

Penser dans la perspective du pire Prolégomènes à une philosophie des catastrophes

Vincent Guillin*

Résumé

Dans ces « Prolégomènes à une philosophie des catastrophes », on avance qu'une réflexion philosophique sur ces phénomènes doit s'obliger à travailler dans une extension maximum (en abordant la question du point de vue métaphysique, ontologique, épistémologique, esthétique, éthique et politique) et en explorant toutes les ressources que nous offre la pensée comme outil cognitif (décrire, comprendre, expliquer), émotionnel (sentir et ressentir, éprouver), prédictif (prévoir, imaginer) et normatif (juger, décider). Penser les catastrophes au pluriel, c'est aussi se rendre compte qu'historiquement, le monde n'en finit pas de finir dans l'esprit des hommes et que cette possibilité de la fin a suscité en eux des réflexions d'une grande variété (de l'effroi le plus glaçant à l'enthousiasme le plus ardent) qui valent la peine d'être analysées chacune pour elle-même.

Apocalypse Now ?

« Commençons donc par considérer tous les faits, car ils touchent bien à la question » : au moment même où nous rédigeons ces pages, une dépêche de l'Agence France Presse nous informe que le Coronavirus 2019-nCoV apparu dans la ville chinoise de Wuhan à la fin décembre 2019 aurait contaminé plus de 34500 personnes et causé

* L'auteur est professeur au département de philosophie de l'Université du Québec à Montréal

plus de 720 morts¹. Malgré les mesures de confinement sans précédent prises par les autorités chinoises (des dizaines de millions de personnes devant rester cloîtrées chez elles), plus de 320 cas de contamination auraient été répertoriés dans une trentaine de pays en dehors de Chine, entraînant leur lot de contrôles sanitaires approfondis, de quarantaines imposées, de restrictions à la circulation des personnes décrétées, mais aussi d'inquiétudes plus ou moins justifiées, de rumeurs plus ou moins absurdes, et de prévisions plus ou moins fondées sur les conséquences épidémiologiques, économiques, sociales et politiques d'un tel phénomène. Même si son taux de mortalité demeure pour l'instant inférieur à celui de l'épisode du SRAS (Syndrome Respiratoire Aigu Sévère), qui avait tué 774 personnes dans le monde en 2002-2003, 2019-nCoV nous confronte, comme l'a déclaré le Directeur de l'OMS, « à une urgence de santé publique de portée internationale² ». Les prochaines semaines nous diront si cette épidémie se transforme en pandémie, faisant planer sur la population mondiale le spectre d'une crise sanitaire « globale » pour laquelle certains analystes osent la comparaison avec la Grippe espagnole de 1918 et ses 50 millions de morts³. Si, en philosophie, on traite, comme le dit Thomas Nagel, de « questions de vie ou de mort », alors on voudra bien nous accorder qu'il y aurait possiblement quelque justification, existentielle et conceptuelle, à s'intéresser à ce qui pourrait devenir ce que l'on appelle une catastrophe. Un rapide survol de l'actualité médiatique ne manquerait pas de confirmer l'actualité d'un tel questionnement, en en élargissant du même coup le niveau de généralité : nous sommes témoins, chaque jour un peu plus,

¹ Thomet, L. (2020), « Le nouveau coronavirus devient plus meurtrier que le SRAS », <https://www.lapresse.ca/international/asia-et-oceanie/202002/08/01-5260103-coronavirus-le-bilan-depasse-les-720-morts-un-premier-mort-non-chinois.php>.

² Organisation Mondiale de la Santé (2020), « Déclaration du Directeur général de l'OMS relative à la réunion du Comité d'urgence du RSI sur le nouveau coronavirus (2019-nCoV) », [https://www.who.int/fr/dg/speeches/detail/who-director-general-s-statement-on-ihf-emergency-committee-on-novel-coronavirus-\(2019-ncov\)](https://www.who.int/fr/dg/speeches/detail/who-director-general-s-statement-on-ihf-emergency-committee-on-novel-coronavirus-(2019-ncov)).

³ Pour un point historique sur le bilan de cette pandémie, voir Johnson, N. et J. Mueller (2002), « Updating the Accounts : Global Mortality of the 1918-1920 "Spanish" Influenza Pandemic ».

de calamités innombrables (inondations exceptionnelles, incendies incontrôlables, sécheresses à répétition, glissements de terrain meurtriers, etc.), c'est-à-dire d'autant de catastrophes, au pluriel, entendues comme événements soudains, imprévus et violents, résultant en des destructions matérielles et des pertes humaines massives. La mise en discours d'un tel constat, c'est ce qu'on appelle la *catastrophisme*. La question préjudicielle qu'on ne manquera pas de soulever à son égard, c'est bien sûr celle de sa pertinence spéculative et de son intérêt pratique et, s'ils sont avérés, des moyens de donner une forme proprement philosophique à un tel discours.

On pourrait en effet arguer, et cela serait très rassurant, qu'une telle « ambiance de fin du monde », au sein de laquelle la catastrophe devient « catastrophe d'ambiance », comme il y a de la « musique d'ambiance », n'est qu'une conséquence de la conjonction déprimante, d'une part, de l'intérêt qui fait privilégier aux médias, parce que cela fait gonfler les audiences, la focalisation sur les spectacles tragiques ou les situations malheureuses et, d'autre part, le penchant psychologique, apparemment inné, qui nous fait craindre le pire, même s'il n'est pas objectivement avéré ou certain (ce que l'on qualifie d'*aversion au risque*). À cette aune, il faudrait alors réputer le discours « catastrophiste », c'est-à-dire la traduction tout à la fois factuelle, évaluative et exhortative de l'attitude qui consiste à toujours envisager le pire (*i.e.* ce qu'on appelle le *pessimisme*), comme un vice de la raison, incapable de corriger ses biais ou répugnant à le faire, entretenu et favorisé par une culture de masse économiquement profitable et qui toucherait ainsi ce que l'on pourrait appeler les « dividendes de la ruine ». À ce compte-là, l'esprit philosophique serait fondé à traiter le catastrophiste comme un « prophète de malheur », aux motivations plus ou moins obscures ou inavouables, et à dénoncer le spectateur/amateur de catastrophes comme animé par cette passion triste par excellence qu'est la *schadenfreude*, la joie malsaine que l'on éprouve au malheur d'autrui.

Malheureusement, une telle posture ne nous est pas véritablement ouverte dans la mesure où le même esprit philosophique qui nous faisait nous méfier des « oiseaux de mauvais augure » nous enjoint aussi à faire preuve de réalisme. En effet, un consensus scientifique très large a établi que ces calamités ne sont que les prémices de changements

environnementaux majeurs (réchauffement climatique, élévation du niveau des océans, réduction de la biodiversité, etc.) qui signaleraient l'entrée dans une nouvelle ère géologique (l'*Anthropocène*⁴) caractérisée par l'influence critique qu'y auraient les activités humaines, et que cette ère pourrait tout aussi bien être celle, funeste, de la disparition de l'espèce humaine (ou du moins d'une altération radicale de sa condition) – et ce, qui plus est, de son propre fait⁵. Cette situation proprement inédite nous confronte ainsi à l'éventualité d'une catastrophe, qu'on pourrait concevoir comme « la » catastrophe par excellence, coïncidant avec la disparition de l'humanité du fait de sa propre activité. Peut-être serait-il donc opportun, avant qu'il ne soit trop tard, de s'interroger philosophiquement, au moment même où nous entrerions dans « le monde de la fin », sur la nature, la portée et la fonction des discours qui prennent pour objet, sinon la « fin du monde », du moins « la fin d'un monde ». Ce serait faire là faire preuve, en quelque sorte, de la « lucidité du condamné ».

Sub specie cladium

Indépendamment de l'actualité « brûlante » d'un tel questionnement (matériellement attestée par le fait que les méga-feux australiens de la fin de l'année 2019 viennent de déposer leur linceul de cendres sur les neiges immaculées des Andes, comme l'illustre une saisissante infographie de la NASA⁶), il existe aussi un intérêt proprement conceptuel à s'interroger sur la notion de catastrophe et sur les discours ou formes symboliques qui s'articulent autour de sa considération. Autrement dit, se donner pour tâche de *penser* philosophiquement les catastrophes, c'est s'obliger à travailler dans une extension maximum (en abordant la question du point de vue métaphysique, ontologique, épistémologique, esthétique, éthique et

⁴ Comme on le sait, ce néologisme a été proposé par Cruzen et Stoermer en 2000 : Crutzen, P. J. et E. F. Stoermer (2000), « The “Anthropocene” ».

⁵ Pour un bilan réflexif récent sur la crise écologique mondiale dans laquelle nous sommes pris, on pourra se reporter à Bonneuil, C. et J.-B. Fressoz (2013), *L'Événement anthropocène*.

⁶ Nasa (2020), « NASA Animates World Path of Smoke and Aerosols from Australian Fires », <https://www.nasa.gov/feature/goddard/2020/nasa-animates-world-path-of-smoke-and-aerosols-from-australian-fires>.

politique) et en explorant toutes les ressources que nous offre la pensée comme outil cognitif (décrire, comprendre, expliquer), émotionnel (sentir et ressentir, éprouver), prédictif (prévoir, imaginer) et normatif (juger, décider) ; et penser les catastrophes *au pluriel*, c'est aussi se rendre compte qu'historiquement, le monde n'en finit pas de finir dans l'esprit des hommes et que cette possibilité de la fin a suscité en eux des réflexions d'une grande variété (de l'effroi le plus glaçant à l'enthousiasme le plus ardent) qui valent la peine d'être analysées chacune pour elle-même. On souhaite donc que le lecteur aborde ces remarques introductives et les contributions qui y font suite comme autant de « Prolégomènes à une philosophie des catastrophes⁷ ».

Le temps des catastrophes : « jour d'après » ou « jour sans lendemain » ?

Si une catastrophe, au sens courant du terme, est bien un événement soudain et imprévu, dont l'occurrence opère une rupture dans la trame normale du temps, alors elle suppose un certain rapport spécifique, de par sa soudaineté et son imprévisibilité même, à la temporalité. Ainsi se distingue-t-elle du simple *changement*, d'une *évolution*, ou d'un *développement*, parce qu'elle inaugure un nouvel ordre d'existence radicalement différent du précédent, et de la *crise*, parce que son *tempo* n'est pas le même (la crise s'intensifie, s'approfondit, s'aggrave avant d'arriver à un point de rupture ou de résolution, tandis que la catastrophe, au moins à première vue, éclate sans prévenir ; comme le volcan, elle est éruptive). Ainsi la catastrophe semble-t-elle instaurer un régime chronologique propre, qui s'organise bien toujours autour d'un avant, d'un pendant et d'un après, mais où la situation antérieure n'apparaît pour elle-même qu'une fois advenue la catastrophe, dont la durée – plus ou moins

⁷ Ce dossier trouve son origine dans un séminaire de cycles supérieurs donné à l'automne 2019 au Département de philosophie de l'UQAM (Montréal, QC) et animé par Vincent Guillin. Que toutes les personnes ayant participé à cette activité se trouvent ici remerciées pour leurs contributions, écrites ou orales : Maria Barada-Benammou, Alexandre Brault, Florian Choquet, Anne Cloutier, Maxime Lachapelle, Sari Lemable et Laura Pellat-Meiniger.

longue – est néanmoins toujours finie, limitée, comme écrasée entre un passé qu'on regrette et un avenir qu'on redoute. À ce titre, on comprendra pourquoi le paradigme de la catastrophe a été, et reste à bien des égards, le tremblement de terre ou le tsunami. Pourtant, on pourrait aussi se demander si les changements environnementaux majeurs que nous connaissons et dans lesquels nous sommes pris ne nous introduisent pas à un « état de catastrophe », à une « catastrophe lente » comme le dit Michel Puech⁸, dont l'expérience puisse se dilater dans la durée, ce qui a poussé certains représentants du catastrophisme contemporain, ceux que l'on a appelé les « collapsologues », à concevoir la catastrophe présente comme un *effondrement*, processus plus lent et complexe mais aboutissant au même résultat⁹, ce que les catégories de *déclin* ou de *décadence* visaient déjà dans leurs registres spécifiques et selon leurs modalités propres¹⁰. Il pourrait donc y avoir des catastrophes qui durent, aussi bien pendant la catastrophe elle-même qu'après, par ses conséquences à moyen ou long terme (sur le modèle des catastrophes sanitaires aux effets différés, comme l'illustre le cas de la Thalidomide¹¹).

