

Retrouver la mesure du monde Entretien avec Renaud Garcia

Aurélie Lanctôt

Numéro 328, automne 2020

La disparition du ciel. Redéfinir les limites, retrouver le sens du monde

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/94139ac>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collectif Liberté

ISSN

0024-2020 (imprimé)

1923-0915 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lanctôt, A. (2020). Retrouver la mesure du monde : entretien avec Renaud Garcia. *Liberté*, (328), 59–64.

Retrouver la mesure du monde



Le chercheur Renaud Garcia réfléchit au délire d'expansion infinie du capitalisme. Comment faire pour réapprendre à penser la limite ?

Aurélie Lanctôt lui a posé la question.

Si l'on peut envisager la « disparition du ciel » comme son obstruction, très concrète, dans les villes, il faut aussi voir que l'aménagement urbain mené par les promoteurs privés, motivés par la croissance capitaliste, efface aussi la notion même de limite. L'ouvrage de Renaud Garcia Le sens des limites (L'échappée, 2018) est consacré tout entier à ces questions.

Liberté — Dans *Le sens des limites*, vous soulignez qu'un des effets de l'aliénation capitaliste est la dégradation de l'expérience sensible. Le capitalisme, dites-vous, s'emploie à « nier le monde », nous empêchant ainsi de toucher au fondement sensible de la subjectivité. Vous parlez de l'importance de revenir au corps. Qu'entendez-vous par là ?

Renaud Garcia — Il me semblait primordial de partir du corps, car ce qu'on appelle « capitalisme », à mes yeux – mais je ne suis pas le seul à le dire, beaucoup l'ont dit avant –, n'est pas simplement un régime de propriété privée, où une oligarchie capte les richesses et les moyens de production à son profit. Il s'agit d'une culture globale, et cette culture a besoin d'emblée de l'industrie pour se développer, parce qu'elle est fondée sur l'accumulation du capital. Il faut valoriser, soumettre à l'argent et au cycle élargi de la reproduction du capital tous les domaines, de la nature extérieure aux sphères les plus intimes. Dans un chapitre du livre, je m'intéresse notamment à l'ouvrage de Jonathan Crary (24 / 7 : le capitalisme à l'assaut du sommeil) qui parle de l'attaque du capitalisme contre le sommeil, dernier temps « mort », lié à un cycle naturel, hors du travail. J'essaie d'y montrer qu'une société où la marchandise est disponible vingt-quatre heures sur vingt-quatre (voyez ces magasins éclairés la nuit alors que les rues sont désertes), toujours exposée, produit forcément une société d'insomniaques, c'est-à-dire de malades : incapables d'installer leur corps dans la différence entre jour et nuit, incapables de se soustraire à l'injonction de produire et incapables de rêver. Or, si l'humain cesse de rêver, disparaît dans le même temps l'imaginaire qui pourrait transcender la société existante.

Le capitalisme est devenu une forme de vie globale qui nous traverse. Et comme cette forme de vie est intimement liée au machinisme, nous vivons entourés de toutes ces machines qui, peu à peu, entrent en nous et nous aliènent au sens propre. C'est-à-dire que notre vie intime, nos sensations, nos affects, que ce soit dans la conversation, dans les rapports amoureux, se calquent sur leur fonctionnement

et leur rythme. Il y a des exemples très banals mais frappants : pensons à ces couples qu'on voit au restaurant et qui ne se parlent pas, chacun sur son téléphone intelligent, captif de sollicitations d'une intensité avec laquelle une conversation ordinaire entre amoureux ne peut rivaliser.

Il y a donc une attaque de notre rapport aux autres, une attaque contre nos rapports intimes et même, encore plus profondément, une attaque de la représentation que nous nous faisons de nous-mêmes, avec cette tendance à se considérer soi-même comme une machine. Je ne sais pas si vous vivez cela au Québec, mais en France, c'est très palpable, jusque dans la langue. On dit par exemple : « Je me suis mis en mode ceci, en mode cela », exactement comme une machine. Tout cela est évidemment pris au ras de l'expérience, mais montre déjà qu'il y a une forme de colonisation de tout ce qui est ressenti dans le corps, de tout ce qui est vécu, et de tout ce qui donne à l'homme l'expérience fondamentale du monde. Et je ne reviens même pas ici sur l'expérience du temps et de l'espace, qui elle aussi est attaquée, mais depuis très longtemps, puisque c'est l'un des grands rêves de la technique que d'annuler la distance et de soumettre le temps. Voilà pourquoi la première ligne de front, c'est le corps. Il s'agit de se demander : que puis-je reconquérir par mes mains, par le savoir charnel dont je dispose, sans le déléguer à des machines ou à des procédures industrielles ? C'est pour cela que je voulais partir de là, de quelque chose qui soit le plus radical possible.

