Merci d'avance !