L'autre dimension heuristique de la situation à laquelle nous sommes confrontés depuis l'apparition d'une menace nucléaire globale risquant d'aller, conformément à la logique de ce que les spécialistes ont appelé la stratégie *MAD* (pour *Mutually Assured Destruction*), jusqu'à l'éradication totale et complète de la vie humaine sur terre, c'est celle d'une catastrophe sans après, sans futur, sans avenir. Cette issue tranche radicalement avec les eschatologies religieuses monothéistes, où la catastrophe (par exemple l'Apocalypse dans le christianisme) est toujours suivie d'une renaissance, de l'arrivée du Royaume de Dieu. Au contraire, pour l'homme moderne,

⁸ Puech, M. (2009), « Les catastrophes lentes ».

⁹ Servigne, P. et R. Stevens (2015), *Comment tout peut s'effondrer. Petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes* ; Servigne, P. et al. (2018), *Une autre fin du monde est possible*.

¹⁰ On pense bien sûr au best-seller d'Oswald Spengler (1948), *Le Déclin de l'Occident* ; sur le déclin et la décadence, voir Chaunu, P. (1981), *Histoire et décadence*, et Freund, J. (1984), *La Décadence. Histoire sociologique et philosophique d'une catégorie de l'expérience humaine*.

¹¹ Vargesson, N. (2015), « Thalidomide-Induced Teratogenesis: History and Mechanisms ».

l'Apocalypse est, comme l'a dit Günther Anders, « sans royaume¹² ». Elle serait comme un terme indépassable et absolu. La question qui se pose alors est de savoir si un tel type d'évènement est lui-même pensable et ce que sa possibilité entraîne dans notre rapport, vécu et théorisé, au temps¹³.

A cet égard, dans un opuscule tardif, Kant a malicieusement suggéré que l'idée de « fin de toutes choses », conçue comme la « fin du monde tel qu'il apparaît sous sa forme actuelle », et dont le dernier jour inclut en même temps le jugement dernier », ne devrait peut-être pas nous effrayer plus que de raison dans la mesure même où, si on voulait lui donner un contenu empirique, « ce jour du jugement ne serait pas à la vérité le dernier jour, mais d'autres encore lui succèderaient¹⁴ ». Il n'en reste pas moins que si, théoriquement, l'idée de fin du monde semble vide, il n'en va pas de même de celle de « fin d'un monde ». C'est cette piste qu'explore Jonathan Lear quand il s'interroge sur la signification à donner à l'affirmation du chef Penty Coups selon laquelle, après la disparition des bisons, « plus rien n'arriva » aux Crow¹⁵. Ici, le chiasme historique va de pair avec l'hapax existentiel, et la dévastation subie est bien, pour le groupe humain concerné, l'équivalent de la « fin du monde », parce que cette « catastrophe culturelle », c'est la perte d'une manière de vivre qui s'exprimait dans un ensemble organique d'institutions, de valeurs, de représentations, de normes et d'attitudes qui seules donneraient sens à l'existence des individus qui s'y rapportent comme à « leur » culture. Relégués dans des réserves, empêchés de se livrer aux activités martiales caractéristiques de leur mode de vie traditionnel, les Crow en ont fini par perdre la grammaire même des possibilités identitaires qui leur étaient ouvertes et, avec elle, le monde dans lequel ils avaient

¹² Anders, G. (2007), *Le temps de la fin*, p. 88.

¹³ Il faut rendre justice à Jean-Pierre Dupuy qui, le premier sans doute dans l'espace intellectuel francophone, a défriché philosophiquement ce champ d'investigation philosophique : Dupuy, J.-P. (2004), *Pour un catastrophisme éclairé* et Dupuy, J.-P. (2005), *Petite métaphysique des tsunamis* ; on pourra se reporter, en anglais, au collectif suivant : Rosner, D. (éd.) (2018), *Catastrophe and Philosophy*.

¹⁴ Kant (1794), *La fin de toutes choses*, p. 108-109.

¹⁵ Lear, J. (2006), *Radical Hope*.

jusque-là vécu. Certes, il y a toujours aujourd'hui des Crow, mais on peut légitimement se demander si la continuité ethnique et la survivance de certains rites ou d'une mémoire collective suffit à garantir la survie d'un mode d'existence, à moins qu'on accepte, contre un culturalisme intransigeant, qu'une culture puisse évoluer. À tout prendre, ce genre de catastrophe serait bien plus redoutable et irrémédiable que la perspective du jugement dernier car, même s'il ouvre la possibilité d'un développement ultérieur, celui de l'apparition de manières de vivre nouvelles ou différentes, il atteste incontestablement que, « nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles¹⁶ ».

On a donc affaire ici à un double questionnement métaphysique, la considération philosophique des catastrophes, au sens distributif et au sens eschatologique, étant en mesure d'ouvrir à la fois sur une perspective temporelle particulière – celle d'un temps vécu sur le mode de la rupture, de l'irrémédiable et aussi de l'altérité – et, de façon presque contradictoire, sur la perspective d'un état terminal, sans postérité, parce qu'on serait bien à la fin du temps, principe absolument terminal. Autrement dit, soit les catastrophes, événements destructeurs, feraient bien « table rase » du passé mais cette puissance destructrice serait comme le préalable funèbre d'une aube, douloureuse certes, mais laissant le champ libre à un certain nombre de possibles ; soit la catastrophe finale englutit avec elle la possibilité même d'un au-delà d'elle-même. D'où l'alternative : la catastrophe comme veille du « jour d'après » ; ou l'annihilation catastrophique comme « jour sans lendemain ». Wittgenstein avait saisi à merveille cette tension quand il soulignait que « [l]a vision apocalyptique du monde est, à proprement parler, la vision selon laquelle les choses ne se répéteront pas¹⁷ ».

Ontologie de la catastrophe

Le questionnement métaphysique que suscite l'analyse philosophique des catastrophes se prolonge aisément dans une direction ontologique, et ce au moins à trois titres. D'une part, la

¹⁶ Sur les « catastrophes culturelles », voir de Martino, E. (2016), *La Fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*.

¹⁷ Wittgenstein, L. (1984), *Remarques mêlées*, p. 69.

catastrophe est un évènement qui se distingue par son échelle : à la différence de l'*incident* ou de l'*accident*, la catastrophe se singularise par son ampleur, prosaïquement appréciée au travers du décompte macabre des victimes qu'elle occasionne ou de la quantification sinistre du volume ou de la gravité des destructions qu'elle provoque. La catastrophe est bien un « monstre » ontologique dans la mesure où sa taille et les formes qu'elle peut prendre excèdent toute mesure habituelle ou ordinaire¹⁸. D'autre part, et comme le suggère la caractéristique qu'on vient d'évoquer, l'ontologie de la catastrophe est éminemment relationnelle, au sens où une catastrophe est toujours une catastrophe pour un groupe ou une communauté donnée, à laquelle elle doit être rapportée. On peut alors dire, comme Rousseau, que les tremblements de terre se « forme[nt] aussi dans les déserts », « mais nous n'en parlons point, parce qu'ils ne [nous] font aucun mal¹⁹ ». La catastrophe est bien un malheur, parce qu'elle est source de mal pour les êtres humains qui y sont confrontés. Phénomène anthropocentrique par excellence, il n'y a de catastrophe que par ceux qui la redoutent, la subissent, s'en effrayent ou s'en délectent. Pour prendre une autre illustration, absolument contemporaine celle-là, si une forêt primaire indonésienne est abattue pour faire de la place aux palmiers sans personne pour l'entendre tomber, alors elle n'existe pas ; mais si des militants ou des journalistes nous avertissent que l'Amazonie, réputée poumon de la planète, brûle du fait des bûcherons et des éleveurs, alors on a bien affaire à une catastrophe écologique. Berkeley serait sûrement d'accord pour que l'on adapte sa fameuse formule *Esse est percipi* en disant qu'« être une catastrophe, c'est être perçu comme une catastrophe²⁰ ».

¹⁸ Cette caractérisation ontologique pourrait d'ailleurs n'être que le corollaire de la taille et du volume atteints par les communautés humaines modernes, comme le suggère Rey, O. (2014), *Une question de taille*.

¹⁹ Rousseau, J.-J. (1756), « Lettre à Monsieur de Voltaire », p. 37.

²⁰ Bruce Cockburn, chanteur folk canadien, a d'ailleurs écrit une chanson intitulée « If a Tree Falls » dénonçant la destruction des forêts et qui joue sur la question qu'on aurait posée à Berkeley : « Si un arbre tombe mais que personne ne l'entend, fait-il du bruit ? » (« Les objets du sens existent seulement quand ils sont perçus : les arbres ne sont dans le jardin [...] que tant qu'il y a quelqu'un pour les percevoir » ; Berkeley, G. (1991), *Principes de la connaissance humaine*, I, par. 45, p. 88).

Apoca-liste : petit inventaire catastrophiste

Cette dimension anthropique de la catastrophe nous permet de souligner le troisième trait ontologique de celle-ci, qui tient lui à la causalité qui l'engendre. Peut-être vaut-il ici la peine d'insister sur un paradoxe : catastrophique, un événement l'est parce qu'il affecte négativement une communauté et que cet impact incontrôlable est massif, intensivement et extensivement ; la catastrophe est donc de part en part humanisée, « humaine, trop humaine », pourrait-on dire, parce que l'humanité est la mesure de toute catastrophe ; mais c'est justement cette expérience d'une souffrance démesurée et irrémédiable qui a pu susciter, chez celles et ceux qui la subissent, un sens de la transcendance, l'imputant aux Dieux ou à Dieu ou à la Nature, d'abord pourvue des atours de la divinité, puis progressivement réduite à un enchaînement mécanique de lois et de phénomènes. En simplifiant outrageusement une évolution intellectuelle autrement complexe²¹, on pourrait soutenir qu'historiquement, les catastrophes ont d'abord été *naturelles*, qu'on les renvoie distalement aux Dieux ou pas, parce que, proximale, c'est l'action dévastatrice des quatre éléments naturels (le feu sous la forme de l'éruption ou de l'incendie, l'eau sous la forme du raz-de-marée ou de l'inondation, l'air sous la forme de l'ouragan, la terre sous la forme de la secousse sismique) ou le bouleversement des régularités naturelles (les épidémies brisant par exemple le cycle normal de la vie où ce sont les enfants qui devraient enterrer leurs parents et non le contraire) qui fait de ces événements des catastrophes.

