

Séminaire de l'association l'@psychanalyse
15 octobre 2019, Montpellier
Sarah Troubé

Fin du monde et collapsologie : l'acte dans l'urgence ?

Il va être question lors de cette séance du séminaire d'urgence écologique, de fin du monde et de collapsologie, terme qui se répand beaucoup aujourd'hui dans les médias et le discours ambiant, qui a été créé en 2015 pour désigner l'étude de l'effondrement de la civilisation industrielle causé par les bouleversements de notre environnement, et les conséquences sociales, politiques et biologiques de cet effondrement. Je vais faire appel surtout à la philosophie et à l'épistémologie, en laissant pour la discussion la question du regard qu'on pourrait porter sur ce sujet à partir de la psychanalyse.

L'urgence écologique est un thème présent en toile de fond dans l'actualité depuis les années 1990, mais qui a connu récemment une accélération dans l'opinion publique et dans les médias, à partir de rapports d'experts et de projections scientifiques tentant d'éveiller une prise de conscience. On voit d'ailleurs cette place de premier plan tenue par cette question dans l'actualité par les occupations, depuis une semaine et dans plusieurs pays d'Europe, de lieux publics par le mouvement « extinction rebellion », qui pose explicitement la question des actions que nous serions en devoir de mener face à la destruction de notre écosystème. Force est de constater cependant que dans le traitement politique et médiatique de cette urgence écologique, la pensée et le questionnement sur cette urgence et sur le type d'acte qu'elle peut appeler semblent le plus souvent court-circuités ou pris en tenaille entre deux postures qui occupent le devant de la scène : d'un côté, une posture de déni aux accents cyniques et complotistes qui dénie toute réalité dans le réchauffement climatique, ou qui n'en reconnaît l'existence que pour dénier toute responsabilité humaine à la source de ces bouleversements environnementaux, ce déni venant cautionner cyniquement les intérêts d'une financiers et économiques industriels et libéraux ; et, de l'autre côté, un processus de personnification et de « peopolisation » à outrance de figures venant incarner la prise de conscience et le cri d'alarme sur la situation, dont la figure la plus récente est Greta Thunberg, qui est placée dans la position d'une véritable incarnation de l'urgence écologique. Entre déni cynique et personnification à outrance, reste-t-il un espace pour penser les incidences, dans le lien social contemporain, de ces bouleversements écologiques, des menaces qu'ils représentent, et des actes qu'ils pourraient appeler ?

Le courant dit collapsologique tente d'ouvrir un tel espace, mais en devant résoudre une équation impossible : penser l'effondrement de notre civilisation tout en mobilisant l'action, et donc penser l'effondrement sans tomber dans le catastrophisme, qui risquerait d'avoir davantage comme effet de paralyser cette action. Il cherche à se différencier du catastrophisme pur et simple, qui peut quant à lui incarner un autre visage du déni, déni de l'incertitude et de l'imprévisible qu'il préfère remplacer par l'affirmation que la catastrophe est déjà là. La collapsologie a été popularisée en 2015 par l'ouvrage de Pablo Servigne, ingénieur qui se présente comme chercheur indépendant, et Raphaël Stevens : *Comment tout peut s'effondrer : petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*, et elle se

veut une approche scientifique et pluridisciplinaire, mêlant biologie, physique, géologie, psychologie, sociologie, géopolitique, anthropologie, et qui se donne pour objet de penser le moment où les besoins de base ne pourront plus être satisfaits dans des conditions économiques légales et accessibles pour une majorité de la population. La collapsologie est ainsi devenue un courant très vaste qui inclut tout autant des travaux universitaires que des constructions délirantes portées par les survivalistes, qui eux sont le plus souvent liés à des idéologies politiques extrêmes et qui proposent, à l'instar d'un scénario de science fiction, des techniques de survie, qui passent en général par un retranchement total de la société, afin d'anticiper et de contrer un cataclysme écologique. Dans ces assemblages hétéroclites, se pose la question de ce que la collapsologie tente de cerner par l'idée d'effondrement, et la question de savoir s'il peut s'agir là d'un objet pour un questionnement orienté par la psychanalyse.

