

Roland Barthes à Tchernobyl. Une approche barthésienne des mythes nucléaires

Frédéric Lemarchand

► **To cite this version:**

Frédéric Lemarchand. Roland Barthes à Tchernobyl. Une approche barthésienne des mythes nucléaires. Les imaginaires et les techniques, Mines ParisTech, [12 p.], 2018, Sciences de la conception, 978-2-35671-501-2. hal-01929240

HAL Id: hal-01929240

<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01929240>

Submitted on 21 Nov 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Roland Barthes à Tchernobyl

Une approche barthésienne des mythes nucléaires

Frédéric Lemarchand

Tchernobyl ou l'effondrement du mythe du progrès libérateur

Une catastrophe de l'ampleur de celle de Tchernobyl ne saurait se laisser appréhender sous le seul jour des dimensions techniques et calculables. Voici bientôt vingt ans que nous fûmes confrontés à Tchernobyl, cette catastrophe qui habite déjà notre futur, qui colonise notre avenir. Parce que nous n'avons ni expérience, ni référence, ni même les mots pour appréhender cette contamination planétaire et durable qui nous a brutalement jeté hors de nos limites en jetant le mal hors de nos frontières géographiques et temporelles, en constituer l'expérience est une tâche difficile, tant pour le chercheur-observateur que pour ceux dont l'existence reste ancrée dans les zones contaminées d'Europe de l'est. Mais au delà des milliers de rapports factuels, plus ou moins factices, et des millions de données et d'informations accumulées sur les plans radiologique et biologique, la culture ne peut rester indifférente au surgissement d'une telle nouveauté, car il s'agit bien d'un nouveau monde en gestation. L'ancien Nouveau monde, dont la conquête fut marquée par l'expédition de Christoph Colomb à travers l'Océan, cède désormais le pas à un « nouveau Nouveau monde », non plus en expansion mais en régression. Tchernobyl restera sans doute l'événement à caractère catastrophique par lequel le Progrès industriel et technologique est devenu Régrès. « Que savons-nous de Tchernobyl ? » s'interrogeait l'écrivaine biélorusse Svetlana Alexiévitich dans l'introduction à son œuvre de témoignage *La Supplication* [Alexiévitich, 1998]. Peut-on tirer de la catastrophe des leçons pour l'avenir, des enseignements utiles à la conduite des affaires humaines ? La catastrophe nucléaire, si elle élargit l'espace du désastre pour l'étendre jusqu'aux limites du monde habitable et des horizons temporels dans lesquels nous projetons, semble paradoxalement réduire du même coup l'espace de notre imagination dans la mesure où elle place notre culture – connaissances, langage, habitudes et systèmes de représentation – dans une impasse, ou du moins face à une étrangeté telle qu'il nous est impossible d'y accéder directement. Plus la catastrophe est réelle, moins elle est imaginable, moins elle se laisse imaginer, avançait Annie Lebrun dans une conférence sur le tremblement de terre de Lisbonne [Lebrun, 2011]. Celui qui fut sans doute le premier véritable penseur des conséquences anthropologiques de la révolution technique, Günther Anders [Anders, 1947], écrivait : « nous ne sommes pas en imagination et en sentiment à la hauteur de ce que nous produisons ». L'auteur de *L'Obsolescence de l'homme* avait vu juste. C'est que Tchernobyl, comme la gorgone Méduse, ne se laisse contempler de face, on ne peut la regarder dans les yeux ou trop la côtoyer

sans en mourir. Il ne s'agit pas –que d'une métaphore : tous les premiers témoins sont morts, pompiers, photographes, techniciens... et les autres ne sont que des morts en sursis. Il nous faut donc, comme Persée, l'aborder de biais, indirectement, par le détour, par la réflexion de métaphore. C'est en ce sens qu'une approche anthropologique des mythes pourrait malgré tout, malgré notre imaginaire catastrophique en panne, tenter de s'élever à la hauteur de nos productions, ici le désastre nucléaire.