Une illustration précoce d'une telle approche « naturaliste » de la catastrophe est offerte par Lucrèce et son traitement, dans le Livre VI du *De Natura Rerum* (v. 1090-1286), de l'épisode de peste qui toucha Athènes en 430 avant J.-C. Reprenant un passage fameux de la *Guerre du Péloponnèse* de Thucydide, le philosophe épicurien termine en effet

²¹ Pour des analyses historiques sur l'évolution de l'explication et de l'interprétation des événements catastrophiques, on pourra consulter Mercier-Faivre, A. M. et C. Thomas (dir.) (2008), *L'invention de la catastrophe au XVIII^e siècle* ; Walter, F. (2008), *Catastrophes. Une histoire culturelle – XVI^e-XXI^e siècle* ; et Riot-Sarcey, M. (dir.) (2018), *De la Catastrophe. L'Homme en question du Déluge à Fukushima*.

son poème avec le récit d'une épidémie incurable et mortelle, conclusion apparemment paradoxale pour un texte qui fait du bonheur la fin de l'existence humaine et de la recherche du plaisir son moyen adéquat. Mais le paradoxe n'est ici qu'apparent parce que l'épicurisme est bien une philosophie tragique, où la sagesse s'inscrit dans une perspective catastrophiste portée à une dimension existentielle, celle du *suave mari magno*. Pour ne pas endurer une vie transformée en catastrophe, incapable de s'orienter correctement et ballotée en tous sens au gré de pulsions irraisonnées et contradictoires, l'épicurisme affirme, d'une part, que la quête hédonique est d'abord évitement de la souffrance physique et morale et, d'autre part, que cette quête doit s'ordonner à la nature – le plaisir visé devant être limité, mesuré, conforme à nos besoins – et, ce faisant, exiger une connaissance de notre être entier, corps et esprit, et du monde qui le conditionne et dont il dépend. Au cœur de ce projet, il y a donc bien une entreprise de démystification, qui doit nous apprendre ce que nous devons vraiment craindre, physiquement et spirituellement, des peurs, obsessions ou superstitions qui ne sont pas fondées et qu'il faudra donc déraciner. A cet égard, le récit de la Peste d'Athènes, qui intervient immédiatement après l'exposition d'une théorie miasmatique de maladie – résultant de la diffusion de « germes » qui, corrompant l'atmosphère, rendent malades hommes et bêtes – dont l'étiologie religieuse ou théologique est complètement évacuée, sert parfaitement cette fonction démystificatrice de la prédication épicurienne. Mais ce passage vise aussi, toujours dans une perspective naturaliste, à nous armer moralement contre ce fléau : radicalisant la relation originale de Thucydide, Lucrèce cherche à montrer que l'horreur complète et sans échappatoire de la peste comme maladie physique n'est qu'un symbole de la lutte intérieure qu'on doit aussi mener contre elle. La vraie dissolution et la vraie mort, c'est celle de l'esprit qui capitule devant la peur et le désespoir, qui manque aux plus élémentaires règles de la bienséance morale (en abandonnant ses proches ou ses amis, par exemple) et qui, parce qu'il ne sait pas ce qui importe véritablement, se perd en actions inutiles ou oiseuses. Or, si dans le poème au Livre IV du *De Natura Rerum*, Lucrèce voit dans Épicure un bienfaiteur de l'humanité, c'est bien parce que sa philosophie, en nous apprenant à supporter avec courage

la peine morale et la souffrance physique et à ne pas nous attacher vainement à la vie par une peur irraisonnée de la mort, serait capable de nous protéger contre l'épidémie et la folie qui l'accompagne, la peste valant comme métaphore d'une existence déréglée. Autrement dit, si le propre d'une catastrophe naturelle, c'est qu'on n'y peut échapper, une des fonctions de la philosophie pourrait bien être de tirer toutes les conséquences de cette inéluctabilité naturelle et d'y apporter une réponse elle aussi naturelle, à savoir celle propre à un être dont la nature est d'user de sa raison pour assurer, autant qu'il est en son pouvoir, son bonheur²².

Reste que l'on peut être l'artisan de son propre malheur par lâcheté, ignorance ou omission, comme le suggère Lucrèce, mais aussi bien par action. Peut-être est-ce d'ailleurs là un des apports tragiques de la modernité que d'avoir élargi le régime ontologique du catastrophisme en y incluant les *catastrophes humaines*, celles où l'initiative anthropique semble être la cause déterminante de la situation catastrophique. Cette assignation est double : d'une part, elle renvoie au constat que le développement technique sans précédent de l'humanité l'a exposée à des menaces inédites d'une ampleur comparable ou supérieure aux menaces naturelles (qu'on pense aux catastrophes industrielles comme celles de Seveso, en Italie [1976], de Bhopal en Inde [1984] ou, plus proche de nous, celle de Lac-Mégantic, au Québec [2013]) ; d'autre part, on est confronté à l'affligeante réalité d'une humanité qui a pu, à plusieurs occasions, mettre à contribution les moyens concrets offerts par la technique pour réaliser pratiquement ses projets d'extermination de certaines de ses composantes : c'est là la figure du génocide, qualification juridique qui n'apparaît qu'en 1944 et qui fut utilisée pour décrire l'entreprise criminelle des nazis visant à l'élimination physique intentionnelle, systématique et programmée du peuple juif. A ce titre, la *Shoah*, catastrophe en hébreu, c'est bien la catastrophe humaine par excellence, où l'humanité est à la fois bourreau et victime²³.

²² Pour une analyse de la structure et de la fonction de ce passage sur la peste d'Athènes, on ne peut que renvoyer aux développements qu'y consacre Sedley, D. N. (1998), *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, p. 160-165.

²³ Pour une perspective philosophique d'ensemble sur le mal, voir Neiman, S. (2002), *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy* ; sur le 96

Collapse in Progress?

Bien évidemment, on a été tenté de voir, à ne considérer que les exemples évoqués dans le paragraphe précédent, dans ces catastrophes humaines, l'illustration irréfutable de l'alliance nécessairement fatale entre technicisme déchaîné et politique totalitaire qui serait caractéristique d'une modernité criminelle livrée aux diktats d'une raison instrumentale mortifère. Mais peut-être convient-il de se défier d'un tel diagnostic, particulièrement en faveur chez les amateurs de séjours en Forêt-Noire, parce que, d'une part, le phénomène des exterminations de masse est malheureusement, et sans aucunement nier la spécificité irréductible des crimes contre l'humanité du XX^e siècle, une constante de l'histoire humaine, et parce que, d'autre part, les avancées technologiques propres à la modernité ne font que poser, certes avec une acuité et une urgence inédite, le problème pérenne de l'adaptation des groupes humains à leur environnement. C'est d'ailleurs ce que mettent en évidence les travaux de Jared Diamond sur les processus qui ont pu conduire historiquement à l'effondrement des sociétés complexes. Comme on le sait, Diamond répertorie cinq types de facteurs, pouvant se combiner ou non, pour expliquer « une réduction drastique de la population humaine et/ou de la complexité politique/économique/sociale, sur une zone étendue et une durée importante », à savoir les « dommages environnementaux », les « changements climatiques », les « voisins hostiles », les « partenaires amicaux » et les « réponses apportées par une société à ses problèmes environnementaux²⁴ ». Comme le souligne aussi Diamond, l'importance relative de ces différents facteurs va grandement varier en fonction des cas considérés (l'étendue des dommages environnementaux causés par les sociétés industrielles modernes, tout

débat concernant la *Shoah* et les différentes désignations proposées pour évoquer la destruction des Juifs d'Europe pendant la Seconde guerre mondiale, voir Kaufmann, F. (2006), « Holocauste ou Shoah ? Génocide ou *Hourbane* ? Quels mots pour dire Auschwitz ? Histoire et enjeux des choix et des rejets des mots désignant la Shoah ».

²⁴ Diamond, J. (2006), *Effondrement*, p. 15 et 23.

comme leur contribution aux changements climatiques, étant infiniment plus significative que l'impact des sociétés traditionnelles ou préindustrielles sur leurs milieux) ; mais l'avantage d'une telle grille d'analyse est de rappeler que la situation à laquelle se trouve confrontée l'humanité aujourd'hui n'est pas tout à fait sans précédent et qu'une approche empiriquement fondée et historiquement informée est indispensable pour en prendre adéquatement la mesure, aussi bien pour éviter de livrer un faux procès à la modernité et de s'illusionner sur un supposé Âge d'or des relations entre humains et nature, que pour estimer rationnellement et pragmatiquement les solutions qui s'offrent à nous.

L'Humanité, catastrophe ambulante ?

Dernier point à noter, qui n'est pas le moins troublant et qui signe quant à lui un trait authentiquement moderne de l'agir humain, à savoir qu'il est devenu, de par le pouvoir technique incomparable qu'il a acquis, une source possible de *catastrophe naturelle*. En effet, il n'y a pas vraiment de différence de principe entre le tremblement de Terre de Lisbonne de 1755 et les effets de la crise du gel, au Québec en 1999, ou l'ouragan Katrina de 2005, dans la mesure où ce qui ressort, c'est toujours l'asymétrie entre la force colossale, aveugle et irrésistible des éléments et l'imprévoyante impuissance des populations humaines, hormis peut-être le fait que les effets de la catastrophes seront pires pour les sociétés, communautés ou groupes les plus vulnérables. Or, aujourd'hui, du fait de la puissance technologique de l'humanité, c'est comme si un équilibre de la nuisance s'était établi : la nature peut nous blesser ; mais nous pouvons aussi blesser la nature. À ce titre, l'accident industriel de Tchernobyl en 1986 est paradigmatique, dans la mesure où il s'est transformé quasi-immédiatement en catastrophe nucléaire, dont une des conséquences les plus saisissantes a été de rendre un territoire étendu inhabitable aux populations humaines pour une durée indéterminée et d'y compromettre les équilibres naturels pour la faune et la flore.

Plus saisissant encore, et autrement préoccupant, l'Anthropocène est, entre autres, l'ère durant laquelle l'espèce humaine est devenue une force géo-physico-chimique dont l'action a abouti à modifier

toute une série de cycles naturels (cycles de l'eau ; émissions de gaz ; cycles de température), bouleversant ainsi le fonctionnement de l'écosystème Terre dans son ensemble, menaçant par là même la survie de l'Humanité. C'est comme si Prométhée déchaîné, ivre de son pouvoir, avait pris au sérieux la 11^e *Thèse sur Feuerbach* de Marx et décidé de véritablement « transformer le monde » sans se soucier des conséquences pour lui-même – l'arroseur ne risquant plus seulement l'arrosage, mais bien la noyade – à un tel point que la dichotomie entre le naturel et l'artificiel, la nature et le social serait dépassée. Le « grand partage » entre Nature et Culture serait obsolète²⁵ et il faudrait y substituer une ontologie de l'enchevêtrement, de l'intrication, du mixte ou de l'alliage. Fukushima (2011) serait l'illustration la plus frappante d'un tel brouillage des limites : on a une catastrophe naturelle (une secousse sismique au fond de l'Océan pacifique) créant un Tsunami – en japonais, littéralement, « une vague qui frappe un port » – qui dévaste une centrale nucléaire de bord de mer, dont les rejets polluent les eaux, les airs et les terres avoisinantes pour se diffuser implacablement aux alentours, compromettant ainsi les ressources dont dépendent les populations proches, mais aussi lointaines. Autrement dit, la boucle infernale est bouclée : la nature détruit l'artifice qui contamine la nature en retour, dans une circularité que l'on pourrait authentiquement déclarer vicieuse.

Au final, ce qui devrait donc être remis en cause, c'est la grande partition entre la nature et la culture, au sens large, à laquelle il faudrait substituer l'alternative proposée par le posthumanisme et le néomatérialisme contemporains, en particulier sous la forme que leur a donné Donna Haraway, avec son Chthulucène²⁶, concept dont on affirme qu'il est à même de nous permettre de penser à nouveaux frais, au-delà de tous les dualismes inféconds, la situation écologique présente et les différentes solutions pour y échapper. Mais on peut aussi, comme le fait le philosophe australien Clive Hamilton²⁷, tout en reconnaissant l'interdépendance fondamentale des différentes entités

²⁵ Voir Charbonnier, P. (2015), *La fin du grand partage*.