Vous parlez aussi de l'importance de trouver ou de retrouver un contact avec la nature, ce qui permet notamment d'échapper au temps quantifié, au rythme imposé par la production capitaliste, et qui dès lors apparaît comme une façon de revaloriser l'expérience sensible. Or, les populations se concentrent évidemment de plus en plus dans les villes – qui s'étendent sans cesse – et ainsi, l'accès à la nature est véritablement en train de devenir un privilège, dans la mesure où il demande des moyens que tous n'ont pas, au point où certaines personnes ne voient jamais le ciel des campagnes, pour évoquer le thème de ce dossier. Il existe un certain discours à la mode, qui encourage les gens à « faire le choix » d'une vie en nature, mais ce « choix » est inaccessible à la majorité. Comment donner aux gens la possibilité de renouer avec l'expérience de la nature ?

Oui, c'est un vrai problème, si bien que « la nature » est une notion qu'il ne faut pas renier, mais qu'il faut sans cesse repenser. La nature, évidemment, elle existe tout

autour de nous, mais ce qu'on pourrait appeler le système technicien, c'est-à-dire cet ensemble de techniques matérielles (objets techniques) et immatérielles d'organisation (de la logistique à la publicité, en passant par le management et l'industrie du divertissement), orienté vers la seule recherche d'efficacité, ne donne accès à la nature qu'après l'avoir déjà réglementée, donc après l'avoir intégrée comme un appendice récréatif. Et ensuite, pour y accéder, il faut donc avoir un revenu suffisant. Tout à fait d'accord. C'est la question du « Jardin de Babylone », comme l'aurait dit Bernard Charbonneau (penseur majeur de l'écologie anti-industrielle en France). Mais il faut peut-être prendre le problème dans un autre sens, qui est plus métaphorique, en disant qu'il s'agirait de cultiver, même dans les milieux ultra-urbanisés, quelque chose que j'appelle le sentiment de la perte, le sentiment d'être privés de quelque chose d'essentiel. C'est l'idée qu'il y aurait un appel qui naît en nous à partir d'un certain moment « d'artificialisation » ; passé un certain seuil, il y aurait une sorte d'aspiration vers autre chose. Alors, évidemment, tout le monde n'a peut-être pas la possibilité de retrouver directement la nature, mais ce qui peut cependant demeurer, c'est l'appel à vivre différemment. Quand on est dans les villes, on peut passer déjà – et ce sont des solutions qui relèvent du sens commun, même pas besoin de les théoriser – par le fait de renforcer les rapports de voisinage, le fait de réinvestir des lieux où l'on fait des réunions publiques, où l'on organise des débats, des concerts, etc. Qu'est-ce que cela a de naturel ? Eh bien, cela réinsuffle de la vitalité dans la vie quotidienne, par les relations en face à face : une forme d'art de vivre. Après, il y a aussi tout ce qu'il est possible de faire en ville.

En Europe, on voit différentes choses, avec par exemple les circuits de l'Association pour le maintien d'une agriculture paysanne (un groupe de consommateurs et un agriculteur se mettent d'accord sur une certaine diversité et une certaine quantité de denrées, livrées chaque semaine, dans un rayon de kilomètres réduit, selon le principe que tout ce qui est produit est consommé – ce qui n'est pas le cas dans la grande distribution), ou la construction de jardins en ville, qui sont de petits commencements, qui, bien sûr, ne remettent pas en question la totalité de ce qui est, mais qui amorcent au moins un léger décrochage au niveau premier de l'existence. C'est ce que je vois en ville, à Marseille, où, par ailleurs, l'accès à la nature (collines, forêts, calanques) se fait encore assez facilement. Même s'il s'agit d'une ville très contrastée et très étalée, il y a très vite un vrai dépaysement.