Nous voudrions insister, pour qui cherche à comprendre ce que Tchernobyl a produit dans notre culture, sur l'importance des processus de métaphorisation de la catastrophe que nous ne pouvons – voulons – aborder de front ; et donc sur l'importance d'une analyse par le langage, sémiotique, à la manière dont Roland Barthes reconstruisait nos « mythologies ». En la matière, il n'est pas rare que l'on se serve d'une réalité pour parler d'une autre, d'une image pour en évoquer une autre. C'est ainsi qu'en ex-URSS on parle volontiers par exemple de Tchernobyl pour parler de la fin du système soviétique. Mais leur Etat-Parti n'occupe-t-il pas la place sacrée de notre défunt Etat-Providence ? La véritable catastrophe est en réalité le suicide écologique de l'humanité. Tchernobyl ne constituerait alors, pour l'humanité, qu'une entrée paradigmatique possible, celle de la catastrophe technologique majeure, pour penser notre nouveau rapport au monde. C'est bien l'esprit dans lequel nous avons écrit ce texte, soucieux que nous sommes, de ne pas soustraire Tchernobyl du contexte technologique et prométhéen mondial qui l'a vu naître, de ne pas l'enfermer dans une pseudo-singularité historique et géographique comme nous tentons souvent de le faire : « c'était une centrale soviétique » entend-on souvent, comme si la technologie pouvait quitter son universalisme pour devenir nationale ou régionale. Ce que nous dévoile Tchernobyl, à qui veut entendre, c'est qu'un rapport inédit à une nouvelle nature, la *technonature* contaminée, et à la technique comme grand Autre, comme référent de l'humanité, a fait son apparition. La difficulté, dont est coutumier l'anthropologue, tient dans le fait que dans la pensée symbolique, non unidimensionnelle, pour ainsi dire, une chose peut toujours « être autre chose », ou plus exactement : elle peut signifier autre chose. Que pouvons-nous faire d'autre sinon poursuivre inlassablement ce travail anthropologique fondamental des sociétés sur elles-mêmes qui vise à distinguer l'humain de l'inhumain. Après la barbarie nazie qui engendra l'effondrement de la morale et du droit issus du projet des Lumières, c'est dans la catastrophe technologique totale comme accident du temps et de l'espace, d'Hiroshima à Fukushima, que nous cherchons nos références absolues à l'inhumain, à la monstruosité. L'avenir possible pour l'humanité ne sera pas technique, même si le recours à *des* techniques particulières s'avère de plus en plus nécessaire, mais bien dans la possibilité que nous aurons – ou non – de préserver une culture. C'est donc dans la production de nos mythes et rites contemporains, post-catastrophiques, que nous nous sommes lancés à la recherche des signes de la catastrophe dans l'espoir qu'elle aura peut-être quelque enseignement à nous livrer pour la conduite des

affaires humaines, si toutefois nous tenons collectivement à préserver une part d'humanité.

Vers un sacré de catastrophe

Il nous faut repartir des fondamentaux de l'anthropologie, des ouvrages consacrés à l'étude du sacré tels que *L'Homme et le sacré* [Caillois, 1950]. En relisant ce texte vingt ans après l'avoir découvert comme étudiant, avec des yeux de Tchernobyl, quelle ne fut pas notre surprise de constater combien l'expérience que nous avons faite dans les zones contaminées, auprès des « monstres sacrés » que sont la centrale, le sarcophage ou encore la ville fantôme de Prypiat, nous confrontait aux questions métaphysiques auxquelles toutes les sociétés ont dû faire face, notamment par la production de rites, mythes, sacrifices ou de toutes sortes d'institutions symboliques. Caillois définit le sacré comme plus ou moins « ce dont on ne s'approche pas sans mourir ». Il ajoute : « la force que recèlent l'homme ou la chose consacrées est toujours prête à s'épandre au dehors, à s'échapper comme un liquide, à se décharger comme l'électricité ». Le sacré « constitue à la fois la suprême tentation et le plus grand des périls. Le sacré représente donc une énergie dangereuse, incompréhensible, malaisément maniable, le problème consiste à l'utiliser au mieux de ses intérêts, tout en se protégeant des risques inhérents à l'emploi d'une force si difficile à maîtriser » [Caillois, 1950, p. 21].