²⁶ Haraway, D. J. (2016), *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, en particulier chap. 2 et 4.

²⁷ Hamilton, C. (2017), *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene*.

vivant dans le « système Terre », revendiquer les droits d'un nouvel anthropocentrisme, à la hauteur des défis qui se posent à nous.

Qu'a-t-on fait pour mériter cela ? Responsabilité et rétribution

La réflexion sur l'ontologie et, surtout, sur la causalité de la catastrophe nous conduit bien évidemment à la question du sens à accorder à ce genre d'événements. On l'a dit, l'échelle de la catastrophe suggère, conformément à une certaine interprétation de la causalité, qu'on retrouve au moins autant de puissance dans l'effet que dans la cause. D'où l'attribution de la catastrophe à une transcendance, dont la nature peut varier : par exemple, le *désastre*, le *disastro* italien, c'est la catastrophe due à un « mauvais astre » (comme on dit de quelqu'un qu'il est né « sous la mauvaise étoile »), où l'influence n'est pas à comprendre de manière matérielle, mais bien sur le mode de la malveillance ou de la rétribution. Si on se rappelle que la catastrophe est aussi toujours associée à des conséquences néfastes pour l'humanité ou le groupe qui la subit, la recherche de la cause se complique en une recherche de *responsabilité* et de *justification* : qu'a-t-on fait pour mériter cela ? La catastrophe est alors à comprendre comme *fléau*, c'est-à-dire l'instrument de la colère divine affligant l'être humain ou l'humanité pour ses erreurs ou ses fautes.

On retrouve là bien sûr le questionnement indissolublement épistémologique et éthique de la théodicée philosophique, c'est-à-dire de la justification de la compatibilité de l'existence d'un Dieu omnipotent, omniscient et absolument bienveillant et de celle du mal dans le monde dont il est l'auteur : questionnement épistémologique dans la mesure où la catastrophe ne pourrait pas être comprise comme un simple phénomène naturel dû à des causes secondes, mais bien comme un événement dont il faut chercher le sens, ce qui présuppose une perspective intentionnelle ou finaliste ; questionnement éthique, dans la mesure où la catastrophe, dans le cadre de la théodicée la plus classique, est à comprendre comme rétribution ou punition d'une faute et comme avertissement adressé aux fautifs. On le sait, la théodicée providentialiste n'a pas résisté, même défendue par Leibniz, à l'analyse philosophique²⁸, parce que, comme le soutenait Spinoza, recourir à la volonté de Dieu pour

²⁸ Duflos, C. (1996), *La finalité dans la nature, de Descartes à Kant*, p. 64-84.

expliquer les heurs et malheurs qui nous frappent, c'est se réfugier dans « l'asile de l'ignorance²⁹ ». Le fatalisme, version sécularisée de la Providence qui se contente de nous dire que tout ce qui doit arriver arrivera nécessairement, ne s'en sort pas mieux. Ainsi pourrait-on croire que, de conserve avec le développement d'une approche scientifique et positive des phénomènes naturels, les Lumières philosophiques ont définitivement remis au musée des modes de pensée obsolètes le vénérable paradigme « expiatoire » de la catastrophe, qui trouvait dans la faute commise la justification de la sanction administrée. Or, une attention un tant soit peu précise au vécu de l'expérience catastrophique et à ses incarnations contemporaines semble indiquer que la rationalisation et la sécularisation empruntent peut-être plus au finalisme ou au providentialisme que l'on ne croit.

Du paradigme « expiatoire » (I) : l'herméneutique animiste

Tout d'abord, il ne semble pas que l'animisme propre à l'expérience catastrophique, *i.e.* la recherche de l'auteur de la calamité qui nous touche, la volonté de trouver qui nous fait cela, relève d'une attitude dont nous puissions totalement nous départir. Dans un texte tout à fait saisissant, William James, le philosophe pragmatiste états-unien, propose une psychologie de la catastrophe qui insiste sur cette dimension. Invité à donner une conférence à l'Université de Stanford, sur la côte ouest américaine, James va en effet être un témoin privilégié du fameux tremblement de terre qui, en 1906, détruisit une bonne partie de la ville de San Francisco. Observateur averti et curieux, James n'était pas du genre, comme l'aurait dit Churchill, à « laisser passer l'occasion d'une bonne crise » : il faut donc se l'imaginer en pyjama, en pleine rue de Stanford au beau milieu de la nuit, consigner les impressions qu'il a ressenties alors qu'il était remué en tous sens par le séisme. Or, ce qui est marquant dans l'analyse de James, c'est la personnalisation instinctive du tremblement de terre qu'il opère :

²⁹ Spinoza (1964), *Éthique*, I, appendice.

As soon as I could think, I discerned retrospectively certain peculiar ways in which my consciousness had taken in the phenomenon. These ways were quite spontaneous, and, so to speak, inevitable and irresistible.

First, I personified the earthquake as a permanent individual entity. [...] It came, moreover, directly to *me*. It stole in behind my back, and once inside the room, had me all to itself, and could manifest itself convincingly. Animus and intent were never more present in any human action, nor did any human activity ever more definitely point back to a living agent as its source and origin.

All whom I consulted on the point agreed as to this feature in their experience. 'It expressed intention,' 'It was vicious,' 'It was bent on destruction,' 'It wanted to show its power,' or what not. To me, it wanted simply to manifest the full meaning of its *name*. But what was this 'It'? To some, apparently, a vague demonic power; to me an individualized being [...]

For 'science,' when the tensions in the earth's crust reach the breaking-point, and strata fall into an altered equilibrium, earthquake is simply the collective *name* of all the cracks and shakings and disturbances that happen. They *are* the earthquake. But for me *the* earthquake was the *cause* of the disturbances, and the perception of it as a living agent was irresistible. It had an overpowering dramatic convincingness³⁰.

Cette interprétation « théologique », au sens comtien du terme, du séisme, dont James dit qu'elle a été spontanément la sienne, atteste qu'il y aurait présent en nous comme une herméneutique animiste de la catastrophe, qui nous en fait rechercher une cause discrète et personnelle, cadre de pensée que la compréhension scientifique pourrait corriger mais pas éliminer. Sommeillerait donc en nous tous un fétichiste prêt à se réveiller au moindre choc.

³⁰ James, W. (1906), « On Some Mental Effects of the Earthquake », p. 332-333.

Du paradigme « expiatoire » (II) : à la chasse aux responsables et aux coupables

Ensuite, plutôt que de disparition du paradigme « expiatoire » de la catastrophe, il conviendrait plutôt de noter qu'il s'est déplacé ou qu'il a changé de cible à mesure que de naturelle ou transcendante, la catastrophe s'est humanisée au sens où l'implication humaine – active ou passive – s'y est immiscée. Ainsi, aujourd'hui va-t-on bien immédiatement chercher les responsables ou les coupables des catastrophes industrielles ou technologiques, à la fois pour des raisons judiciaires (ils sont imputables de la faute commise), économiques (ils sont redevables du tort subi) et, si l'on peut dire, existentielles (dans un monde où la rationalité technique et scientifique offre des explications pour tout, l'erreur humaine rend raison des échecs). Et même là où la nature semble primer sur l'humain, il semble qu'on soit toujours à l'affût d'une action ou d'une omission à dénoncer. Déjà Rousseau, dans le cas du tremblement de terre de Lisbonne, blâmait l'imprévoyance des gouvernants et l'avidité des gouvernés :

Convenez, par exemple, que la nature n'avait point rassemblé là vingt mille maisons de six à sept étages, et que, si les habitants de cette grande ville eussent été dispersés plus également et plus légèrement logés, le dégât eût été beaucoup moindre et peut-être nul. Tout eût fui au premier ébranlement, et on les eût vus le lendemain à vingt lieues de là, tout aussi gais que s'il n'était rien arrivé. Mais il faut rester, s'opiniâtrer autour des mesures, s'exposer à de nouvelles secousses, parce que ce qu'on laisse vaut mieux que ce qu'on peut emporter. Combien de malheureux ont péri dans ce désastre pour vouloir prendre, l'un ses habits, l'autre ses papiers, l'autre son argent³¹ !

De la même manière, on a pu dire que l'idée même de construire, comme à Fukushima, une centrale nucléaire au bord de la mer, sur une côte susceptible d'être frappée par des raz-de-marée, était absurde, si ce n'est criminelle.

³¹ Rousseau, J.-J. (1756), « Lettre à Monsieur de Voltaire », p. 37.

Élevé à un niveau supérieur de généralité, ce type d'analyse, qui mêle bien souvent enquête étiologique et revendications militantes, conduit aujourd'hui tout à la fois à identifier des causes, à attribuer des responsabilités et à préconiser des solutions à la crise à laquelle l'humanité doit répondre. C'est ce triple type de travail qu'est censé réaliser, chez Jason Moore par exemple³², le concept de « capitalocène », qu'on devrait préférer à celui d'« anthropocène » pour au moins quatre raisons : il indiquerait clairement à quel type de rapport à la nature (sur le mode extractif) la situation actuelle est due, au lieu de noyer ce constat dans l'indistinction de considérations générales sur la destination technicienne de l'espèce humaine ; il permettrait une imputation mieux ciblée et historiquement plus précise des torts des différents agents impliqués (au XIX^e siècle, avant tout la Grande-Bretagne et l'Europe continentale, le XX^e assistant à la montée en flèche de l'impact de l'Amérique du Nord, et notamment des États-Unis, la fin du siècle dernier et le début du suivant attestant des effets à l'échelle mondiale du développement démographique, économique, social et militaire des nouvelles puissances émergentes comme la Chine ou l'Inde), plutôt que de renvoyer à une culpabilité anthropogénique collective ; il mettrait finalement en évidence la radicalité proprement révolutionnaire des changements à opérer dans l'ordre productif et politique (en finir avec le capitalisme et le néolibéralisme), dont un préalable théorique indispensable – comme on l'a suggéré précédemment – serait le refus de toute tentation dualiste pour penser les rapports entre humanité et nature. « Vaste programme », comme dirait l'autre...

Savoir vivre dangereusement dans la « société du risque »

Quant à l'idée de rétribution, elle a elle aussi pris une nouvelle forme, sécularisée, dans la mesure où ce que la catastrophe punirait, c'est non plus d'abord la faute morale ou le péché, mais l'imprudence, le manquement à ce que la terminologie juridique ou assurantielle dénomme les « obligations de sécurité ». Dans les sociétés modernes qui sont des « sociétés du risque », comme l'a montré le sociologue

³² Moore, J. W. (2017), « The Capitalocene, Part I: on the Nature and Origins of our Ecological Crisis ».

allemand Ulrich Beck³³, nous avons appris à vivre avec les incertitudes indissolublement liées aux formes diverses et variées de l'agir technologique qui, bien que maîtrisées et encadrées, recèlent toujours une promesse de danger et d'accident, d'autant plus grande que la technique utilisée est puissante. La contrepartie implicite de ce contrat technologico-social, c'est que la nature, le volume et la gravité des risques encourus soient discutés, connus et acceptés et que ceux et celles (État, institutions, industries, entreprises, utilisateurs) qui en sont les sources puissent aussi être tenus pour responsables des dégâts résultant d'un usage illégitime. On a bien là un renversement de l'optique temporelle de la catastrophe : classiquement, la catastrophe se subit ; avec la modernité, elle s'anticipe sur le mode de la précaution ou de la prévention. Mais il n'en reste pas moins que l'imputation demeure un mécanisme d'acceptation et de régulation de l'événement catastrophique : le bouc émissaire n'est plus le pécheur ; il est l'imprévoyant ou le négligent. Et, pour l'humanité à l'âge technologique, ce qui s'impose comme maxime éthique, c'est la formule bien connue de l'Oncle Ben dans *Spider Man* : « with great power comes great responsibility³⁴ ».

