

L'équipe de la revue Ithaque tient à remercier les professeur(e)s et doctorant(e)s qui ont accepté de former de manière anonyme son comité de lecture pour le numéro courant.

Nous remercions aussi nos partenaires :

- **L'Association des étudiants de philosophie de l'Université de Montréal (ADÉPUM)**
- **Le Département de philosophie de l'Université de Montréal**
- **La Société de philosophie du Québec (SPQ)**



Revue Ithaque

www.revueithaque.org

Département de philosophie

revue.ithaque@gmail.com

Université de Montréal

ISSN 1703-1001

C.P. 6128, succursale Centre-ville

Montréal, Québec, H3C 3J7

Dépôt légal – Bibliothèque et Archives nationales du Québec (2020)

Dépôt légal – Bibliothèque et Archives Canada (2020)

Ithaque est une revue semestrielle publiée par la Société philosophique Ithaque, sous licence Creative Commons : Attribution – Pas d'utilisation commerciale – Partage à l'identique.



Imprimé par Le Caïus du livre inc. (Montréal).

Ithaque

Revue de philosophie de l'Université de Montréal

Direction

Rémi Tison

Marie Laplante-Anfossi

Comité de rédaction

Xavier Boileau

Nara Lopez-Contreras

Nicolas Comtois

Olivier Morin

Vincent Darveau-Saint-Pierre

Erika Olivaux

Morgane Delorme

Andreas Farina-Schroll

Marie Laplante-Anfossi

Alexandra Laroque

Patrice Lavergne

Trésorerie

Xavier Boileau

Webmestre

Erika Olivaux

Mise en page

Arthur Lacomme

Correction

Nicolas Comtois

Marie Laplante-Anfossi

Alexandra Larocque

Patrice Lavergne

Nara Lopez-Contreras

Rémi Tison

Table des matières

Recherches et réflexions

- 1 La première préface à l'*Histoire de la folie* : entre confrontation et conception de la culture
Simon Trempe
- 25 Éros, amour et sexualité : la *paiderastía* dans *le Banquet* de Platon
Pascal-Olivier Dumas-Dubreuil
- 49 De l'Universalisme au Monisme
Guillaume Bucchioni

Dossier : Penser les catastrophes : philosophie(s) de crise

- 81 Présentation du Dossier
Vincent Guillin
- 85 Penser dans la perspective du pire : prolégomènes à une philosophie des catastrophes
Vincent Guillin
- 127 En quoi devrait consister une « philosophie des catastrophes » ? La vie et le monde du sujet humain face à l'événement catastrophique
Florian Choquet
- 155 De l'anthropocène au Chthulucène : comment se sortir de la crise écologique ?
Sari Lemable
- 181 L'esthétique de la catastrophe : un véhicule anthropocentrique
Alexandre Brault

La première préface à l'*Histoire de la folie* : entre confrontation et conception de la culture

Simon Trempe*

Résumé

La première préface à l'Histoire de la folie est un texte riche qui propose une conception originale de la culture : celle-ci se définirait non par ce qu'elle affirme, mais par ce qu'elle rejette. Or, s'il existe une littérature secondaire qui en fait mention, la préface n'est presque jamais traitée pour elle-même. Nous pensons pourtant qu'en plus d'offrir une conception de la culture, elle permet de penser l'œuvre et la folie à travers une certaine confrontation, à savoir celle entre la dialectique et le tragique. C'est en suivant cette confrontation, voulue par Foucault, que nous dégagerons les points forts de la préface. On se demandera, enfin, si Foucault, dans ce texte, dispose des moyens pour mener la véritable confrontation des « dialectiques de l'histoire » ou si, comme le pensait Derrida, il ne s'agit que d'une contestation de l'ordre rationnel.

Introduction

La première préface à l'*Histoire de la folie*¹ est un texte encore peu discuté. Frédéric Gros, un de ceux qui ont le mieux commenté

* L'auteur est étudiant au doctorat en philosophie (Université Laval).

¹ Foucault, M. (2016), *Histoire de la folie à l'âge classique* [1972], 663 p. Dans cet article, nous utiliserons l'édition de 1972. Quant à la préface de la première édition (1961), nous la citerons depuis le premier tome des *Dits et écrits* où elle est conservée.

l'Histoire de la folie, en dit peu de choses, sinon qu'elle conférerait à l'étude de Foucault « la dimension d'un drame métaphysique² ».

Si par ailleurs il faut parler de cette préface comme étant la *première préface*, c'est que celle-ci se réfère à la première édition de *l'Histoire de la folie*³, celle de 1961. À la réédition de l'ouvrage, en 1972, Foucault en effectue la suppression, la remplace par une seconde préface, laquelle, tenant sur deux pages et demie, ne retient rien du précédent contenu.