Et l'on peut lire, page suivante : « Un organisme non préparé ne peut supporter un tel transfert d'énergie. Le corps du sacrilège enfle, ses articulations se raidissent, se retournent, se brisent, sa chair se décompose, il meurt bientôt de langueur ou de convulsions ». Si ce texte n'avait été écrit avant guerre, en remplaçant « sacré » par « nucléaire », nous pourrions penser que Caillois avait en arrière plan de sa réflexion, plus ou moins consciemment, l'idée de la force atomique, de l'énergie nucléaire. A moins qu'il ne s'agisse de la même chose. La description du sacrilège agonisant recoupe d'ailleurs celles qui furent faites des « liquidateurs » de Tchernobyl, premiers témoins frappés par le syndrome d'irradiation aiguë qui affecta les premiers pompiers sacrifiés sur l'autel de l'atome la nuit du 26 avril 1986. Eux aussi étaient enflés, décomposés, leurs chairs se décollaient et leur corps se raidissait. Et Caillois de poursuivre dans sa description de la profanation/catastrophe lors de franchissement du tabou dans la culture polynésienne : « la terre risque de ne plus produire de récoltes, le bétail est frappé de stérilité, les astres de ne plus suivre leur cours, la maladie et la mort de ravager la contrée », le monde de Tchernobyl, en somme. Le monde du sacré, qui signifie étymologiquement coupé, séparé – du monde profane, ordinaire – a donc pour vocation d'appréhender le domaine du « dangereux » du « défendu ». C'est ainsi que les autorités soviétiques créèrent la « zone », un dispositif bien réel et matérialisé par une enclosure de fil de fer barbelé, qui allait également occuper sa place dans l'imaginaire et les représentations du désastre, notamment la cartographie de la contamination.

La carte est un dispositif spatio-symbolique en tant qu'elle permet de faire tenir la fiction théorique qui consiste à désigner et à circonscrire la *part maudite*. Elle a pour fonction, dans le contexte post-accidentel, d'établir des frontières, des limites entre les zones « propres » et les zones contaminées. Les simplifications successives nécessaires à une lecture et une utilisation faciles des cartes de contamination suggèrent en retour l'idée d'une maîtrise de la situation par les scientifiques qui réussissent le tour de force de rendre visible ce qui ne se voit pas, redessinant les contours des territoires selon de nouveaux repères censés ordonner un monde profondément bouleversé par la catastrophe. L'analyse in situ indique que les territoires contaminés et évacués deviennent des espaces fantomatiques où l'on devine les activités humaines de l'*ante*-catastrophe. Pour autant, si des repères subsistent après vingt années, ils ne seront pas les témoins muséographiés pour la postérité car, entre autres mesures de réhabilitation, les autorités biélorusses dissimulent les traces visibles de la catastrophe, en procédant à l'enterrement des villages qui ont été vidés ou abandonnés. Toutes les traces sociales disparaissent et la nature est censée reprendre ses droits, ainsi qu'en témoigne la transformation en « réserve écologique » de la zone interdite. Les territoires doivent redevenir vierges pour être reconquis et, par ce détour, la contamination industrielle est réaffectée symboliquement à l'image d'une nature vierge et purifiée, comme un Eden des temps pré-humains. C'est, plus ou moins consciemment, la volonté des autorités politiques et scientifiques biélorusses lorsqu'elles gommant de la surface de la terre les souvenirs de l'accident de 1986 et lorsqu'elles font disparaître des rares cartes les noms des villages et des régions contaminées [Ackerman, 2006]. Une fois de plus : du passé faisons table rase ! Ainsi, le processus de « réhabilitation » des zones contaminées passe par le changement programmé des représentations de la contamination et par un travail sur les mémoires individuelles et collectives. C'est l'une des fonctions des diverses cartes publiées des régions contaminées, sur lesquelles ne figurent que certains radionucléides dont le Césium137 et le Strontium90, à l'exception de tous les autres, et qui n'incluent pas assez fréquemment les centres urbains les plus peuplés situés « à la limite » des zones contaminées. De toute façon, rares sont les habitants des régions concernées à pouvoir élaborer un comportement sanitaire rationnel et salutaire en fonction d'informations géographiques documentées. Tout comportement, tout acte du quotidien, ne peut en effet obéir qu'à une seule logique, la prise en compte du risque radiologique par exemple, dans la mesure où il est nécessairement soumis à un faisceau de contradictions : agir « rationnellement » pour préserver sa santé signifie inmanquablement ici renoncer à sa liberté, à pêcher, à cueillir, à chasser, se promener, se baigner, ou à manger les produits de son jardin [Lemarchand, 2000].