Aux dires des collapsologues, nous devrions, en tant que cliniciens, être concernés au premier chef par la collapsologie, parce que cet effondrement annoncé nous amènerait de nouveaux types de patients, ou de nouvelles problématiques chez nos patients : plusieurs articles médiatiques faisaient état, ces derniers mois, d'un type d'angoisse ou d'humeur dépressive spécifiquement portée sur cet horizon d'effondrement de notre civilisation, articles qui se terminaient à chaque fois par un appel aux professionnels de la psychologie pour cerner, entendre et surtout bien sûr traiter ces nouvelles angoisses écologiques. Il y a peut-être là une vraie question, des incidences dans notre clinique et dans le discours de nos patients de cet horizon de menace d'effondrement ou en tout cas de bouleversement majeur annoncé de nos conditions actuelles de vie, de nos habitudes de consommation, etc.

C'est en tout cas la question que posent, aux Etats-Unis, des chercheurs qui travaillent en humanités environnementales et qui désignent leurs travaux sous le terme des extinction studies : ils disent qu'il ne s'agit pas pour eux de tomber dans le catastrophisme, mais de caractériser une nouvelle manière d'habiter le monde sur le mode de la perte, de questionner les vécus de cette forme inédite d'endeuilement, et les symptômes d'un monde éprouvé comme perdu, je cite là un article de Romain Noel paru dans la revue Critique en 2019 sur ce sujet, qui s'intitule « Une science mélancolique », où il emploie expressément un vocabulaire psychopathologique pour caractériser comme mélancolique ce nouvel horizon de monde sous la menace écologique de la destruction de la biodiversité.

Si ces bouleversements écologiques ont – ou auront, à court terme- un retentissement dans la clinique, ce sera nécessairement, comme toute formation de symptôme, via un discours caractérisant le lien social, et via une mutation de ce lien social et des ancrages subjectifs qu'il rend possible ou non. D'où la question : en quoi cette menace écologique, et les théories collapsologiques qui vont de pair, témoigneraient de notre lien social contemporain et de ses mutations, en quoi ils témoigneraient de l'irruption d'un réel ou de ce qui se trouve forclos dans les discours scientistes et capitalistes, ou en quoi ils témoigneraient d'un point extrême atteint par la post-modernité ?

Il est important de ne pas se laisser prendre au piège de l'instantanéité ou de l'atemporalité porté par les discours de la prise de conscience écologique : l'urgence écologique a peut être atteint seulement depuis quelques années une gravité suffisamment élevée pour entraîner une prise de conscience dans le discours public, et le terme de collapsologie n'a peut-être été

formé qu'en 2015, mais les discours sur l'effondrement et les fantasmes survivalistes ont en réalité été transposés secondairement à la catastrophe écologique, après s'être développés pendant la période de la guerre froide : l'horizon d'une menace de destruction du monde apparaissait à cette époque très pris au sérieux,, mais sur le mode directement politique d'une destruction nucléaire. Cette peur d'une fin du monde par autodestruction de l'homme par lui-même dans une guerre nucléaire apparaissait alors comme étant déjà elle-même un après coup et un déplacement par rapport à un autre cataclysme, qui celui -là avait bien au lieu – celui de la Shoah, terme qui en hébreux signifie cataclysme, catastrophe.

Si on veut penser aujourd'hui la collapsologie comme un type de discours révélateur du lien social contemporain et de ce qu'il forçait, c'est donc dans cet horizon historique et politique qu'il faut le replacer, cette histoire constituant les racines de ce discours mais aussi, du coup, son refoulé. Derrière l'actualité présente et contemporaine de l'urgence écologique, on trouve une réactivation du motif spirituel de l'apocalypse. Si l'on revient à l'étymologie du terme d'apocalypse, qui signifie dévoilement, avant de prendre la connotation chrétienne de révélation, on peut penser qu'un discours sur l'apocalypse a toujours affaire avec un point de réel, tout en étant symptomatique ou révélateur du lien social d'une époque donnée, selon la forme que revêt ce discours au fil des époques. François Hartog, dans un article de 2004 dans la revue *Esprit* intitulé « l'apocalypse, une philosophie de l'histoire ? », affirme ainsi : « Apocalypse est un de ces noms lourds d'histoire, toujours mobilisés et mobilisables, pour dire quelque chose de nos manières d'être au temps, surtout quand les doutes se font plus forts, les désorientations plus prononcées, les angoisses plus sourdes, les désespoirs plus profonds, mais aussi les espérances contre toute attente plus irrépissibles. ».