Cela dit, nous sommes d'accord pour dire qu'il y a un danger ou un angle mort dans la mythification de la nature. On pense par exemple aux expériences dites néorurales, où des gens idéalisent la vie rurale, mais lorsqu'ils se retrouvent les mains dans le cambouis, ils trouvent cela soudain plus difficile et les expériences s'arrêtent. On pourrait aussi parler du monde paysan lui-même, qui est complètement soumis au même genre de normes industrielles, avec des luttes mettant en présence des forces très inégales. Bref, il ne s'agit pas d'idéaliser, mais de maintenir vivant le sentiment qu'il existe autre chose, ce qui pour moi est différent d'une simple idéalisation du rapport à la nature.

Il s'agit aussi, il me semble, d'acquérir des outils, des clés, pour interpréter ce qui est vu, vécu et ressenti lorsqu'il y a un contact avec la nature. C'est un autre effet de l'aliénation, comme vous le disiez bien : les gens se retrouvent les mains dans la terre et ne savent pas trop quoi faire. Or, pour cultiver ce « sentiment de la perte », vous parlez aussi de la possibilité de tailler une brèche dans l'aliénation en recourant à l'art, qui stimule les sensibilités, fait vivre le sentiment que quelque chose nous manque. Cette voie semble très porteuse, mais l'accès à l'art est lui aussi compliqué ! Comment surmonter cette difficulté ?

Déjà, concernant l'art, il faut se demander : quel art ? Je ne l'aborde pas beaucoup dans le livre, mais finalement, j'ai tendance à me méfier du monde de la culture, notamment celui de l'art contemporain, qui dérive trop souvent vers des thèmes narcissiques. J'ai pris l'exemple de la littérature dans *Le sens des limites* pour l'éducation à l'art, mais cette éducation peut aussi se faire par la musique, notamment, qui est plus universelle parce qu'elle vous transporte tout de suite quelque part, vers d'autres lieux. Mais comment faire pour que ça se diffuse, ce sentiment-là, cette manière-là d'aborder les choses ? On peut le faire institutionnellement, mais, pour moi, cela ne peut se faire que si on garde vivante la mémoire et si on arrive à la sortir du folklore, comme cela existe dans certaines traditions particulières chez certains peuples.

J'ai fait la comparaison récemment, en prenant la musique comme exemple : je me suis rendu compte que, parmi les gens de mon entourage, notamment des jeunes à qui j'enseigne au lycée – ils ont dix-sept, dix-huit ans –, il y en a assez peu qui jouent d'un instrument ou qui font de la musique. Mais si vous allez en Grèce, par exemple, on voit que pratiquement tout le monde sait prendre un instrument et sortir quelque chose qui ressemble à de la musique traditionnelle. Ça, c'est ce que j'appelle des savoirs vernaculaires, qui colorent notre expérience du monde. Le problème, c'est qu'ils sont de plus en plus réduits, marginalisés par le rouleau compresseur de la « mondialisation », l'uniformisation des modes de vie. Comment sauver cela ? Ce n'est pas en l'institutionnalisant qu'on va le sauver, c'est en gardant cette mémoire, en essayant de la transmettre à petite échelle.

*C'est pertinent pour les arts et la culture, pour tout ce qui relève de cette expérience, mais c'est aussi pertinent comme levier pour les luttes. Quand vous parlez de la nécessité de revaloriser les savoirs vernaculaires, je ne peux m'empêcher de faire un parallèle avec ce qui s'est passé chez nous à l'hiver 2020, avec la mobilisation des Premiers Peuples pour la préservation de leurs droits ancestraux. À compter de février, des membres des communautés autochtones ont installé des camps et des barrages ferroviaires un peu partout sur le territoire du Canada, en solidarité avec la nation *wet'suwet'en*, qui s'oppose à la construction d'un gazoduc sur ses terres ancestrales. La mobilisation a été violemment réprimée par la police. Mais on a tout de même ces peuples-là qui, au nom de la défense de leurs modes de vie traditionnels, mettent leurs corps en jeu. Or, dans le discours public, on oppose leurs actions à l'intérêt des travailleurs ; on dénonce ces communautés qui veulent préserver*

leurs traditions au mépris du « vrai monde ». Cette mise en tension, sur la question écologique, est très courante. Pensons aux gilets jaunes, en France, qui ont adopté le slogan « Fin du monde, fin du mois, même combat ». C'est un peu la même chose...