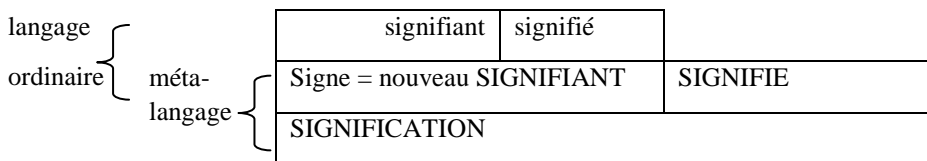
Nucléaire : du sacré au mythe

Revenons au sacré et à ses principes anthropologiques fondamentaux à partir desquels nous tenterons de comprendre un certain nombre de mythologies de Tchernobyl. Tout est question de distanciation par rapport au danger. Or, tout problème inhérent au social, comme l'ont compris Durkheim et Mauss, est de distinguer sans séparer, de rassembler sans confondre, bref de trouver en tout, et surtout dans le symbolique, la « bonne distance ». La division fondamentale sacré/profane fonde ainsi les notions de tabou, d'interdit, suivant le principe général de séparation. Partant, les interdictions rituelles, jusque dans la science moderne, ont pour effet de prévenir une contagion, d'abord magique, entre des choses ou des domaines séparés. Notons que le principe de contagion, au départ risque symbolique, devient désormais bien réel dans la profusion des phénomènes épidémiques parmi lesquels la propagation du « nuage » contaminé de Tchernobyl. Le monde du sacré est donc, comme la « zone » dont il sera question plus loin, celui du « dangereux et du défendu : l'individu ne peut s'en approcher sans mettre en branle des forces dont il n'est pas maître et devant lesquelles sa faiblesse se sent désarmée » (Caillois, 1950, p. 24). Le cinéaste russe Andreï Tarkovski nous a laissé une œuvre réalisée en 1974, *Stalker*, dans laquelle il problématise la question du sacré à partir d'une situation post-accidentelle au centre de laquelle se trouve une « zone » interdite, œuvre dont on ne peut ignorer la troublante ressemblance avec la catastrophe de Tchernobyl... qui se produira douze années plus tard. On y retrouve justement le caractère du sacré comme un monde d'énergies opposé au monde profane qui est un monde des substances : d'un côté, les forces et de l'autre, les choses. Partant, la dialectique du sacré repose sur l'ambiguïté des sentiments éprouvés à son égard, antagonistes et complémentaires, à la fois respect et aversion, désir et effroi. Là encore, comme dans la zone contaminée, « la souillure contractée paraît inexpiable, c'est-à-dire, précise Caillois, en restituant au mot sa valeur étymologique, qu'aucun rite de purification ne pourra débarrasser le coupable de l'élément énergétique dont il s'est chargé en commentant l'acte interdit », pour nous, le péché nucléaire, l'accident provoqué par l'homme (Caillois, 1950, p. 56). Aussi ne reste-t-il à l'auteur qu'à retrancher radicalement du groupe ce principe et ce foyer de contagion dangereuse : on le déclare donc sacré (*sacer*). Nous touchons là à une clé de voûte de notre architecture des mythes de Tchernobyl. La sacralisation apparaît en effet, comme aux Tchernobyliens, comme une forme de rationalisation. Elle répond d'une part à la question de savoir comment donner sens au malheur en même temps qu'elle constitue un destin, ou une destination, en répondant d'autre part à la question de savoir quelle affectation donner aux territoires définitivement contaminés. Il nous faudrait idéalement prolonger cette réflexion en l'approfondissant à la lumière de la pensée de Jacques Ellul, et plus particulièrement à la lumière de l'ouvrage intitulé *Les Nouveaux possédés* [Ellul, 1973] au sein duquel l'auteur engage une réflexion à caractère anthropologique sur les rapports entre technique et sacré, où plus précisément il tente de penser « l'explosion religieuse de notre époque en dehors des cadres du christianisme », en pensant notamment la croissance technique comme religion. Ainsi, écrit-il,