Le discours collapsologique doit donc être à la fois replacé dans une histoire mais aussi être entendu comme discours du contemporain, comme un point d'aboutissement de l'hypermodernité ou de la post modernité. Il sembla alors qu'à ce point extrême de la post-modernité, la question du comment penser se trouverait remplacée par la question de comment agir, et plus particulièrement, de comment agir dans l'urgence. Là où le cataclysme de la Shoah ne pouvait apparaître que dans l'après coup et posait la question du sens, de l'absurdité et de la possibilité même du sens – c'est la question de penser après Auschwitz-, le cataclysme écologique annoncé ne peut quant à lui, à l'inverse, seulement être abordé comme étant à venir, et comme étant inaccessible à toute prévision précise et certaine : la question de ce qui peut y être pensé est éclipsée par la question de peut-on encore agir.

Mais si on prend au sérieux cette question, peut-on encore agir, et qu'on essaie de la déconstruire ou de la subvertir, on peut penser que le discours de l'urgence écologique confronte directement à la question de l'acte – et non pas seulement de l'action, mais de l'acte comme surgissement, comme seules les situations inédites sont susceptibles d'en susciter, comme création subjective. Se poserait alors la question de qu'est ce qu'un acte dans l'urgence, est ce qu'on peut penser un acte dans l'urgence, ou bien est ce que acte et urgence sont contradictoires, au sens où l'urgence rabattrait tout surgissement d'un acte créateur sur le court -circuit d'un passage à l'acte.

Je partirai, à partir de cette question, d'un ouvrage qui m'a interpellée sur ce sujet il y a un an, ouvrage de Pierre Henri Castel, philosophe, épistémologue, psychanalyste à l'ALI, qui a publié en 2018 un petit essai intitulé *Le mal qui vient : essai hâtif sur la fin des temps*. Pierre Henri

Castel présente son ouvrage comme étant non pas un essai de psychanalyse, mais un essai moral. Il défend l'idée que ce qui est inédit et nouveau, aujourd'hui, avec la menace écologique, c'est que la fin du monde peut être pensée comme appartenant au temps historique : autrement dit, cette fin du monde constituait auparavant un horizon de pensée mythique ou cosmologique, qui nécessitait de faire appel à un événement situé hors de l'histoire, au-delà de l'histoire, faisant rupture avec la continuité historique (invasion extraterrestre ou virus mystérieux dans les scénarios de science fiction). Alors qu'aujourd'hui, la menace écologique et l'accélération de la destruction de nos écosystèmes font que cette fin du monde peut être pensée dans l'horizon d'un temps historique (ce qui ne veut pas dire qu'elle va survenir à court terme nécessairement). Et non seulement cette fin peut aujourd'hui être pensée comme appartenant au temps de l'histoire, mais elle apparaît aussi comme découlant logiquement de cette histoire, au sens où elle est la conséquence du fonctionnement même de notre civilisation. Alors que les peurs de fin du monde engendrées pendant la guerre froide par la menace d'une destruction nucléaire faisaient appel à un événement ponctuel et relevant de l'extraordinaire, la fin du monde annoncée par les bouleversements écologiques est insidieuse, elle résulte d'une accumulation inaperçue d'une multitude de processus anonymes ou en tout cas qui ne sont pas attribuables à une agentivité singulière et personnifiée, et ces processus découlent simplement de nos comportements de la vie ordinaire, quotidienne. On aurait donc, si on suit Castel, l'émergence d'une nouvelle représentation collective et imaginaire de l'apocalypse et de la fin du monde, qui ne relève plus d'un événement ou d'un accident faisant rompre de l'extérieur le cours de l'histoire (les extraterrestres représentaient bien cette idée que seule une figure incarnant une l'extériorité ou une étrangeté radicale pouvait permettre de penser la destruction totale de l'humanité).