Finalement, on pourrait aussi avancer que si, aujourd'hui, on ne voit plus dans la catastrophe une manifestation de la puissance ombrageuse des divinités, il demeure pourtant qu'à défaut de théodicée, la situation contemporaine, dont on a vu qu'elle se caractérisait par un accroissement sans précédent du pouvoir d'action et de transformation de l'humanité, pouvait aussi bien donner lieu à une anthropodicée, à savoir une tentative d'explication de ce retournement somme toute paradoxale, qui a conduit l'entreprise émancipatrice et libératrice de la connaissance et de l'industrie, ce que l'on a appelé le « progrès » depuis les Lumières, qui faisait aller de pair avancement moral, développement intellectuel, essor technique et croissance économique, à devenir une menace à notre survie individuelle et collective. Nous serions alors pris dans ce que Günther Anders a appelé le « décalage prométhéen », à savoir l'impossibilité pour la conscience humaine moderne de saisir de manière adéquate

³³ Beck, U. (2008), *La société du risque*.

³⁴ Pour une synthèse multidisciplinaire sur les risques catastrophiques, voir Bostrom, N. et M. M. Cirkovic (éd.) (2011), *Global Catastrophic Risks*.

l'ensemble des conséquences concrètes de ses capacités technologiques³⁵. Le Prométhée moderne est bien déchaîné, au sens où son pouvoir va sans cesse croissant, sur le monde et sur lui-même, mais il est aussi aveugle qu'Edipe, la lucidité en moins. Dit plus sobrement, le vouloir humain est comme devenu incommensurable avec les capacités de réflexion de l'humanité. Les phénomènes de la modernité seraient devenus « supraliminaires », nous dit Anders³⁶, excédant le pouvoir même de notre imagination. À force de ne plus savoir ce que nous faisons, nous finirons bien par faire n'importe quoi, jusqu'à l'irréversible.

On n'arrête pas le progrès : quand le mieux devient l'ennemi du bien

Ce qui est aussi marquant dans cette anthropodécée inédite à laquelle a donné naissance le XX^e siècle, au travers de la menace nucléaire, et qu'a poursuivie le XXI^e siècle, avec la crise écologique, c'est qu'elle permet de remettre en cause, ou au moins de penser à une alternative, aux philosophies de l'histoire des Lumières et du XIX^e siècle qui, malgré leurs différences dans l'identification du moteur du mouvement historique, se l'imaginaient toutes, place faite aux retours en arrière temporaires ou aux développements dialectiques par l'épreuve du négatif, comme une évolution ascendante vers un mieux-être ou un mieux-vivre. Le temps des catastrophes dans lequel nous serions entrés appellerait donc aussi que nous abandonnions le cadre de la philosophie de l'histoire classique pour adopter une eschatologie d'un genre différent. Visionnaire, c'est un tel mouvement qu'avait préconisé Walter Benjamin, spectateur effondré de la catastrophe à venir, quelques semaines avant qu'il ne se suicide à la frontière franco-espagnole, en septembre 1940, pour échapper aux nazis. Dans la IX^e des thèses qui constituent le texte célèbre intitulé « Sur le concept d'histoire » (1940), Benjamin, s'inspirant de l'*Angelus Novus* de Paul Klee, appelait à un retournement spéculatif. Décrivant l'ange de l'histoire, il affirmait que :

³⁵ Anders, G. (2002), *L'obsolescence de l'homme*, vol. I, p. 294-301.

³⁶ Anders, G. (2010), *Et si je suis désespéré que voulez-vous que j'y fasse ?*, p. 71.

Penser dans la perspective du pire :
Prolégomènes à une philosophie des catastrophes

Son visage est tourné vers le passé. Là où nous apparaît une chaîne d'événements, il ne voit lui, qu'une seule et unique catastrophe, qui sans cesse amoncelle ruines sur ruines et les précipite à ses pieds. Il voudrait alors s'attarder, réveiller les morts et rassembler ce qui a été démembré. Mais du paradis souffle une tempête qui s'est prise dans ses ailes, si violemment que l'ange ne peut plus les refermer. Cette tempête le pousse irrésistiblement vers l'avenir auquel il tourne le dos, tandis que le monceau de ruines devant lui s'élève jusqu'au ciel. Cette tempête est ce que nous appelons le progrès³⁷.

Aveuglés par un schème de développement historique qui promet des lendemains qui chantent malgré les horreurs commises ici et maintenant (le fameux « travail du négatif » hégélien), qui place la félicité future au-delà du bonheur présent (*fiat justitia, pereat mundus*) et qui soutient que la fin justifie les moyens (le « pas de liberté pour les ennemis de la liberté » de Saint Just aboutissant à la Terreur ; l'émancipation des travailleurs et la fin de l'exploitation capitaliste valant bien l'élimination des possédants et la liquidation des tièdes), les philosophes de l'histoire ont justifié l'injustifiable. En poussant l'analyse benjaminienne à son terme, on saisit sans mal comment cette conception du progrès, terme dont on sait qu'il n'est pas équivalent à celui d'amélioration (une maladie ou un fléau peuvent progresser), et pour bien intentionnée qu'elle ait été, a pu aboutir au contraire de ce qu'elle visait : ainsi l'idée d'« un progrès de l'humanité elle-même (non simplement de ses aptitudes et de ses connaissances [...])³⁸ » a-t-elle pu se réaliser dans la volonté mortifère de transformer radicalement la nature humaine en un « homme nouveau » ; l'idée « d'un progrès illimité (correspondant au caractère indéfiniment perfectible de l'humanité [...])³⁹ » a pu faire croire que cette transformation ne devait connaître nulle limitation, qu'elle pouvait se poursuivre sans cesse, sans conscience du risque encouru ; et l'idée d'un progrès

³⁷ Benjamin, W. (1940), « Sur le concept d'histoire », p. 434.

³⁸ *Ibid.*, p. 438.

³⁹ *Ibid.*

« essentiellement irrésistible⁴⁰ » a pu convaincre que toute opposition à une telle entreprise était, en plus d'être futile, condamnable, puisque l'on ne peut pas être contre la réalisation historique de la vertu, faisant de l'éradication de tous ceux qui s'opposaient au mouvement de l'histoire une œuvre de salut public. Plus intéressant encore, Benjamin met en évidence les liens étroits entre cette conception du progrès, l'idée que les problèmes sociaux seront réglés par « le développement de la technique⁴¹ », et la croyance en la vertu nécessairement libératrice du travail. Comme Benjamin le souligne,

[cette] conception du travail, caractéristique d'un marxisme vulgaire, ne prend guère la peine de se demander en quoi les biens produits profitent aux travailleurs eux-mêmes, tant qu'ils ne peuvent en disposer. Elle n'envisage que les progrès de la maîtrise sur la nature, non les régressions de la société. [...] Tel qu'on le conçoit à présent, le travail vise à l'exploitation de la nature, exploitation que l'on oppose avec une naïve satisfaction à celle du prolétariat⁴².

Dans le schème du progrès, tout ferait système (l'exploitation de la nature permettant la consommation de masse qui elle-même provoque la satisfaction du prolétariat) et aboutirait, aussi bien que les totalitarismes, au temps des catastrophes que nous connaissons. Il y a comme une ironie à ce que la recherche du bonheur, la poursuite de la liberté, la volonté d'émancipation des contraintes sociales et naturelles finissent par aboutir à leurs exacts contraires : une existence malheureuse parce que vide, un conformisme de masse et la soumission aux déterminismes d'airain d'un marché implacable et d'une nature inflexible. La catastrophe de la modernité est bien alors une catastrophe, au sens que le terme avait dans le drame grec ancien, à savoir celui d'un retournement brusque et inattendu qui change radicalement l'issue de la pièce : au moment même où le récit de la modernité nous assénait que l'humanité avait atteint le pic de sa puissance et de son savoir, elle se trouve aussi la plus vulnérable et la moins avisée...

⁴⁰ Benjamin, W. (1940), « Sur le concept d'histoire ».

⁴¹ *Ibid.*, p. 435.

⁴² *Ibid.*, p. 436.

In a Mood for Loss : esthétiques du désastre

Métaphysique, ontologie, épistémologie, philosophie de l'histoire, la considération des catastrophes semble bien ratisser large dans le domaine philosophique ou, pour le dire plus pompeusement, si l'esprit philosophique est authentiquement synoptique, alors l'étude des catastrophes lui donne l'occasion de pleinement s'exercer. Cette dimension heuristique du discours catastrophiste apparaît de manière frappante quand on s'intéresse à la variété des états affectifs ou émotionnels qu'il peut provoquer, c'est-à-dire à l'esthétique de la catastrophe entendue au sens des différentes manières dont les catastrophes peuvent nous affecter. Hans Jonas, un des premiers penseurs à avoir pris la mesure des défis philosophiques que posait la crise écologique contemporaine, avait déjà joué, avant tout d'un point de vue métaphysique, ontologique et éthique, sur ce qu'il avait appelé, dans son *Principe responsabilité*⁴³, « l'heuristique de la peur », à savoir les différents effets cognitifs positifs que pouvait avoir la prise de conscience de la gravité et de l'imminence des catastrophes à venir, à commencer par l'effet de mobilisation que devait susciter un catastrophisme raisonné et argumenté. « Philosopher dans la perspective du pire⁴⁴ », pour reprendre l'expression de Luther qu'Hannah Arendt a popularisée dans le cadre de sa réflexion sur le totalitarisme, c'est à la fois prendre acte de l'incapacité de la pure raison à nous motiver à agir et le pari que des passions ou des émotions peuvent nous y contraindre ou nous y conduire. Ce double constat, c'était déjà celui d'un philosophe qu'on ne soupçonnera pas de verser dans l'irrationalisme, à savoir Hume : on se souvient ainsi que, pour ce dernier, « la raison est et doit être l'esclave des passions », parce que, soustraite à l'influence de celles-ci, « il n'est pas contraire à la raison de préférer la destruction du monde à une égratignure de mon petit doigt⁴⁵ ». Lorsqu'une sagesse légitimement inquiète se préoccupe des dangers plus ou moins imminents, une raison myope semble pouvoir rester insensible à ses avertissements.

⁴³ Jonas, H. (2008), *Le principe responsabilité*.

⁴⁴ Luther cité dans Arendt, H. (2002), *Les origines du totalitarisme*, p. 837.

⁴⁵ Hume D. (1991), *Traité de la nature humaine. Livre II*, p. 272.

Stimmung de fin de party/partie

Bien évidemment, on objectera et on a objecté que le catastrophisme était victime d'une contradiction essentielle : d'une part, en dépeignant une situation apocalyptique et irrémédiable, il désarme par avance toute volonté d'action et encourage la résignation ; d'autre part, si le catastrophisme nous enjoint à agir avant qu'il soit trop tard, c'est bien que la situation n'est pas aussi grave qu'il le prétend. Autrement dit, le catastrophisme est soit inefficace, soit mensonger. Et la peur, le ressort dont il dépend, est toujours mauvaise conseillère. À ces accusations, on peut répondre de plusieurs façons. D'une part, tout en reconnaissant que la *stimmung*, la tonalité affective propre au catastrophisme est souvent associée à des émotions négatives, ces émotions ne sont pas toutes paralysantes ou démotivantes. Certainement, l'« écoanxiété⁴⁶ » générée par la situation présente cause son lot d'inconfort psychologique et de troubles mentaux plus ou moins handicapants, mais le « chagrin écologique » (*ecological grief*) thématiqué par Cunsolo et Ellis, c'est-à-dire le « chagrin éprouvé à l'occasion de pertes écologiques effectives ou anticipées, y compris celles d'espèces, d'écosystèmes ou de paysages importants suite à des changements environnementaux brusques ou chroniques⁴⁷ », ou la solastalgie⁴⁸ identifiée par Albrecht, c'est-à-dire ce sentiment de détresse, se rapprochant de la nostalgie ou de la mélancolie, causé par le bouleversement de l'environnement immédiat d'une personne, ont certainement des dimensions positives, au sens où, en nous permettant de prendre acte de la douleur causée par une perte, ils nous permettent de nous concentrer sur la valeur de ce qui a été perdu et d'essayer de le préserver dans ce qui nous reste. Dans l'idée d'un « travail du deuil », il y a bien aussi l'idée que ce travail doit être productif.