« un signe entre autres du sacré ressenti par l'homme devant la technique c'est son souci de la traiter avec familiarité, (...) il n'est pas question d'une religion de la technique mais bien du sentiment du sacré. La technique est sacrée parce qu'elle est l'expression commune de la puissance de l'homme et que, sans elle, il se retrouverait pauvre, seul et nu » [Caillois, p. 59].

Voici, pour clore cette introduction, ce que les Polynésiens, auxquels nous devons le mot *tabou* (le contraire de *noa*, « libre »), craignent qu'il ne se produise en cas de transgression de l'interdit fondamental : « la terre risque de ne plus produire de récolte, le bétail d'être frappé de stérilité, la maladie et la mort de ravager la contrée ».

Le mythe selon Barthes [Barthes, 1956] prend la forme d'une parole, ou plus exactement d'un système, d'un mode de communication qui ne désigne donc pas l'objet du message en soi, mais sa forme. « Cette parole, écrivait-il, est un message. Elle peut donc être bien autre chose qu'orale ; elle peut être aussi formée d'écriture ou de représentations : le discours écrit, mais aussi la photographie, le cinéma, le sport, les spectacles, la publicité, tout cela peut servir de support à la parole mythique ». Ainsi les objets, les animaux, les êtres, les pratiques et les rituels eux-mêmes pourront devenir parole s'ils signifient quelque chose. Rappelons que la sémiotique barthésienne vise à dépasser la linguistique saussurienne qui se limite à la relation entre signifiant et signifié et qui fait découler de ce rapport le signe, en ajoutant, à partir de ce dernier, un nouveau système sémiologique. A partir des mots que nous avons identifiés (sarcophage, silence, nuage, zone, liquidateurs, ...) et qui constituent le vocabulaire de Tchernobyl qui se déploie dans la langue, un autre système se développe, en se saisissant du premier : le métalangage du mythe. Il est, toujours selon Barthes, une seconde langue dans laquelle on parle la première. On peut, pour simplifier, présenter les deux systèmes sémiotiques, enchâssés, de la manière suivante :



Ainsi allons-nous, à partir du schéma ci-dessus, décliner quatre mythologies de Tchernobyl dans une perspective exploratoire et interprétative. Certaines de ces significations ont toutefois tendance à s'instituer en tant que mythologies contemporaines du monde de l'Apocalypse nucléaire, mais nous devons insister sur la dimension analytique et donc *risquée* de notre démarche.

Nuage

Que le fameux « nuage » de Tchernobyl qui a parcouru l'Europe en 1986 fut observé par un satellite météorologique ne fait que renforcer le mouvement de naturalisation de la catastrophe. Pourquoi, pourra-t-on se demander, avoir baptisé « nuage » ce panache de fumées radioactives qui dessina dans l'ensemble de l'hémisphère Nord la géographie de la contamination ? Ne serait-ce que parce que cette dernière fut réellement fixée par l'action des pluies et des vents qui orientaient celles-ci ? Rappelons que le « nuage » en question avait à l'époque, surtout en France, défrayé la chronique lorsque les responsables des autorités de sûreté, notamment le Pr. Pellerin de l'OPRI¹, avaient annoncé qu'il s'était « arrêté aux frontières », ou plus exactement qu'il avait « contourné la France », fausses cartes météorologiques à l'appui. Le nuage de Tchernobyl, qui s'est « arrêté à la frontière », pourrait recouvrir l'acception d'un mythe barthésien permettant d'accéder à la dimension spatiale et inaugurale de l'accident nucléaire. Il aurait en effet pour fonction, tout en nous éloignant des causes humaines de l'accident et donc de notre responsabilité à cet égard, de nous révéler l'inefficacité des frontières géographiques et politiques derrière lesquelles nous pouvions imaginer nous tenir à l'abri et à l'abri desquels nous nous sommes forgé une culture de protection (contre les invasions ennemies). Il nous révèle notre propre vulnérabilité et que, désormais, la menace viendra du ciel.