Or, pour Castel, ce qui peut être intéressant à penser, ce n'est pas tant cette fin du monde en elle-même, mais plutôt ce qu'il appelle les temps de la fin : autrement dit, le défi serait de penser non pas la fin des temps, qui relèvera toujours d'un horizon imaginaire, mais les temps de la fin, au sens où ces temps de la fin sont encore une temporalité dans laquelle l'acte est possible. Ce qui l'intéresse, sur le plan de la philosophie morale, c'est la nouvelle configuration morale qui serait engendrée par ces temps de la fin, et qui requiert, pour lui, pour être pensée, un surcroît d'imagination : on est bien là confronté au problème de l'acte, au sens où par opposition à l'action dont l'effectuation pourrait être intégralement planifiée, l'acte est toujours surgissement, il possède toujours une dimension qui ne peut pas être anticipée, parce que l'acte fait toujours apparaître, dans la transformation qu'il amène, quelque chose qui ne pouvait pas être contenu dans la pensée seule de cet acte. Si ces temps de la fin requièrent ce que Castel appelle ce surcroît d'imagination, on peut dire que cela implique qu'ils seraient le temps d'un appel à l'acte par excellence, au sens où les modalités habituelles de l'action – action collective, action politique notamment – ne seraient plus adéquates, ce changement de configuration morale appelant un nouvel horizon de l'acte.

Or, si on revient aux analyses proposées par Castel, ces temps de la fin ont de grandes chances de se révéler comme les temps d'un mal inédit, au sens où cet horizon de fin de la civilisation – ou en tout cas de notre civilisation – aurait pour effet d'engendrer un déchainement de jouissance qu'aucune limite symbolique ne pourrait plus venir border, dans la mesure où tout horizon de sens et l'idée même de postérité seraient anéantis par la fin de l'histoire. On aurait là une version moderne et apocalyptique du « si dieu est mort alors tout est permis », au sens

d'un acte libéré de toute anticipation d'une culpabilité. Si ce déchaînement du mal accompagnant la destruction de la civilisation est une figure typique des scénarios de science fiction, pour Castel, la figure de ce mal absolu des temps de la fin ne renvoie pas tant la violence pour la survie que dépeignent les ouvrages survivalistes évoqués tout à l'heure. Elle serait plutôt incarnée par le cynisme et par une forme de violence nihiliste : cynisme des gouvernants qui empêcheraient une prise de conscience des enjeux politiques et économiques découlant de l'urgence écologique, mais aussi forme de nihilisme prenant l'allure d'une recherche maniaque d'excitations et de subterfuges auto-calmants, semblable à une tentative permanente de réanimation, face à cette perte radicale d'horizon. Castel formule ainsi : « Plus proche sera donc la fin, et plus passionnément l'humanité trouvera les sources d'excitation nécessaires à vivre dans des actions excessives, atroces, démentes ».

Entendu de cette manière, comme perte de tout horizon, ces temps de la fin ne sont pas sans évoquer la manière dont cette thématique de la fin du monde surgit dans la psychopathologie, dans la mélancolie bien sûr mais plus largement dans les psychoses, dans lesquelles elle apparaît fréquemment comme l'arrière-plan sur lequel se déploie le déchaînement et la dérégulation de la jouissance du phénomène élémentaire. Lacan décrit dans le *Séminaire III* le phénomène de mort du sujet à partir des descriptions des impressions de fin du monde chez Schreber, accompagnant la dissolution opérée dans le registre de l'imaginaire, dans un moment de stupeur catatonique et où la déréalisation atteint un point extrême, où il intuitionne un bouleversement radical de l'univers : le monde n'est plus habité par d'autres hommes mais seulement peuplé d'images d'hommes qui ont été baclés à la 6-4-2, c'est-à-dire créés par dieu à toute vitesse pour donner l'illusion d'être des êtres humains. Schreber écrit ainsi, dans les *Mémoires d'un névropathe* : « les visions où il était question de fin du monde – et comme je l'ai dit, j'en ai eu d'innombrables – étaient en partie de nature terrifiante, mais en partie aussi d'une indescriptible grandeur. » (p.74). Il se voit ainsi comme dans un ascenseur descendre vers les profondeurs de la terre en parcourant toutes les couches de l'histoire de l'humanité : il y aurait comme un agrandissement du moi aux dimensions du monde, la mort du sujet devenant alors destruction de la totalité de l'univers. Schreber sera lui-même englouti par ce cataclysme, lorsqu'il lit quelques mois plus tard l'annonce de sa propre mort dans le journal. Lacan fait dans le *Séminaire III* de ce moment de crépuscule du monde une phase constitutive du mouvement du délire, qui progressera ensuite autour de la nécessité de reconstruire sur le plan imaginaire le cosmos et de refonder l'humanité. Maleval décrit dans *Logique du délire* ces moments de fin du monde dans la psychose comme un échec de l'appel à un père législateur ou pacificateur dans la solution délirante, qui serait susceptible de réguler et de limiter le déchaînement de la jouissance. Lorsque cet appel à un père pacificateur échoue, il reste dominé par la figure du père jouisseur, qui exige le sacrifice extrême de la jouissance du sujet. Il n'est pas rare que ces moments de mort du sujet et d'ambiance de fin du monde soient des moments qui suscitent des passages à l'acte, qui mettent en acte ce sacrifice dans une tentative de remettre en place l'ordre du monde, pour reprendre les termes de Maleval, « la logique du passage à l'acte psychotique pousse à sacrifier à l'Autre un objet de jouissance » (p.166).