⁴⁶ Albrecht, G. (2011), « Chronic Environmental Change : Emerging “Psychoterratic” syndromes ».

⁴⁷ Cunsolo, A. et N. Ellis (2018), « Ecological grief as a mental health response to climate change-related loss », p. 275.

⁴⁸ Albrecht, G. *et al.* (2007), « Solastalgia: The Distress Caused by Environmental Change ».

I Want You to Panic – le prophétisme comme attitude performative

Deuxième point important à souligner, pour les tenants d'une « heuristique de la peur », celle-ci a la vertu d'indiquer qu'il y a matière à être inquiet et de quoi il faut s'inquiéter. A partir du moment où le constat, scientifiquement établi, de la détérioration environnementale a été posé abstraitement, que l'urgence est avérée, il faut trouver un moyen d'en tirer des actions concrètes. Ce moyen, ce ressort, c'est toute la gamme des émotions liées à la peur. C'est d'ailleurs ce que revendiquait Anders :

On nous a traité de « semeurs de panique ». C'est bien ce que nous cherchons à être. C'est un honneur de porter ce titre. La tâche morale la plus importante aujourd'hui consiste à faire comprendre aux hommes qu'ils doivent s'inquiéter et qu'ils doivent ouvertement proclamer leur peur légitime. Mettre en garde contre la panique que nous semons est criminel. La plupart des gens ne sont pas en mesure de faire naître d'eux-mêmes cette peur qu'il est nécessaire d'avoir aujourd'hui. Nous devons par conséquent les aider⁴⁹.

De surcroît, il faut bien comprendre que cette stratégie cognitive, qui est le contraire du renoncement, est bien un mécanisme à double détente, certes paradoxal, mais bien caractéristique de la démarche prophétique. C'est ce que souligne Jonas contre les accusations de nihilisme qu'on lui avait adressées :

La prophétie de malheur est faite pour éviter qu'elle ne se réalise; et se gausser intérieurement d'éventuels sonneurs d'alarme en leur rappelant que le pire ne s'est pas réalisé serait le comble de l'injustice : il se peut que leur impair soit un mérite⁵⁰.

⁴⁹ Anders, G. (2010), *Et si je suis désespéré, que voulez-vous que j'y fasse ?*, p. 92.

⁵⁰ Jonas, H. (2013), *Le Principe responsabilité. Une éthique de la civilisation technologique*, p. 233.

Le spectacle de la catastrophe : purgation cathartique et sentiment du sublime

Le dernier aspect de l'esthétique de la catastrophe sur lequel il vaut la peine d'insister est lié à sa dimension productive, au sens où le spectacle, réel ou fictif, de la catastrophe produit toute une gamme de sentiments, d'affections et de pensées. Ainsi la littérature et le cinéma dit d'anticipation ou de science-fiction ont-ils pu servir, avant que des perspectives spéculatives plus « abouties » émergent, de laboratoire aux conceptions de ce qui pourrait arriver en cas de catastrophe (ainsi en va-t-il du genre du « film catastrophe »). Mais l'art le plus classique avait déjà joué sur les ressources intellectuelles et émotionnelles propres à la représentation ou à la figuration de la catastrophe : pour Aristote, la catastrophe, dans le cadre de la tragédie, était un élément clef de la *catharsis*, du processus de purgation des passions du spectateur par le spectacle du châtement du coupable, indissolublement punition et avertissement du prix qu'il faudra payer pour toute *hubris*. De la même manière, la peinture classique et romantique européenne, au travers de sa représentation de paysages naturels monumentaux ou d'événements catastrophiques, visait à faire jaillir dans le spectateur le sentiment du sublime, à savoir la prise de conscience de la fragilité de l'humain devant l'immensité de la puissance des forces naturelles (par exemple, dans les toiles de Carl Gustav Carus ou de Caspar David Friedrich), qu'elles soient ou non messagères du courroux divin (chez John Martin, par exemple). Plus près de nous, les couchers de soleil de Turner sur la Tamise, avec leurs couleurs si particulières, sont un rappel qu'une catastrophe, même lointaine, en l'occurrence l'éruption du Mont Tambora, en 1816, dans le Pacifique, peut avoir des conséquences au plus près. Dans *Le Cri*, le célèbre tableau de Munch, icône de l'angoisse contemporaine, les teintes d'arrière-fond ont aussi été rapprochées des dégagements gazeux dans l'atmosphère résultant de l'éruption du Krakatoa en 1883 : l'éco-anxiété ne daterait donc pas d'hier. Dans un registre assez différent, mais qui témoigne de la palette de sentiment que peut évoquer la catastrophe, la toile célèbre du peintre japonais Hokusai, la *Grande vague de Kanagawa* (1830/1831), met en scène de manière tout à fait suggestive les différentes perspectives qu'on peut avoir d'un événement catastrophique en fonction de sa position :

terrifiante si on est pêcheur dans sa barque; sublime ou impressionnante si on observe de loin en mer le spectacle; indifférent, parce que tout cela n'est que passage, si on est le Mont Fuji et que l'on « pense comme une montagne », comme le suggérait déjà Aldo Leopold⁵¹. La catastrophe donne donc à penser et cette pensée peut s'appuyer sur toutes sortes d'expériences esthétiques ou émotionnelles qui l'enrichissent.

En finir avec la fin ? « Fin du monde » ou « Fin d'un monde »

Pour finir notre panorama des questions que suscite une réflexion philosophique sur les catastrophes, et plus particulièrement sur la catastrophe que nous serions en train de vivre, peut-être est-il opportun d'en finir avec l'idée même d'une fin. En effet, même dans l'éventualité d'une apocalypse nucléaire globale, il faut bien réaliser que ce que nous appelons la « fin du monde », c'est avant tout « la fin de l'humanité » et qu'une bonne partie du reste de la nature persistera après notre éradication ou reprendra ses droits sur le globe. La « fin du monde » est donc avant tout la « fin d'un monde », le monde humain, dont la disparition ne changera pas grand-chose, ontologiquement, à la composition de l'univers, si ce n'est à sa variété. Métaphysiquement, si vous êtes idéaliste, la disparition de l'humanité a un tout autre poids, mais peut-être ne faut-il pas trop s'en inquiéter dans la mesure où les prévisions les plus assurées nous disent qu'en cas de désastre nucléaire (destruction rapide) ou d'effondrement écologique (destruction lente), une fraction plus ou moins nombreuse de l'humanité devrait pouvoir survivre à cette catastrophe et donner naissance à un monde nouveau⁵².

⁵¹ Leopold, A. (2019), *L'Éthique de la Terre. Penser comme une montagne*.

⁵² Pour une perspective de type analytique sur ces questions, et notamment à ce que l'on appelle le Doomsday argument, on pourra se rapporter à Leslie, J. A. (2002), *The End of the World: the Science and Ethics of Human Extinction*.

Vivre ou Survivre : Quelle éthique pour les mauvais jours ?

Ici, vont bien évidemment se poser des questions de nature éthique : pendant la catastrophe et immédiatement après, puisqu'on se trouvera dans une situation de crise où l'objectif, prévisible, sera d'assurer la survie de l'humanité dans un environnement où les ressources seront drastiquement limitées, selon quels critères devront être opérées les décisions collectives et individuelles ? Plus fondamentalement encore, si c'est seulement de survie que l'on parle, n'y a-t-il pas une question existentielle à se poser, à savoir celle de la valeur d'une vie vécue dans des conditions inhumaines ? Le suicide serait-il alors une option légitime ? Après la catastrophe, serait-on capable de tirer les leçons de l'expérience qui nous a conduits au bord du gouffre et si oui, quelles en seraient les conséquences éthiques et, plus largement, politiques ? Que pourrait être le monde d'après la catastrophe ?

C'est sans doute dans les travaux de Tim Mulgan que l'on trouve l'analyse la plus fine des conséquences que ne peut manquer d'avoir la perspective de vivre dans un « monde en ruines » sur la réflexion éthique⁵³. En effet, cette situation ne va pas simplement modifier la façon dont vont s'appliquer les règles morales, mais bien quelles règles morales seront fondées à s'appliquer, équité et moralité prenant une nouvelle signification dans ce contexte inédit. Dans ces nouvelles « circonstances de la justice », soutient Mulgan, le principe d'universalité sera compromis parce que les ressources seront insuffisantes pour satisfaire aux besoins élémentaires de tous ; les changements climatiques et les dommages environnementaux qui en résulteront rendront la vie précaire, ce qui induira une imprévisibilité plus ou moins radicale dans la planification des actions ; la fin de l'amélioration graduelle et continue de la situation intergénérationnelle ruinera la possibilité de comparaison qui est à la racine des raisonnements portant sur les obligations que nous avons à l'endroit des êtres humains à venir ; le mode de vie « affluent » qui est le nôtre étant rendu impossible, l'éventail des choix et des possibilités éthiques s'en trouvera drastiquement réduit. Par là même, trois

⁵³ Mulgan, T. (2015), « Utilitarianism for a Broken World » ; Mulgan, T. (2011), *Ethics for a Broken World*.

problèmes cruciaux émergent avec une importance redoublée : celui de la nécessaire redéfinition, à la baisse, des conditions essentielles d'une vie bonne ; celui d'un conflit ouvert et patent entre les générations présentes et futures ; et celui des décisions tragiques à prendre qui s'imposeront à nous. Dans les conditions du « monde en ruines », affirme Mulgan, le libertarianisme à la Nozick ne pourra plus valoir parce que sa théorie de l'appropriation légitime ne pourra plus s'appliquer ; le contractualisme à la Scanlon perd son ressort théorique parce que les termes dans lesquels il se formule – une négociation entre des individus rationnels qui interagissent pour leurs bénéfices mutuels – désavantage *ab initio* les générations à venir ; l'utilitarisme de l'acte s'en sortirait mieux, parce qu'il vise à maximiser le bien-être global de façon impartiale et universalisable, mais ses aspects les plus choquants (le sacrifice envisageable des personnes âgées, des malades, des improductifs, etc.) et sa perspective individualiste le rendent peu attrayant ; il conviendrait donc, conclut Mulgan, d'opter pour un utilitarisme de la règle, où ces dernières seraient consignées dans un code moral idéal, obtenu par équilibre réflexif et cherchant à concilier bien commun et intérêts particuliers, mais en se fondant, pour évaluer la légitimité des règles et des actions qui en découlent, sur une conception de la vie bonne (ou des « seuils lexicaux » définis pour évaluer les différentes composantes des différents types d'existence) drastiquement transformée, et possiblement mutilée par rapport à nos attentes et intuitions actuelles. Au final, ce que garantirait ce code, ce ne serait plus une vie valable ou digne d'être vécue, mais bien plutôt une chance équitable de survivre dans un monde où les droits ne seraient plus inviolables, où la gestion commune et le rationnement des ressources s'imposeraient aux individus, où les procédures de loterie ou de tirage au sort se multiplieraient pour l'attribution des biens et services, et où la prise de décision démocratique, l'autonomie de la société civile et le libre marché n'iraient plus de soi. Ce serait là le prix à payer pour un avenir qui, à défaut d'être radieux, aurait au moins le mérite d'être possible. Comme le dit dans une formule tout à la fois saisissante et effrayante Pierre-Henri Castel, « le Bien du futur aura des griffes et des crocs⁵⁴ ».