Ces réactions, je crois, montrent que les situations varient, mais que la logique qui les sous-tend reste identique. On retrouve les mêmes forces, mais dans des contextes différents. Pour la question de l'opposition entre les exigences du travail et la préservation des formes de vie et des savoirs traditionnels, je pense qu'il y a un clivage entre deux registres de critiques, mais aussi, puisque la critique a des implications pratiques, deux manières d'être dans la pratique. Soit on se tient à l'intérieur du cadre industriel, soit on sort de ce cadre. La logique industrielle est une logique d'abstraction, fondée essentiellement sur le quantitatif. Et ce qu'on appelle « l'emploi » incarne cette dimension quantitative. On occupe souvent un emploi, mais, comme l'expliquait l'anthropologue David Graeber dans son ouvrage *Bullshit Jobs*, ce qu'on y fait n'est pas vraiment déterminant. L'essentiel, c'est qu'on ait cet emploi, qui nous place dans un réseau de relations fondées sur le travail abstrait (une activité soumise à des normes extrinsèques et quantifiée en unités homogènes de temps – une heure vaut toujours une heure, peu importe comment elle est occupée). En revanche, la perspective critique de l'industrie implique l'attention au qualitatif, aux formes de vie concrètes, à la vie bonne et à la place qu'elle accorde au travail. Le travail ici valorisé, c'est le travail « de » quelque chose, dont on comprend la finalité, et non pas faire ses heures ou remplir son programme, sans se soucier de ce qui va en sortir.

Le problème, pour revenir à votre question, c'est que, dans une logique industrielle, la tradition est un frein, une manifestation d'arriération, qui doit être écrasée, puisque le but, c'est de libérer les forces du travail pour qu'elles soient profitables à tous. Lorsqu'on assiste aux revendications des Premiers Peuples, dont vous parliez, on peut envisager pourquoi ils paraissent égoïstes, en faisant primer leur tradition sur une logique censée profiter à tous. Cela, c'est un vieux rêve industriel. Si on le poursuivait jusqu'à la racine, on arriverait aux thèses de Saint-Simon, au début de XIX^e siècle : l'idée qu'il est possible d'organiser les forces économiques pour les faire bénéficier à tout le monde. Tous producteurs ! Dans cette perspective, les territoires doivent être désenclavés, soumis tout entiers à la rationalité économique : on va faire passer des gazoducs, la fibre optique, la 5G... Pourquoi pas : c'est pour tout le monde, ça fait vivre tout le monde ! Tout ce qui relève d'un autre ordre de valeur ne sera pas considéré. Il me semble donc que le maintien de la tradition, de formes de vie qui échappent aux impératifs de la rentabilité, et le mirage du développement profitable à tous sont inconciliables. Nous sommes donc sommés de prendre position là-dessus. Mais c'est un chantage auquel il ne faut pas céder. Il faut aller jusqu'à dire que, s'il y a un emploi écologiquement et socialement nuisible dans lequel on a passé une bonne partie de sa vie, alors il devrait être possible de le mettre à distance et de le critiquer. Dans tous les cas, l'exemple que vous évoquez illustre parfaitement le piège de cette fausse

opposition entre les intérêts des travailleurs et la défense des territoires. Car si vous défendez vraiment le travail (et non l'emploi industriel), alors vous défendez aussi les territoires.

« Notre vie intime, nos sensations, nos affects, que ce soit dans la conversation, dans les rapports amoureux, se calquent sur le fonctionnement et le rythme des machines. »

On voit aussi la contradiction qui réside dans le fait que le capitalisme a des assises matérielles essentielles (notamment les ressources qu'on cherche à extraire du territoire), mais qu'il tente sans cesse de se penser sans les corps, sans les contraintes, sans les limites imposées par des entités finies. Or, si le capitalisme refuse de penser à partir des contraintes de la matérialité, il méprise aussi tout ce qui est d'ordre immatériel : le symbolique, la spiritualité, le transcendant. J'aurais envie de vous entendre sur ce sujet.