Si on se tourne du côté de la psychiatrie phénoménologique, inspirée de Husserl, Heidegger ou encore Merleau Ponty, ces sentiments de fin du monde dans la psychose renverraient à une perte de l'horizon de monde, horizon que Husserl définissait comme l'ensemble des perceptions possibles d'un objet, se donnant toujours en même temps que la perception

actuelle toujours incomplète. L'horizon constitue la sédimentation de tous les schèmes d'expériences passées et se donne ainsi comme structure d'anticipation de toute nouvelle expérience. Il forme la condition du sentiment de familiarité du monde. Husserl dit, dans les *Méditations cartésiennes*, à propos de ces horizons de l'expérience : « de telles acquisitions permanentes constituent mon milieu familier, avec ses horizons d'objets inconnus encore, c'est-à-dire d'objets que je dois acquérir, mais que j'anticipe déjà dans leur structure formelle d'objets » (p.118). Cet horizon, dans la perspective phénoménologique, est toujours un horizon partagé au sens où il est la condition transcendantale de l'intersubjectivité et d'un monde commun, par la sédimentation d'usages communs, de significations et de valeurs communes qui forment l'arrière-plan de toute perception d'un objet.

Blankenburg parlera ainsi, en 1971, de la perte des évidences naturelles dans la psychose, pour désigner la perte de cet horizon de possibles communs, faisant perdre au sujet toute familiarité envers sa perception et le rendant étranger à son propre monde. On retrouve de la même manière chez Maldiney l'idée d'une perte de la transpassibilité et de la transpossibilité : pour Maldiney, la mélancolie se caractériserait par une altération de la dimension transcendantale de la transpossibilité, c'est-à-dire l'ouverture au futur en tant qu'il transcende tous les possibles préalablement donnés par un projet : le temps se trouverait alors écrasé sous un passé absolu et figé, toute ouverture sur l'avenir et donc sur la possibilité même d'un acte, ayant disparu. La schizophrénie, toujours selon Maldiney, se caractériserait quant à elle par une atteinte de la transpassibilité, entendue comme une réceptivité à l'événement, une capacité pathique d'être affecté, au-delà de la prise que l'on peut avoir sur un événement. Les vécus de fin du monde renverraient alors, dans la mélancolie, à cet écrasement du temps et à la disparition de l'horizon des possibles, et dans la schizophrénie, à une impossibilité de recevoir l'événement. On voit que dans les deux cas, ce n'est pas seulement la perception du monde qui est chamboulée, mais c'est aussi la structure de l'acte qui est atteinte, en ce que l'acte suppose, sur le plan phénoménologique, à la fois de s'appuyer sur un horizon de possibles mais aussi de pouvoir sans cesse transcender ces possibles anticipés : l'acte est proche de ce que Maldiney nomme la transpossibilité, comme ouverture au futur qui transcende tous les possibles tels qu'ils peuvent être anticipés, planifiés ou prescrits, et il a aussi à voir avec la transpassibilité, qui suppose la capacité pathique d'être affecté, autrement dit de se laisser affecter là aussi de manière toujours imprévisible par la rencontre avec une altérité.