⁵⁴ Voir l'entretien accordé à la revue *Critique* : Castel, P.-H. (2019), « Le Bien qui vient aura des griffes et des crocs » ; et Castel, P.-H. (2018), *Le Mal qui*

Philosopher dans la perspective du pire : une nouvelle source du tedium vitae métaphysique ?

À celles et ceux qui voudraient se lancer dans de tels questionnements, on serait tenté d'adresser la mise en garde célèbre de l'*Enfer* de Dante : «Lasciate ogne speranza, voi ch'intrate». Destructions, extinctions, souffrances, maladies, mort : le spectacle qui nous est effectivement offert par le discours catastrophiste est peu réjouissant, et peut-être serait-il charitable de prévenir contre les effets déprimants qu'il peut avoir, même sur des esprits forts. À cela, on pourrait opposer qu'il existe bien, dans la tradition philosophique, comme un penchant nécrophilique qui, au contraire, sied parfaitement à une réflexion sur les catastrophes et la fin des fins. On le sait, dans le *Phédon*, Platon s'emploie à défendre la thèse provoquante selon laquelle «tous ceux qui s'appliquent à la philosophie et s'y appliquent droitement ne s'occupent de rien d'autre que de mourir et d'être morts», assimilant l'acte de philosopher à celui de «s'exercer à la mort⁵⁵». Cette conception est évidemment liée à une métaphysique dualiste (l'âme, immatérielle, est incorruptible alors que le corps, matériel, est périssable) et à une épistémologie intellectualiste (la connaissance vraie consiste en la saisie directe par l'âme des formes intelligible, la connaissance sensible, corporelle, nous induisant quant à elle en erreur) qu'on n'est pas obligé de partager. Mais plus profondément, quand on parle de catastrophe, on parle bien sûr de victimes, mais aussi de survivants ; on parle bien sûr de fatalité, mais aussi de précaution ou de prévention ; on parle de lois et de mécanismes abstraits, mais aussi de souffrances concrètes et incarnées. La philosophie est donc bien plutôt une méditation sur la vie précaire et vulnérable, qui consiste à «s'exercer à vivre» en essayant de trouver les moyens de survivre – c'est-à-dire de vivre après en les dépassant – aux catastrophes ou d'en atténuer les effets.

On pourrait aussi souligner que la considération des catastrophes viserait un effet moral, celui de la soumission au destin et de la prise de conscience du caractère éphémère de la vie, dont le sage pourrait s'armer pour atteindre vertu et impassibilité, ce que les stoïciens

vient. *Essai bâtif sur la fin des temps.*

⁵⁵ Platon (1991), *Phédon*, 64a, p. 212 et 81a, p. 244.

appelaient l'ataraxie. C'est bien la manière dont Marc-Aurèle, dans les *Pensées*, envisage les choses : « Considère [...] combien de villes, pour ainsi dire, sont mortes toutes entières : Hélice [submergée par un raz-de-marée], Pompéi, Herculanium [détruites par l'éruption du Vésuve en 79 apr. J.-C.], et d'autres innombrables ! [...] En un mot, toujours considérer les choses humaines comme éphémères et sans valeur : hier, un peu de glaire; demain, momie ou cendre. En conséquence, passer cet infime moment de la durée conformément à la nature, finir avec sérénité, comme une olive qui, parvenue à maturité, tomberait en bénissant la terre qui l'a portée, et en rendant grâces à l'arbre qui l'a produite⁵⁶ ».

À une telle perspective, on objecterait volontiers que la comparaison filée par Marc-Aurèle entre le cours de la vie (et sa nécessaire fin) et le processus naturel de la maturation trouve dans la catastrophe une objection forte, à savoir celle d'un processus naturel (la catastrophe) qui interrompt un autre ensemble de processus naturels (la vie de tous ceux qui y succombent). On nous répondra peut-être que, d'un certain point de vue – celui des Dieux ou de la raison – les morts causées par la catastrophe obéissent à une logique ; mais on pourra aussi légitimement suggérer que le plan de la raison eut pu tout aussi bien être réalisé sans catastrophes. Et on pourrait en conclure que le fait même que les hommes, une fois sortis de la stupeur et de l'effroi dans lesquels la catastrophe les plongent, cherchent à s'en préserver pour l'avenir, atteste bien que la considération philosophique des catastrophes est moins une préparation à la mort qu'une préparation à la vie, comme le soutenait Spinoza, parce que, conformément à la dynamique du *conatus*, « un homme libre ne pense à autre chose moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation non de la mort mais de la vie⁵⁷ », en particulier une méditation sur les moyens de rendre sa vie plus vivable. Au final, donc, nulle pulsion de mort, bien au contraire, dans la philosophie des catastrophes.

Reste que, doctrinalement, la thématique de la catastrophe semble aussi nous orienter, à moins que d'être un providentialiste leibnizien convaincu ou un Dr Pangloss qui s'ignore, vers une position

⁵⁶ Marc-Aurèle, *Pensées pour moi-même*, IV, XLVIII, p. 68-69.

⁵⁷ Spinoza (1964), *Éthique*, IV, LXVII.

philosophique pessimiste : en effet, le *Petit Robert*, quand il définit le catastrophisme comme « attitude qui consiste à prévoir, à envisager le pire » – ce que nous avons généralisé avec la formule luthérienne « philosopher dans la perspective du pire » – lui associe comme synonyme le terme de « pessimisme », à savoir la doctrine philosophique qui veut que, dans le monde, le mal l'emporte sur le bien, la souffrance sur le plaisir. Si c'était vraiment le cas, alors notre enquête perdrait de son intérêt, parce qu'elle trouverait réduites d'emblée les perspectives philosophiques qu'on pourrait tirer de l'étude des catastrophes, puisqu'au final, « tout irait pour le pire dans le plus mauvais des mondes ». On pourrait même se demander si le fait de s'intéresser aux catastrophes n'est pas un symptôme de notre décadence philosophique, de notre déclin intellectuel. Ce ne serait pas une étude objective du monde (et des catastrophes qui y apparaissent) qui nous convaincrerait de la vérité du pessimisme, mais bien notre pessimisme, non pas simplement compris comme une doctrine mais bien comme un tempérament philosophique, qui nous pousserait à voir dans le monde, à l'instar de Benjamin, un champ de ruines qui s'amoncellent.

Philosopher à coups de catastrophes : le pessimisme de la force

Or, il y a bien un philosophe qui s'est intéressé au « rapport entre santé et philosophie⁵⁸ ». Ce philosophe, c'est bien sûr Nietzsche. Dans le cadre de sa physiologie philosophique, on le sait, Nietzsche soutient que « pourvu que l'on soit une personne, on a nécessairement la philosophie de sa propre personne⁵⁹ ». La philosophie est donc le symptôme du corps qui philosophe :

Toute philosophie qui assigne à la paix une place plus élevée qu'à la guerre, toute éthique qui développe une notion négative du bonheur, toute métaphysique et toute physique qui prétendent connaître un final, un état définitif quelconque, toute aspiration de prédominance esthétique ou religieuse, à un à-côté, à un au-delà, à un en-dehors, à

⁵⁸ Nietzsche, F. (1982), *Le Gai savoir*, p. 22.

⁵⁹ *Ibid.*

Penser dans la perspective du pire :
Prolégomènes à une philosophie des catastrophes

un au-dessus-de, autorisent à se demander si la maladie n'était pas ce qui inspirait le philosophe⁶⁰.

Mais si c'est vraiment le cas, si l'attrait pour la catastrophe n'est pas le signe, chez le philosophe, « de ses malaises, de ses épuisements, de ses appauvrissements, de son pressentiment de la fin, de sa volonté d'en finir⁶¹ », de quoi est-il le signe ? Peut-être de la « grande santé », du « pessimisme de la force » que Nietzsche avait déjà entrevu dans sa *Naissance de la tragédie*. Réglant au passage ses comptes avec ses anciens maîtres Schopenhauer et Wagner, Nietzsche distingue la mystification doloriste du romantisme de l'authentique sentiment tragique de la vie :

Tout art, toute philosophie peuvent être considérés comme moyens à la fois salutaires et auxiliaires au service de la vie en croissance, en lutte : ils présupposent toujours des souffrances, des êtres qui souffrent. Mais il est deux catégories d'êtres souffrants, ceux qui souffrent de la *surabondance de vie*, qui désirent un art dionysiaque et qui ont également une vision et une compréhension tragiques de la vie – et ceux qui souffrent de *l'appauvrissement de la vie*, qui cherchent dans l'art et la connaissance le repos, le silence, la mer étale, la délivrance de soi, ou au contraire l'ivresse, la crispation, la stupéfaction, le délire⁶².

À cette aune, être capable de regarder en face les catastrophes, ce serait donc faire preuve de vitalité philosophique ; certes, destruction et souffrance, il y aura, mais ce ne sera pas nécessairement le fin mot de l'histoire, parce que « le mal, l'absurde et la hideur semblent pour ainsi dire permis, en vertu d'un excédent de forces régénératrices et fécondantes, capables de transformer n'importe quel désert en un pays fertile⁶³ ». Et même si Nietzsche est bien conscient que « le désir de destruction, de changement, de devenir » peut-être la manifestation du « ressentiment », de « la haine de celui qui est malvenu, dépourvu,

⁶⁰ Nietzsche, F. (1982), *Le Gai savoir*, p. 23.

⁶¹ *Ibid.*, p. 24.

⁶² *Ibid.*, p. 277-278.

⁶³ *Ibid.*, p. 278.

mal partagé, qui détruit, qui doit détruire, parce que l'état existant, voire toute existence, toute forme d'être même le scandalisent et l'irritent⁶⁴ », il y voit bien plutôt « l'expression de la force surabondante grosse d'avenir ». Il y aurait donc possiblement, comme il y a un « pessimisme de la force », un « optimisme de la catastrophe. Bien évidemment, une telle posture, malgré son caractère vivifiant, n'est pas sans reproche, notamment quant à sa propension, mi morbide mi grandiloquente, à encourager ce qu'Anders appelait la « solennisation de la catastrophe ». Ses artisans sont de deux types :

alors que les uns se contentent de transformer indirectement l'horreur en quelque chose de majestueux et par là même de positif, les autres vont jusqu'à parler sans détour de la positivité de l'horreur et à flatter ainsi la lâcheté. Ils aiment tous sans exception signifier que, plus les menaces deviennent grandes, plus grande est la certitude qu'elles procureront le « salut ». Finalement, il est déjà devenu quasiment impossible de lire un éditorial approuvant l'armement nucléaire dans un journal « sérieux » de langue allemande sans qu'y fasse son apparition le fatal vers extrait de Patmos, l'hymne d'Hölderlin : « Mais aux lieux du péril croît aussi ce qui sauve ». On devrait interdire la citation de ces paroles. Imagine-t-on les Américains réconfortant les habitants d'Hiroshima la veille du jour où ils ont attaqué leur ville à l'aide de cette citation d'Hölderlin ? Imagine-t-on que les nazis aient pu inscrire ce vers au-dessus du portail d'Auschwitz⁶⁵ ?

On gardera donc en tête cet avertissement, qui nous fera nous défier de tout discours catastrophiste qui verse soit en une apologie de la fin du monde comme apothéose rédemptrice des fautes humaines, soit dans le lieu commun qu'il y a une fin à tout.

Et pour illustrer la positivité d'un tel « optimisme de la catastrophe », qu'on nous permette de conclure sur une anecdote biographique tout à fait éclairante. En effet, par une coïncidence intrigante, Nietzsche a, comme James, été aux premières loges d'un

⁶⁴ Nietzsche, F. (1982), *Le Gai savoir*, p. 279.