Le premier point important à mon avis est un peu technique. Il concerne l'idée d'abstraction, qui est fondamentale pour comprendre le capitalisme ou, plus précisément, l'accumulation du capital. L'accumulation du capital vise à ce que, si vous mettez un dollar le premier jour, le lendemain il vous en rapporte deux, et ainsi de suite. Ça n'a pas de fin, pas de limite, et donc, forcément, c'est un processus abstrait, dès le départ. Puisqu'il y a une différence entre la valeur marchande et ce qu'on appelle la valeur d'usage, concrète, qui sert à combler un besoin particulier, eh bien, cette dissociation entre les deux sera de plus en plus grande. On va avoir des industries qui dégagent énormément de valeur, mais produisent très peu de valeur d'usage pour les gens qui sont sur le terrain. Ça, c'est la dimension abstraite.

Pourquoi cela a-t-il des répercussions concrètes ? Eh bien, parce que si la valeur produite doit toujours se valoriser, il faut des machines hyper perfectionnées pour produire en masse : d'abord pour l'emporter (au moins provisoirement) sur la concurrence ; ensuite parce que la force humaine cesse d'être la bonne échelle, passé un seuil de complexité technique – il faut la remplacer. Ce n'est pas une thèse toujours partagée, mais c'est celle que je soutiens (voyez sur ce point les travaux, au Québec, de Maxime Ouellet et d'Éric Martin, et avant eux de Michel Freitag). Il faut donc, ultimement, une extraction démesurée,

Confiné, c'est bien. Confiné et abonné, c'est mieux.

Chouette! Liberté a une nouvelle maquette! :)

Zut! le numéro est passé à 15\$! :(

Mais pour cette année encore (rapport à la pandémie), le prix de l'abonnement reste le même... :)

Prenez part à la vie artistique et politique du Québec tout en nous aidant à tenir le cap en toute indépendance.

Tous les détails sur notre site < revueliberte.ca >.

	1 an 4 n ^{os}	2 ans 8 n ^{os}	3 ans 12 n ^{os}
En kiosque	60 \$	120 \$	180 \$
Abonnement	45 \$	85 \$	120 \$
Tarif étudiant	40 \$	—	—

LIBERTÉ
art & politique

démontielle, et on a besoin de matière première pour ce faire. La subtilité qu'il faut comprendre, c'est que le capitalisme est un régime fondé sur l'abstraction, mais cette abstraction a des dimensions et des conséquences très réelles, tangibles.

Pensons par exemple à ce film un peu choc paru en 2005 intitulé *Le cauchemar de Darwin*. Il s'agit d'un documentaire réalisé par Hubert Sauper sur une usine créée de toutes pièces près du lac Victoria en Tanzanie, où un poisson appelé la perche du Nil a été introduit artificiellement. Il s'agit d'un poisson blanc dont la chair est utilisée pour tout ce qui est poisson pané, bâtonnets de poisson et autres aliments industriels qu'on envoie en Europe. Le documentaire montre comment ce site industriel, créé comme ça, presque ex nihilo, est aussi devenu une plaque tournante pour tous les trafics, pour la vente d'armes, etc. L'usine de traitement du poisson introduit l'urbanisation et de nouveaux fléaux : sida, violences diverses, drogue. Et surtout, on nous montre que cela a plongé les communautés locales dans la famine, puisqu'on a déréglé complètement l'équilibre naturel des villages de pêcheurs qui vivaient là auparavant. Eux-mêmes ne mangent pas cette chair de poisson et les autres espèces ont peu à peu disparu. Tout ça, évidemment, n'est pas comptabilisé par l'industrie, il ne s'agit que d'externalités négatives pour le capital. Cela a pourtant des conséquences bien réelles. D'où les deux pôles du paradoxe que vous décriviez : c'est en partie parce que le capitalisme est abstrait dans sa logique qu'il est dévastateur dans le réel.

Quant au deuxième point, sur la manière dont le capitalisme recycle la dimension spirituelle (je ne dirais pas qu'il la méprise totalement), on peut encore une fois relier cela de très près à la technologie, qui est le moteur de ce système. On retrouve quelque chose qui est lié au fantasme de la toute-puissance et même de la délivrance. C'est là encore un paradoxe : les techniques de pointe, notamment les nanotechnologies et les sciences cognitives et informatiques, sont des technologies très matérielles qui promettent la délivrance par rapport au corps. C'est une sorte de religion gnostique version 2.0.

Finalement, ces deux facettes sont en train de fusionner, en empruntant la pente transhumaniste : on voit coexister le matérialisme le plus crasse, qui réduit par exemple les gens à leur cerveau, pour qu'ils puissent en télécharger le contenu sur un disque dur, éliminant ainsi le travail de leur mémoire, et l'aspiration à être délesté du corps, à ne plus être « soumis » aux limites matérielles de cet amas de viande.