nuage	fumée	
Contamination venue du ciel		Passe les frontières
N'importe quel endroit du monde est vulnérable		

Sarcophage

Le *Sarcophagos* désigne en grec la pierre qui mange les morts. On pourra s'étonner de cette référence à l'antiquité. Nous sommes là de toute évidence dans l'espace du sacré, le sarcophage désignant la pierre tombale qui est sensée, en coupant le mort du monde des vivants, mettre ces derniers à l'abri d'une possible contamination, non pas tant physique d'ailleurs que symbolique. Le sacré repose en effet fondamentalement sur la séparation de l'espace profane et repose à l'origine

¹ Office de Protection contre les Rayonnements Ionisants

sur la nécessité d'affronter des questions métaphysiques. Ainsi, la crainte de la puissance infinie, de ce que l'on ne peut aborder qu'avec précaution, engendre le rituel comme mode d'approche de ce que l'on ne peut saisir frontalement. Cette crainte est à l'origine du respect religieux et de la vénération. Le sacré naît suivant le même principe de la construction symbolique du mystère de l'inconnaissable, de l'inexplicable, du transcendant, et par conséquent du pouvoir des objets ou symboles – qui deviendront religieux – ainsi que des interdits qui y sont associés. Enfin, le latin *sacer* vient souligner cette ambivalence en désignant à la fois ce qui signe le surhumain vénérable et le met à l'écart par une souillure qui suscite l'effroi. De toute évidence, le « sarcophage » de Tchernobyl, qui n'est au départ qu'un mot emprunté au vocabulaire des constructeurs de structures en béton, vise à instaurer une limite entre le visible et l'invisible, et à produire du caché. Si sa fonction principale est sans nul doute de *contenir* pratiquement le mal invisible constitué par les restes fondus du réacteur et du combustible, il participe également d'une logique de dissimulation du monstre sacré, de ce qui n'aurait jamais dû s'exposer au regard. Ce n'est par ailleurs que très récemment que les ingénieurs sont parvenus à dresser un inventaire précis du combustible. Quelque 96 % de sa masse totale est restée prisonnière du sarcophage mais le puits du réacteur est vide. Tout ou presque a fondu, se mélangeant au béton pour former de 130 à 150 tonnes de magma qui s'est écoulé pour partie sous le réacteur, pour partie dans les couloirs périphériques, et pour partie par les conduits de vapeur. Le reste, cinquante tonnes, se trouve sous la forme de débris de réacteur et de poussières. Mais le sarcophage de Tchernobyl sert aussi, par le secret qu'il renferme, à désigner autre chose encore, de l'ordre de l'inédit radical que recèle la première catastrophe nucléaire civile. Il renferme la mémoire sacrée du lieu d'où fut libéré l'énergie néfaste qui parcouru et souilla le monde, lieu où une opération alchimique nommée *accident* transforma la puissance sacrée concentrée dans le réacteur (celle qui alimente le mythe prométhéen) en une contamination radioactive qui circule comme une force maléfique. C'est ainsi que les habitants des zones contaminées se représentent majoritairement celle-ci comme une énergie négative qui habite la nature, investit les corps via l'air, l'eau et la nourriture.

L'architecture-même du sarcophage n'est pas sans rappeler celle des édifices religieux romans massifs. Est-ce le caractère invisible de la radioactivité qui évoquerait une puissance magique ou divine ? Mais est-ce la seule raison de cette référence au sacré ? Est-ce l'ampleur de la catastrophe dépassant le cadre de l'expérience humaine qui en ferait un événement indicible et irreprésentable ? Ou est-ce son caractère horrifiant qui nécessiterait un voile de silence et de mensonge pour nous en protéger ? La fonction première de cette construction est peut-être de produire du caché et par là-même d'instituer une manifestation de l'invisible au cœur du visible. Figure faisant signe vers ce qui l'excède, icône post-moderne après l'effondrement du projet technique, le sarcophage est le lieu où le rayonnement de la matière se substitue à la radiancé divine. Tchernobyl, catastrophe sans événement sauf peut-être le moment inaugural de l'accident dont la mémoire est contenue dans

le sarcophage, nous apparaît finalement comme un objet emblématique de la fin de l'ère des représentations.

sarcophage	abri	
Produire du caché		Lieu sacré de l'origine
Montrer l'inmontrable, rendre visible l'invisible		

Prypiat, nouvelle Pompéi ?