Est-ce qu'on peut tracer un parallèle, ou trouver un écho, entre ces vécus mélancoliques ou psychotiques et ce que pourrait susciter la perspective de l'effondrement annoncé par les théories collapsologiques ? Pour le formuler autrement, ces théories de l'effondrement tentent de mobiliser une prise de conscience et une action, tant individuelle que collective, pour éviter cet effondrement, mais elles se trouvent prises en cela même dans un paradoxe qui serait inhérent à la structure même de l'acte : ce paradoxe est que poser la nécessité et l'urgence absolues d'un acte viendrait justement rendre cet acte impossible, en rabattant son pouvoir de surgissement et son arrière-plan créateur sur une rhétorique de la nécessité et de l'urgence, qui vient détruire cette ouverture de la transpossibilité. L'acte urgent ou l'urgence de l'acte serait en ce sens une annulation même du pouvoir et de la possibilité de l'acte. C'est d'autant plus vrai quand cette urgence se présente sous le jour d'un risque d'effondrement ou de fin de la civilisation, qui vient annihiler d'emblée tout horizon d'avenir et de possibles dans quel un acte, un désir ou une pensée de l'inédit pourrait se projeter. Les théories

collapsologiques seraient le symptôme de ce dilemme impossible à lever : pour mobiliser l'action individuelle, politique et collective, il faut rendre la menace réelle à la conscience, afin de lever le déni, mais présentifier cette menace en fait un réel dans lequel aucun acte et aucun horizon de sens ne peut venir s'inscrire : ce qui ouvre la porte à ce que souligne Castel, c'est-à-dire un remplacement de l'acte par un déchainement de quête effrénée et quasi-maniaque de jouissance qui tenterait juste de border ce réel, ou à une instrumentalisation perverse – sur le plan politique, dans le discours scientifique ou capitaliste, de cet impensable et de la faille symbolique qu'il incarnerait.

Or, au-delà des discours collapsologique et de la menace écologique, l'urgence est devenue aujourd'hui un paradigme omniprésent, qu'il s'agisse du fonctionnement des institutions en santé mentale, des politiques managériales, ou de l'action politique, qui vient rompre cet horizon de possibles et cet horizon désirant dans lequel un acte pourrait être posé, et tend à remplacer tout acte soit par des séries d'actions soigneusement anticipées et planifiées, soit par des passages à l'acte. Castel pose ce dilemme en termes de philosophie morale et éthique : nous aurions à prendre acte de la fin de la civilisation et de l'humanité à une échelle historique, ce qui nécessiterait l'invention d'une nouvelle éthique de l'acte et d'une nouvelle forme de vie : celle-ci se devrait de maintenir la possibilité de s'appuyer sur un lendemain et de maintenir vivant l'horizon d'une humanité, tout en prenant acte, selon Castel, du changement radical qui fait irruption aujourd'hui dans cet horizon. Il s'appuie ici sur Nietzsche pour affirmer : « C'est tout d'abord un changement radical dans l'assignation de la culpabilité et de l'angoisse face au destin collectif et à l'imminence de la fin (...). Nous mériterions notre néant, si nous étions incapables de faire face de façon inventive, créative, face à la destruction de la totalité de ce sur quoi s'est appuyé jusqu'à présent notre sentiment du sens et de la valeur – si nous n'étions pas, en d'autres termes, capables d'une réinvention transformante de ce sens et de ses valeurs, au lieu d'une pieuse recreation à l'identique, ou de perpétuelles retrouvailles ».

Mais s'il s'agit de sortir du court-circuit de l'urgence pour repenser un horizon de l'acte, cela ne peut pas aller sans replacer ces discours de l'effondrement écologique dans une histoire, comme on le disait tout à l'heure, pour penser à la fois leur continuité vis des discours de l'effondrement surgis au milieu du 20^{ème} siècle, et leur caractère inédit comme forme d'exacerbation du discours de la post modernité. C'est chez Hans Jonas et Günther Anders, marqués par le nazisme puis par l'escalade technologique de la guerre froide, que se forme après la seconde guerre mondiale ce qu'on peut qualifier comme une manière post moderne de penser l'autodestruction de l'homme par l'homme, et une volonté de mobiliser l'action et la responsabilité humaine par l'appel à la peur face à la menace de cette destruction. Le principe responsabilité de Hans Jonas, tout comme ce que Anders nomme une apocalypse sans royaume, s'ancrent dans ce qui a été nommé une heuristique de la peur, à savoir la volonté de ces auteurs de caractériser une forme spécifique d'angoisse suscitée par la perspective de la fin du monde, désignée par Jonas comme une angoisse métaphysique. Il s'agit donc chez Jonas comme chez Anders de susciter cette angoisse afin de lever l'aveuglement sur les menaces de destructions, technologiques et écologiques, qui pèsent sur l'idée d'humanité, et sur l'humanité elle-même. Jonas, dans *Le principe responsabilité*, tente de poser une responsabilité métaphysique de l'homme envers l'avenir de la nature, faisant de l'anthropocentrisme aveugle à cette dimension cosmique une forme à part entière de déshumanisation : je le cite : « La réduction à l'ô seul, pour autant qu'il est distinct de tout le

reste de la nature, peut seulement signifier un rétrécissement, et même une déshumanisation de l'homme lui-même, le rapetissement de son essence, même dans le cas favorable de sa conservation biologique ».