⁶⁵ Anders, G. (2006), *La Menace nucléaire*, p. 193.

tremblement de terre lorsqu'il était en villégiature à Nice pendant l'hiver 1887. Ce séisme du 23 février, qui a eu lieu 6 heures après la fin du Carnaval et qui a causé près de 1000 morts, Nietzsche, comme James à San Francisco, y a vu une opportunité philosophique. Ainsi écrit-il à son correspondant Reinhart von Seydlitz le lendemain la ronde qu'il a menée dans la ville dévastée, « comme gaillard », « afin de voir où la peur était la plus grande⁶⁶ ».

Il y a eu encore de nouveaux et plus rarement expérimentés moyens de rendre l'existence excitante. Nous vivons en effet la très intéressante expectative de nous *effondrer* – grâce à un tremblement de terre amical qui n'a pas fait hurler que les chiens alentours⁶⁷.

On n'ignore pas que Nietzsche est mort fou, mais peut-être pourrions-nous aussi rendre notre existence plus excitante en considérant « la très intéressante expectative que nous vivons de nous *effondrer* ». Il n'y a pas que de malsaines curiosités.

Bibliographie

- Albrecht, G. (2011), « Chronic Environmental Change : Emerging “Psychoterratic” syndromes », dans Weissbecker, I. (éd.), *Climate Change and Human Being. Global Challenges and Opportunities*, New York, Springer, p. 43-56.
- Albrecht, G. *et al.* (2007), « Solastalgia: The Distress Caused by Environmental Change », *Australasian Psychiatry*, vol. 15, n° 1, suppl. I, p. S95-S98.
- Anders, G. (2002), *L'obsolescence de l'homme*, trad. par C. David, Paris, Éd. de l'Encyclopédie des nuisances – Ivrea, vol. 1, 360 p.
- Anders G. (2006), *La menace nucléaire*, trad. par C. David, Paris, Éditions du Rocher, 323 p.
- Anders, G. (2007), *Le temps de la fin*, préface de F. L'Yvonnet, Paris, Éditions de l'Herne, 118 p.

⁶⁶ Nietzsche, F. (1802), « lettre à Reinhart von Seydlitz, 24 février 1802 », p. 38.

⁶⁷ *Ibid.*

- Anders, G. (2010), *Et si je suis désespéré que voulez-vous que j'y fasse ?*, trad. par C. David, Paris, Allia, 95 p.
- Arendt, H. (2002), *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, trad. de l'anglais par J.-L. Bourget *et al.*, révisé par M.-I. Brudny-de Launay *et al.* ; édition publiée sous la direction de P. Bouretz, Paris, Gallimard, 1624 p.
- Beck, U. (2008), *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, trad. par L. Bernardi, Paris, Flammarion, 528 p.
- Benjamin, W. (1940), « Sur le concept d'histoire », dans Benjamin, W. (2000), *Œuvres*, III, trad. par M. de Gandillac, R. Rochlitz et P. Rusch, Paris, Gallimard, p. 427-443.
- Berkeley, G. (1991), *Principes de la connaissance humaine*, trad. par D. Berlioz, Paris, Flammarion, 192 p.
- Bonneuil, C. et J.-B. Fressoz (2013), *L'événement anthropocène*, Paris, Seuil, 320 p.
- Bostrom, N. et M. M. Cirkovic (éd.) (2011), *Global Catastrophic Risks*, Oxford, Oxford University Press, 576 p.
- Castel P.-H. (2018), *Le mal qui vient. Essai hâtif sur la fin des temps*, Paris, Cerf, 126 p.
- Castel, P.-H. (2019), « Le Bien qui vient aura des griffes et des crocs », *Critique*, n° 860-861, p. 182-190.
- Charbonnier, P. (2015), *La fin du grand partage. Nature et société, de Durkheim à Descola*, Paris, CNRS éditions, 314 p.
- Chaunu, P. (1981), *Histoire et décadence*, Paris, Perrin, 368 p.
- Cunsolo, A. et N. Ellis (2018), « Ecological grief as a mental health response to climate change-related loss », *Nature Climate Change*, vol. 8, n° 4, p. 275-281.
- Crutzen, P. J. et E. F. Stoermer (2000), « The "Anthropocene" », *Global Change Newsletter*, 2000, n° 41, p. 17-18.
- de Martino, E. (2016), *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, texte établi, traduit et annoté sous la direction de G. Charuty, D. Fabre et M. Massenzio, Paris, Éditions de l'ÉHESS, 479 p.
- Diamond, J. (2006), *Effondrement. Comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie*, trad. par A. Botz et J.-L. Fidel, Paris, Gallimard, 880 p.
- Duflos, C. (1996), *La finalité dans la nature, de Descartes à Kant*, Paris, PUF, 130 p.

- Dupuy, J.-P. (2004), *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Paris, Seuil, 224 p.
- Dupuy, J.-P. (2005), *Petite métaphysique des tsunamis*, Paris, Seuil, 110 p.
- Freund, J. (1984), *La décadence. Histoire sociologique et philosophique d'une catégorie de l'expérience humaine*, Paris, Sirey, VI-408 p.
- Hamilton, C. (2017), *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene*, Cambridge & Malden, MA, Polity, 200 p.
- Haraway, D. J. (2016), *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Durham, Duke University Press, 312 p.
- Hume D. (1991), *Traité de la nature humaine. Livre II*, trad. par J.-P. Cléro, Paris, Flammarion, 351 p.
- James, W. (1906), « On Some Mental Effects of the Earthquake », dans James, W. (1983), *Essays in Psychology*, edited by F. H. Burkhardt, F. Bowers, and I. K. Skrupskelis ; introduction by William R. Woodward, Cambridge, MA and London, Harvard University Press, 1983, p. 331-338.
- Johnson, N. et J. Mueller (2002), « Updating the Accounts : Global Mortality of the 1918-1920 "Spanish" Influenza Pandemic », *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 13, n° 1, p. 105-115.
- Jonas, H. (2008), *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. par J. Greisch, Paris, Flammarion, 470 p.
- Kaufmann, F. (2006), « Holocauste ou Shoah? Génocide ou Hourbane? Quels mots pour dire Auschwitz? Histoire et enjeux des choix et des rejets des mots désignant la Shoah », *Mémorial de la Shoah*, n° 184, p. 337-408.
- Kant (1794), *La Fin de toutes choses*, dans Kant (1994), *Théorie et pratique; D'un prétendu droit de mentir par humanité ; La Fin de toutes choses et autres textes*, introduction, trad., notes, bibliographie et chronologie par F. Proust, Paris, Flammarion, p. 105-123.
- Lear, J. (2006), *Radical Hope. Ethics in the Face of Cultural Devastation*, Cambridge, Harvard University Press, 208 p.
- Leopold, A. (2019), *L'éthique de la Terre. Penser comme une montagne*, trad. par A. Oudoul, Paris, Payot, 144 p.
- Leslie, J. A. (2002), *The End of the World: the Science and Ethics of Human Extinction*, new edition, London, Routledge, 2002, 328 p.

- Marc-Aurèle (1992), *Pensées pour moi-même*, suivies du *Manuel d'Épictète*, trad., présentation et notes par M. Meunier, Paris, Flammarion, 224 p.
- Mercier-Faivre, A. M. et C. Thomas (dir.) (2008), *L'invention de la catastrophe au XVIII^e siècle: du bâtiment divin au désastre naturel*, postface de J.-P. Dupuy, Genève, Droz, 543 p.
- Mulgan, T. (2011), *Ethics for a Broken World. Imagining Philosophy after Catastrophe*, Montreal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 256 p.
- Mulgan, T. (2015), « Utilitarianism for a Broken World », *Utilitas*, vol. 27, n° 1, p. 92-114.
- Moore, J. W. (2017), « The Capitalocene, Part I: on the Nature and Origins of our Ecological Crisis », *The Journal of Peasants Studies*, vol. 44, n° 3, p. 594-607.
- Nasa (2020), « NASA Animates World Path of Smoke and Aerosols from Australian Fires », <https://www.nasa.gov/feature/goddard/2020/nasa-animates-world-path-of-smoke-and-aerosols-from-australian-fires/> consulté le 09/02/2020.
- Neiman, S. (2002), *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, with a New Preface, Princeton & London: Princeton University Press, 408 p.
- Nietzsche, F. (1802), « lettre à Reinhart von Seydlitz, 24 février 1802 », dans Nietzsche, F. (2011), *Dernières lettres. Hiver 1887-Hiver 1889. De la Volonté de Puissance à l'Antichrist*, trad., présentation et notes par Y. Souladié, Paris, Manucius, 268 p.
- Nietzsche, F. (1982), *Le gai savoir*, édition Colli-Montinari, trad. par P. Klossowski, Paris, Gallimard, 384 p.
- Organisation Mondiale de la Santé (2020), « Déclaration du Directeur général de l'OMS relative à la réunion du Comité d'urgence du RSI sur le nouveau coronavirus (2019-nCoV) », [https://www.who.int/fr/dg/speeches/detail/who-director-general-s-statement-on-ihf-emergency-committee-on-novel-coronavirus-\(2019-ncov\)/](https://www.who.int/fr/dg/speeches/detail/who-director-general-s-statement-on-ihf-emergency-committee-on-novel-coronavirus-(2019-ncov)) consulté le 09/02/2020.
- Platon (1991), *Phédon*, trad. et présentation par M. Dixsaut, Paris, Flammarion, 448 p.

- Puech, M. (2009), « Les catastrophes lentes », *Le Portique*, n° 22, <http://journals.openedition.org/leportique/2003/> consulté le 16/02/2020.
- Rey, O. (2014), *Une questions de taille*, Paris, Stock, 288 p.
- Riot-Sarcey, M. (dir.) (2018), *De la Catastrophe. L'Homme en question du Déluge à Fukushima*, Paris, Éditions du détour, 304 p.
- Rosner, D. (éd.) (2018), *Catastrophe and Philosophy*, Lanham, MD, Rowan & Littlefield, 370 p.
- Rousseau, J.-J. (1756), « Lettre à Monsieur de Voltaire », dans Rousseau, J.-J. (1974), *Lettres philosophiques*, présentées par H. Gouhier, Paris, Vrin, p. 35-53.
- Sedley, D. N. (1998), *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 256 p.
- Servigne, P. et R. Stevens (2015), *Comment tout peut s'effondrer. Petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*, Paris, Seuil, 304 p.
- Servigne, P. et al. (2018), *Une autre fin du monde est possible. Vivre l'effondrement (et ne pas seulement y survivre)*, préface de Dominique Bourg, postface de Cyril Dion, Paris, Seuil, 336 p.
- Spengler, O. (1948), *Le déclin de l'Occident. Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle*, 3^e édition, trad. par M. Tazerout, Paris, Gallimard, 2 vol., 411 et 467 p.
- Spinoza (1964), *Éthique*, trad. par C. Appuhn, Paris, Flammarion, 382 p.
- Thomet, L. (2020), « Le nouveau coronavirus devient plus meurtrier que le SRAS », *La Presse*, <https://www.lapresse.ca/international/asia-et-oceanie/202002/08/01-5260103-le-nouveau-coronavirus-devient-plus-meurtrier-que-le-sras.php/> consulté le 09/02/2020.
- Vargesson, N. (2015), « Thalidomide-Induced Teratogenesis: History and Mechanisms », *Birth defects research. Part C, Embryo today : reviews*, vol. 105, n° 2, p. 140-156.
- Wittgenstein, L. (1984), *Remarques mêlées*, texte édité par G. H. von Wright, trad. par G. Granel, Bramepan, TER, 114 p.
- Walter, F. (2008), *Catastrophes. Une histoire culturelle – XVI^e-XXI^e siècle*, Paris, Seuil, 384 p.