Sur un tout autre aspect, il y a ces derniers temps un engouement assez étonnant pour les pensées de la décroissance, y compris dans les médias grand public. C'est le nouveau truc à la mode. Or, tout cela est réduit à une question de choix de consommation, comme si, par ailleurs, cela ne reposait que sur les épaules des individus; on nous présente ce que sont les « modes de vie décroissants » en les rattachant à un style de consommation. « Voici comment avoir un mode de vie zéro déchet », « voici comment acheter et manger des produits locaux ». On parle beaucoup de tout cela, mais même certains discours à la mode sur

la décroissance semblent tenir à sauver le capitalisme, en disant par exemple qu'il a été un moteur de « progrès » important pour les sociétés... Il devient donc très difficile de restituer leur sens aux pensées de la décroissance, en articulant une véritable critique du capitalisme, parce que cela est aussitôt ravalé par la discussion sur les modes de vie. Observez-vous une telle chose, et comment croyez-vous qu'on puisse y répondre ?

En France, l'idée de réduire la décroissance à des choix de consommation, ou des « petits gestes », existe, mais elle est vivement combattue. Certains écologistes soulignent qu'il ne s'agit pas là d'écologie politique. Parmi eux, par exemple, les rédacteurs du journal *La Décroissance*. Donc, je ne sais pas si on se trouve sur les mêmes registres, car, de toute évidence, ceux qui présentent la décroissance comme un ensemble de choix de consommation ne connaissent pas bien les idées fondatrices de ce courant. Il y a tout de même, comme textes essentiels, des critiques de la société technicienne, de l'accumulation du capital, de la mécanisation de la vie : Henry David Thoreau, George Orwell, Jacques Ellul, Lewis Mumford, Simone Weil, Ivan Illich,

« Le capitalisme est un régime fondé sur l'abstraction, mais cette abstraction a des dimensions et des conséquences très réelles, tangibles. »

et bien d'autres. Et il n'y a pas de grandes concessions possibles, de ce point de vue, à l'égard du capitalisme. Quant à l'idée que le capitalisme ait pu faire des choses importantes, là encore, il s'agit d'un problème d'approche, de définition. Si l'on prend ce qu'on appelle la période dite des Trente Glorieuses, de 1945 à 1975 à peu près, il y avait une forme de compromis ou un équilibre entre le capitalisme et des modes d'existence ou des valeurs qui n'en étaient pas issus, ou pour lesquels les gens s'étaient battus avant. Par exemple, prenons l'école sous la Troisième République, en France. Si l'on considère les principes de cette école dont a hérité l'époque des Trente Glorieuses, bien sûr elle n'était pas idyllique à plusieurs égards ; elle avait un côté carcéral, mais elle arrivait tout de même à transmettre des connaissances et à enseigner à peu près correctement. En défaisant cet équilibre avec des modes de vie et les apprentissages qui précédaient sa période de « gloire », le système capitaliste a scié la branche sur laquelle il était assis en matière éducative. Aujourd'hui, on n'arrive plus à transmettre ce qui doit l'être, car on s'est rapprochés du parc d'attractions scolaire, qui éduque

d'abord les jeunes à être corvéables à merci sur le marché du travail. Par conséquent, que le capitalisme aujourd'hui développe des choses inestimables qu'il faille vraiment préserver et transmettre, je demande vraiment à voir... On peut toujours travailler sur des cas particuliers, mais bon... Quelque chose me vient à l'esprit : par exemple, est-ce que le jazz ou le rock auraient pu exister sans le capitalisme ? Il s'agit en effet de musiques amplifiées, qui misent sur la reproduction technique, et s'adressent à un public plus ou moins massif. En ce sens-là, peut-être, qu'elles sont redevables au capitalisme, oui, en partie...

En même temps, les gens qui aujourd'hui nous parlent de la décroissance dans la version qui les arrange veulent ardemment sauver le capitalisme. On n'a pas à leur donner d'autres arguments ; il s'agit plutôt d'opposer une résistance à cela. Mais ça va plus loin : si l'on efface le potentiel révolutionnaire d'une pensée comme la décroissance et qu'on la réduit à une affaire de consommation parfaitement compatible avec le capitalisme, en disant qu'il suffit de travailler intensément à la réduction individuelle de l'empreinte écologique, cela participe aussi à la construction de la servilité des populations, qui seront déjà bien disciplinées, si l'on en vient à appliquer des mesures autoritaires pour des raisons écologiques. Il y a quelque chose de dystopique là-dedans...