Cette heuristique de la peur est réactualisée aujourd'hui par Jean-Pierre Dupuy, ingénieur et philosophe des sciences, et qui prône un catastrophisme éclairé, titre d'un de ses ouvrages en 2004 (*Pour un catastrophisme éclairé*). Ce qui est intéressant chez Dupuy est qu'il insiste sur la spécificité du statut ontologique de la catastrophe, en reprenant le dilemme évoqué tout à l'heure : soit on montre la catastrophe comme évitable et on n'agit pas, soit on la montre comme inévitable et ce n'est plus la peine d'agir. Pour Dupuy, le problème est une disjonction du savoir et de la croyance, on ne croit pas à ce que l'on sait (soit l'imminence et l'inéluctabilité de la catastrophe) : ce qui pointerait, pour un regard psychanalytique, non pas tant vers un simple défaut d'acceptation et vers un processus de refoulement, qui suppose toujours une croyance première, que vers un phénomène d'incroyance similaire au « ne pas croire à un symptôme » et au discours scientiste qui exclurait d'emblée la place du sujet dans ce qu'il pose comme savoir. Du côté phénoménologique, ce savoir sans croire n'est pas très éloigné non plus du défaut de transpassibilité telle que la définit Maldiney, comme la capacité de réceptivité pathique à pouvoir se laisser affecter par l'événement au-delà de sa prise par le savoir.

Dupuy, quant à lui, aborde cette absence de croyance du côté philosophique à partir de l'ontologie particulière de la survenue de la catastrophe, il s'appuie sur Bergson qui dit qu'une catastrophe renverse la hiérarchie habituelle entre le possible et l'acte : le propre d'une catastrophe est de ne pas pouvoir apparaître comme possible et donc de ne pouvoir être anticipée, jusqu'au moment où elle survient. Elle apparaît alors d'emblée en acte et se mue immédiatement en événement quotidien et ordinaire, sans être jamais apparue comme possible et sans même avoir eu le temps d'apparaître comme surprenante. Dupuy cite Bergson, qui écrit en 1914 à propos du déclenchement de la 1^{ère} guerre mondiale : « Malgré mon bouleversement, et bien qu'une guerre, même victorieuse, m'apparut comme une catastrophe, j'éprouvais un sentiment d'admiration pour la facilité avec laquelle s'était effectué le passage de l'abstrait au concret : qui aurait cru qu'une éventualité aussi formidable pût faire son entrée dans le réel avec aussi peu d'embarras ? » (Cité par Dupuy dans l'article intitulé Principe de précaution et catastrophisme éclairé, *Les cahiers du mur*, 2003). La catastrophe serait en ce sens emblématique de la transpassibilité de Maldiney, au sens où l'événement dépasse toujours ce qui peut en être anticipé dans l'horizon des possibles, elle demande d'anticiper ou de penser ce qui n'est pas anticipable, elle ne peut se saisir que partiellement et dans l'après coup, mais ce qui la caractérise surtout, c'est sa présence, au sens où elle n'existe pas, puis elle surgit, et d'un coup, elle est là. La catastrophe se présente ici comme une sorte d'envers de l'acte, tous deux échappent en un sens au temps et à une prise par une anticipation via un savoir des possibles, il se manifestent dans leur présence en apportant un surgissement de qqch d'inédit.