Prypiat est cette ville aujourd'hui fantomatique et déserte qui naguère hébergeait plusieurs dizaines de milliers de travailleurs du nucléaire et leurs familles. Première ville évacuée, elle renferme aujourd'hui sa mémoire dans une ruine d'un type radicalement nouveau, celle de notre civilisation du progrès et du développement, à partir d'un lieu bien particulier : non pas celui, secret et étrange, de l'installation industrielle, mais celui de la ville, de la vie quotidienne, des équipements culturels et urbains que nous connaissons. Après l'évacuation de Prypiat, qui eut lieu tout de même plusieurs jours après l'explosion fatale de la centrale située à deux kilomètres, le temps est resté figé dans une temporalité de la lente décomposition, et la ville apparaît désormais comme l'un des seuls lieux de mémoire de l'accident. Son statut est très différent de celui des zones contaminées qui demeurent plus ou moins habitées et où le travail du temps ouvre des perspectives inquiétantes et incertaines, sans donner de point de repère sur l'origine du mal, sur le temps de l'accident, du moment où tout a basculé. Prypiat apparaît, avec le temps, comme le seul monument de *ce qui reste* de Tchernobyl (avec le sarcophage, toutefois) comme projet d'avenir radieux. Prypiat incarne en tant que champ de ruines les traces et les restes des promesses d'avenir contenues dans le projet nucléaire en tant que *mythe*, c'est-à-dire discours fondateur. Mais ce qui frappe le plus le visiteur à Prypiat tient dans ce que l'esthétique de la ruine, propre au romantisme qui en a largement usé dans la référence aux civilisations pré-modernes, s'applique désormais à notre propre civilisation dans une ville nouvelle des années quatre-vingt. Par ailleurs, la présence de nombreux panneaux portant a mention « Prypiat.com » sur les murs des immeubles décrépis tend à révéler une tentative d'universalisation de la mémoire de la catastrophe, mais une mémoire spectaculaire principalement diffusée à travers le réseau électronique mondial car les visiteurs *in situ* de la cité contaminée ne se pressent pas encore au portillon, selon les sources de l'organisme officiel chargé des visites, appelé *Tchernobyl inter inform*. On ne peut s'empêcher, face à cette cité perdue livrée désormais à une jungle conquérante, de penser bien sûr aux villes mythiques englouties telles Atlantide, mais aussi et surtout à Pompéi figée une nuit de l'an 79, en plein apogée de l'Empire romain, sous un amas de cendres brûlantes. Celles qui ont figé Prypiat, à l'apogée de

l'Age atomique, une nuit de l'an 1986 étaient radioactives et le volcan était une œuvre humaine en béton. Deux villes, deux mythes, mais un même sentiment catastrophique s'empare du visiteur : l'idée de l'effondrement d'un ordre institué dans des formes urbaines. Curieusement, la ruine de Pompéi exhumée au XVIIIème siècle est minérale et semble figée pour l'éternité, Prypiat est végétale et promise à être progressivement phagocytée par la végétation incontrôlée.

Prypiat	Ville	
Ruine nucléaire		Sanctuaire
Effondrement du projet prométhéen		

Notre expérience contemporaine étant justement celle de l'effondrement de l'expérience et de la mémoire, nous devons nous interroger sur la possibilité de penser la catastrophe technoscientifique à partir des restes qu'elle a laissés derrière elle et qui apparaissent sous la forme de « rebuts » et de champ de ruines : communautés paysannes désœuvrées, territoires durablement contaminés, cultures désavouées et devenues objectivement obsolètes dans la mesure où elles sont inaptes à garantir la survie des individus. Si Tchernobyl a bien ébranlé nos dernières certitudes quant aux promesses de la technique, Prypiat est désormais le lieu de cet effondrement.