Je suis tout à fait d'accord. En réalité, le problème n'est pas qu'il y ait des choix de consommation individuels à faire, car, en soi – il ne faut pas le négliger, ce serait même stupide de le rejeter –, c'est toujours un bon pas. Le problème, c'est la manière dont on qualifie cela. Si on en fait un geste d'engagement politique, de responsabilité pour la planète, c'est là à mon avis que ça ne va pas et qu'il peut se passer exactement ce dont vous parlez, c'est-à-dire une reprise par un discours de gestion de la grande fourmilière écologique, où l'on va mesurer les attributions possibles pour chacun, ce qu'on peut faire et ce qu'on ne peut pas faire. On va quantifier notre empreinte et réactiver une logique d'encadrement bureaucratique. Dans ses entretiens avec l'écrivain et journaliste radio canadien David Cayley, en 1992, Ivan Illich (une grande référence pour moi) le disait à peu près en ces termes : trier mes déchets, c'est sain, c'est sensé ; ce n'est pas un acte de responsabilité planétaire. Même en termes éthiques, il y a des échelles pertinentes. Et quand on excède un certain seuil, c'est le système qui nous prend en charge. C'est ce que je vois venir en France. On a un ancien ministre, qui s'appelle Yves Cochet, qui pense l'effondrement imminent. Il propose qu'on crée des cartes carbone, où chaque individu se verrait doté d'un crédit d'émissions polluantes. Lorsqu'il a épuisé ce crédit, hop, on lui coupe le robinet et il n'est plus approvisionné. C'est un nouveau contrôle des corps. Donc les choix de consommation relèvent d'une attitude prudente, au sens des philosophes anciens – issue d'une délibération rationnelle sur ce qui est bon pour nous –, mais n'ont pas à être requalifiés comme un acte politique. C'est juste une sphère minimale de la vie sociale. Les problèmes arrivent dès le moment où on va considérer ces choix comme « ce qu'il faut faire », c'est-à-dire une injonction dans un système gestionnaire – et ce serait tout aussi problématique dans un système

de gestion collectiviste, d'ailleurs; cela ne concerne pas uniquement un système de gestion capitaliste. Ce qui importe, c'est que ça fonctionne à la contrainte (qui vient du latin *stringere*, qui signifie « contenir, réprimer », au sens d'« étrangler »).

Ici, donc, il y a le risque de réintégrer la notion de limite de façon très perverse, n'est-ce pas ?

Effectivement. Il s'agirait ici de la limite imposée par la force de la contrainte, et de la limite déterminée par l'expert, qui constitue la pire des situations. Car l'autorité qui relève de la technocratie est une autorité sans visage, qui est détenue par la science en fonction d'une norme objective.

Pour terminer, vous mentionniez tout à l'heure que vous enseignez à des jeunes de dix-sept, dix-huit ans, et j'ai cru comprendre qu'à vos yeux, l'enseignement au lycée prend un sens militant. Pourquoi avoir fait ce choix, d'une part, et, d'autre part, que vous dit la jeunesse sur ces questions ? Comment envisage-t-elle son avenir ? Y a-t-il une certaine conscience de l'aliénation, une critique qui s'articule intuitivement ?

La dernière question est difficile parce que tout s'amalgame : l'intuition, la peur de la suivre jusqu'à ses ultimes conséquences, la question « et alors on fait quoi ? ». Mais sur le premier point, pour moi, avant même toute forme d'engagement, cela vient d'un parcours personnel. C'est quelque chose que je voulais faire, transmettre et me placer dans un rapport d'apprentissage avec d'autres personnes, avec des plus jeunes. En plus, en philosophie, ce qui est une spécificité du système français, nous n'avons qu'un an dans le système secondaire, et c'est durant l'année qui clôture le cycle d'études. Donc, ça peut être soit un ratage total, soit une révélation pour certains élèves, et c'est d'ailleurs l'expérience que, moi, j'ai vécue, celle de la révélation, en classe terminale – il y a donc de la reproduction là-dedans. Je voulais vraiment faire ça, parce que cela me semblait noble, et comme j'avais beaucoup d'illusions au départ, je me disais qu'on pouvait aussi peut-être modifier des trajectoires personnelles, faire prendre conscience de certaines choses aux jeunes. Alors quand vous y arrivez, quand vous arrivez à faire progresser un élève, à faire passer des choses que vous jugez importantes, c'est une gratification ultime. Cela vaut tous les efforts et le côté fastidieux du métier.