On peut dire alors, si on poursuit dans la lignée d'une analyse philosophique et phénoménologique, que cette ontologie de la catastrophe est incompatible avec le temps de l'urgence, qui au contraire rabat l'horizon sur le seul présent avec une forclusion du temps du sujet et du désir. Nicole Aubert, qui a écrit en sociologie clinique sur ce temps de l'urgence, fait de cette urgence un symptôme de l'hypermodernité, proche de ce que Marc Augé a décrit

comme la surmodernité, qu'il assimile à une surabondance événementielle caractérisée par l'excès. Nicole Aubert décrit l'urgence comme un retour dans le réel de la violence du temps annexé à la logique capitaliste. L'urgence écologique apparaît alors comme un symptôme particulièrement emblématique de cette hypermodernité : elle achève de mettre fin aux grands récits idéologiques fondés sur les idéaux de progrès et de domination de l'homme sur la nature via la connaissance scientifique absolue – c'est cette fin des grands récits dont Lyotard fait le marqueur de la condition post-moderne. Alors que le mythe fondateur de la modernité, après Descartes, était celui de la prévisibilité de la nature, ce que les chercheurs en géologie et en climatologie appellent aujourd'hui l'anthropocène constitue un renversement radical de cette prévisibilité et de l'objectivité de la nature : l'anthropocène est un terme qui est apparu en 2000, pour désigner une nouvelle ère géologique qui a commencé au moment de la révolution industrielle, et dans laquelle l'action humaine est partie prenante de l'évolution géologique et climatique, par la modification entraînée par l'activité humaine sur les conditions environnementales, la biodiversité, etc. Pour l'anthropologue et philosophe des sciences Bruno Latour, l'ère de l'anthropocène serait équivalente à une contre révolution copernicienne, et cette participation de l'homme au destin de la nature appellerait un retour aux mythes pré-scientifiques et pré-modernes.

Le philosophe Baptiste Morizot prolonge cette idée, dans un article intitulé « ce mal du pays sans exil : les affects du mauvais temps qui vient », parue dans *Critique* en 2019 : à l'inverse du grand récit d'appropriation du monde fondant la modernité, le menace d'un bouleversement écologique majeur produirait aujourd'hui un mouvement de désappropriation qu'il décrit en terme phénoménologique comme une perte de la familiarité du monde, produisant un sentiment d'exil immobile, de mal du pays sans émigration. Le monde redevient alors inconnu, et le temps n'est plus stable et prévisible mais lieu de métamorphoses non prédictibles. Cette ère des catastrophes à venir n'est pour lui pas tant comparable à l'apocalypse qu'à un retour au temps du mythe, comme invitation à une ré-exploration et à une mise en récit de cet inconnu. L'anthropocène pourrait alors être interrogé, comme le propose Catherine Larrère, elle aussi philosophe, comme un nouveau récit ou comme un mythe de la post modernité, emblématique de cette historicité marquée par l'incertitude et par l'interrogation réflexive de l'humanité sur son propre déclin, qui caractérise les récits de cette post modernité ; je renvoie ici à son article intitulé « anthropocène : le nouveau grand récit », paru dans *Esprit* en 2015.

Or, et je terminerai là-dessus, un des paradoxes des discours de la post modernité serait qu'ils se donnent volontiers comme dévoilant un impensé qu'ils ne font en réalité que forclure davantage. En ce sens, les discours collapsologiques sont bien aussi révélateur d'un point extrême de cette post modernité, dans la mesure où ils font appel à une limitation physique ou biologique (la fin de l'écosystème) qui viendrait en lieu et place d'une limitation ou d'une régulation symbolique de la jouissance : comme s'ils prenaient acte du fait que seule la fin imminente et réelle de notre monde pourrait permettre de venir juguler la surenchère à la jouissance entraînée par les modalités de consommation et d'échange de nos systèmes néolibéraux. Les discours de l'effondrement qui présentent comme inéluctable la limitation physique et réelle de la mort annoncée de notre monde se veulent, comme tout discours apocalyptique, des discours de révélation de ce notre déni chercherait à occulter – et dans cette mesure, ils peuvent bien sûr posséder une légitimité et une efficacité au plan politique. Mais sur un autre plan, cette révélation joue aussi elle-même comme occultation ou

forclusion, dans ce qu'elle avoue en quelque sorte l'impossibilité de venir remédier aux impasses entraînées par les excès d'un capitalisme dérégulé autrement que par cette menace de disparition. Les discours sur l'urgence écologique qui transforment l'invitation à l'acte en catastrophisme prendraient acte du fait que seule la mise en jeu des limites physiques de notre environnement et de notre survie peut venir tenir lieu d'une tentative de régulation et d'une puissance de transformation. Le danger est alors que sous la couleur de nous faire penser l'impensable, ils occultent un peu plus les conditions subjectives et collectives qui rendraient possible de penser ce que peut être véritablement un acte écologique collectif venant s'inscrire dans le lien social.