Les silures en eau contaminée

Lors d'une visite faite à la centrale dans le cadre d'une Université d'été que nous avons organisée, notre guide attirera notre attention sur des poissons, qu'il appâta avec du pain, comme s'il s'agissait de monstres dont la taille pourrait implicitement s'expliquer par le fait qu'ils ont séjourné dans des eaux très radioactives. Des silures, qui survivent dans des bassins d'eau contaminée depuis presque trente ans, servent d'objet prétexte à la production d'un discours sur la contamination *via* leur supposée monstruosité comme expression de ce qui sort des limites, ce qui excède. Mais c'est paradoxalement parce que l'homme s'est retiré de la nature – à moins que ça ne soit l'inverse – que ces poissons ont pris cette taille. Nous nous sommes longuement interrogés sur les raisons de ce *détournement*, du regard, de l'objet, du sens. Tournant le dos au « monstre sacré » du réacteur tapi sous son « sarcophage », on nous invitait à contempler des poissons dans un bassin... Plus qu'une simple curiosité morbide à l'égard du monstrueux, ce détour par les silures n'était-il pas destiné à nous *dire* quelque chose, mais sans pouvoir précisément le verbaliser ? Ne cherchait-on pas à nous signifier que les silures avaient grossi *démesurément*, qu'ils étaient devenus énormes et puissants sous l'effet de leur séjour prolongé dans la contamination radioactive ? Ils ne deviendraient alors que l'image projetée, qui affleure de temps à autre à la surface de l'eau, d'une

technonature surpuissante, qui désormais nous dépasse et nous domine. La *technonature* produite par la catastrophe écologique nous ramène à un état d'étrangeté, d'incompréhension et d'impuissance qui rompt aussi radicalement que brutalement avec le projet de possession et de maîtrise de la nature qui nous a conduits, *via* la centrale de Tchernobyl, jusqu'à la catastrophe. Nous savons que le mythe n'est qu'un moyen, ou du moins une tentative d'appropriation, par le récit, de ce qui nous échappe. Le silure hypertrophié signifie et incarne une idée du dépassement, de la monstruosité, alors même que sa taille « normalement » démesurée est liée au fait qu'il n'est plus pêché par l'homme et qu'il ne pourra plus l'être. Transposition du mythe du Minotaure dans son labyrinthe, qui n'exprime jamais que notre peur de nous-mêmes, l'animal captif aurait là aussi profité d'une nourriture « enrichie » et littéralement « énergétique » pour croître démesurément.

silure	gros
Monstre radioactif	Silure surpuissant
La nature nous échappe et s'éloigne de nous	

Mais ce que nous révèle ce mythe c'est que, comme à Tchernobyl, la nature désormais nous dépasse, nous n'en connaissons ni les règles ni les effets immédiats ou durables. Elle se retire donc de nous pour rejoindre le rang des objets techniques, définissables par leur performance et dotés de leur logique propre, objets qui ne procèdent d'aucune sorte d'humanité. C'est ainsi que les zones contaminées de Tchernobyl ont acquis un double statut de « terres sacrées » marquées du sceau de la catastrophe, peuplées du souvenir des victimes et des traces des villages enterrés, et de terres souillées, à jamais inhabitables et hors de notre portée.

Bibliographie

[Ackerman, 2006] Ackerman, Galina, *et al.*, *Les silences de Tchernobyl*, Paris, Autrement, 295.

[Alexiévitich, 1998] Alexiévitich, Svetlana, *La Supplication*, Paris, Lattès, 267.

[Barthes, 1956] Barthes, Roland, *Mythologies*, Paris, Points essais, 256.

[Caillois, 1950] Caillois, Roger, *L'Homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 246.

[Ellul, 1973] Ellul, Jacques, *Les nouveaux possédés*, Paris, Fayard, 286.

[Anders, 1956/2001] Anders, Günther, *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, Paris, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 360.

[Lebrun, 2011] Lebrun, Annie, *La perspective dépravée*, Paris, Ed. du Sandre, 86.