Quant à l'expérience plutôt militante, rester au lycée, aujourd'hui, fait partie d'un fond de valeurs liées au « refus de parvenir ». C'est une notion anarchiste du début du xx^e siècle que je réadapterais en disant que, lorsqu'on a certains privilèges ou quand on travaille majoritairement avec sa tête, il ne faut pas le gaspiller, il faut en faire un usage qui soit le plus fécond possible. Je trouve qu'il est donc plus utile d'enseigner là que d'entrer dans les querelles et la compétition universitaires.

Ensuite, sur le second point, il est vrai qu'il y a un délabrement de l'école, qui s'observe chez nous comme ailleurs. En France, l'Éducation nationale est une institution moribonde. Les conditions deviennent de plus en plus difficiles et les jeunes évidemment le ressentent. Ces

dernières années, on a également commencé à recourir à un triage par algorithmes, à l'aide d'un logiciel appelé Parcours Sup, qui en réalité sélectionne les demandes des élèves de telle sorte qu'ils ont une injonction au choix de cursus quasiment dès leur première année de lycée (quinze ans). Cela signifie que la logique néolibérale, qui responsabilise l'individu dans un contexte concurrentiel (chacun oriente son « parcours » contre les autres, et utilise les connaissances qu'il a acquises comme autant d'informations pertinentes pour se placer dans telle ou telle voie ou écurie), a pénétré dans la tête des jeunes. C'est la première chose que je vois : des jeunes gens qui n'ont déjà plus le même rapport qu'on avait au savoir et à l'enseignement il y a quinze ans, où l'on pouvait encore se permettre d'apprendre par plaisir et se montrer impressionné par le brio d'un professeur. Rien qu'en dix ans, ça a changé. On a instillé une angoisse qui modifie le rapport au savoir, devenu uniquement utilitaire. C'est une revendication de droits, essentiellement : la présence en classe suffit et donne le « droit à », par exemple, une note décente à inscrire dans l'algorithme. Par ailleurs, ce que j'ai remarqué au fil des années, et ce que notent désormais pas mal de gens opposés à la pénétration du numérique à l'école, c'est que la fréquentation des écrans diminue l'attention. On le mesure au jour le jour. Et puis cette ambiance de « fin du monde » ou de fin d'un monde qui n'a plus beaucoup de sens, qui se délite à tous les niveaux, forcément, affecte les élèves. Il y a donc un cocktail d'angoisse et de défaitisme qui est assez difficile à supporter...

Sur une note plus optimiste, au Québec, on voit une jeunesse très mobilisée; elle est la force vive du mouvement écologiste. Voyez-vous la même chose en France ?

Ce qui est clair, c'est que la jeunesse est en première ligne là-dessus (les gens de vingt à vingt-cinq ans). Pas mal de jeunes disent qu'ils se sont mis à la politique, qu'ils ont développé une conscience grâce à ce sentiment d'effondrement, de crise ultime. Sans illusions, mais avec l'impression qu'ils sont les premiers concernés, car ce sont eux qui vont vivre vraiment les plus grands basculements. Il y a cela, c'est certain, mais d'un autre côté, je vois aussi que ces mouvements ont parfois tendance à contribuer, sciemment ou non, à l'oubli d'une certaine culture écologiste qui posait les problèmes de façon vraiment radicale. Il faut espérer que ça vienne avec le temps, et je parle pour l'exemple français, mais je sais qu'en France, la collapsologie a choisi délibérément de ne pas aborder certaines questions, certaines notions, parce qu'elles auraient été trop brutales ou « clivantes », comme on dit souvent. Voilà pourquoi mon regard reste prudent, sinon sceptique, en redoutant ce piège de l'organisation technocratique verte dont nous avons parlé plus haut. ●

Aurélie Lancôt est membre du comité de rédaction de *Liberté*.