La cause de cette suppression tient vraisemblablement au débat qui a opposé Foucault à Derrida – débat déclenché par le texte de ce dernier, « Cogito et histoire de la folie », qu'on trouve dans *L'écriture et la différence*⁴. La critique de Derrida a ceci d'intéressant qu'elle prend comme point déterminant de *l'Histoire de la folie* l'interprétation de Descartes faite par Foucault, et ce, même si celle-ci n'occupe que quelques pages de l'ouvrage⁵. Foucault y soutient que Descartes, dans un passage des *Méditations métaphysiques*, aurait exclu la possibilité, pour le sujet pensant, d'être fou : « moi qui pense, résume Foucault, je ne peux être fou⁶ ». En concentrant sa critique sur ce point, Derrida vient à remettre en question la condition de possibilité de l'entreprise de *l'Histoire de la folie* : faire, comme le voulait Foucault, une archéologie du silence de la folie ou faire une critique de la raison, mais à l'intérieur de la raison. C'est un problème, on le verra, qu'on ne pourra escamoter. Or, Derrida, dans sa critique, s'appuie abondamment sur la préface de 1961, ce qui a pu rendre ce texte embarrassant pour Foucault⁷.

Mais le fait demeure : cette préface reste encore insuffisamment commentée, et la littérature secondaire qui en fait mention demeure

² Gros, F. (1997), *Foucault et la folie*, p. 29.

³ Le titre était alors : *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. Foucault n'en gardera que le sous-titre.

⁴ Derrida, J. (1967), *L'écriture et la différence*, p. 51-97.

⁵ Il s'agit des pages 67-70.

⁶ Foucault, M. (2016), *Histoire de la folie*, p. 68.

⁷ À la réédition de son ouvrage, en 1972, Foucault publie aussi une réponse à Derrida, « Mon corps, mon papier, ce feu », qu'on peut trouver dans les *Dits et écrits*, tome II, p. 583-603. Sur la question précise de la suppression de la préface, on se référera à l'article de Mattiussi, L. (2007), « Michel Foucault et le déni de préface », *La relecture de l'œuvre par ses écrivains mêmes : Se relire contre l'oubli ?*, p. 169-181.

trop près de la polémique Foucault-Derrida⁸, ou alors la lie trop rapidement au thème d'une expérience du langage où se jouerait le rapport de la littérature et de la folie⁹.

De manière générale, on peut dire que la préface n'est pas traitée pour elle-même¹⁰. Pris de façon indépendante pourtant, ce texte présente une conception de la culture des plus intéressantes : la culture ne se définirait pas d'abord par ce qu'elle affirme, mais par ce qu'elle rejette.

Nous souhaitons donc rendre compte de cette conception de la culture. Notre thèse est celle-ci : la préface permet d'envisager la culture comme processus de rejet et d'oubli de ce qui excède ses limites. On verra que Foucault mobilise plusieurs oppositions : l'œuvre et l'absence d'œuvre, la raison et la folie, la dialectique et le tragique, etc. Nous pensons que ces oppositions s'organisent d'après un enjeu central qu'il nous faudra dégager. De façon générale, c'est en suivant la préface elle-même, mais aussi en la plaçant à quelques reprises devant l'*Histoire de la folie*, que sa richesse sera susceptible de se faire jour.

1. L'enjeu central de la préface

Au premier regard, il s'agit d'un texte composite : on y rencontre des impressions de structuralisme, d'hégélianisme et même d'heideggerianisme. Ce texte dense, lyrique, visiblement travaillé, possède quelque chose de baroque. Aussi, quelques notions employées par Foucault semblent faire écho à des influences externes : le « geste de coupure » ou de « partage » effectué par la culture rappelle comment chez Bataille la société homogène trouve sa

⁸ Sur le débat Foucault-Derrida, on consultera le texte de Margot, J. (1984), « La lecture foucauldienne de Descartes : ses présupposés et ses implications », *Philosophiques*, vol. 11, n° 1, p. 3-39.

⁹ Gros, F. (1997), *Foucault et la folie*, p. 5-6, 86. Quant au concept d'« expérience », sa genèse, ses modifications au cours des premiers écrits de Foucault, voir le livre de Favreau, J.-F. (2012), *Vertige de l'écriture*, p. 27-69.

¹⁰ Parmi les rares articles qui s'attardent strictement au contenu de la préface, on retiendra celui de Montagne, W. (2004), « Foucault et la problématique des origines », p. 63-87.

raison d'être en excluant hors d'elle les éléments hétérogènes¹¹ ; « l'absence d'œuvre » rappelle des thèmes qui parcourent l'article de Blanchot, « La folie par excellence¹² ». Mais il ne s'agit pas, il ne s'agit jamais de disséquer un texte selon les influences que nous lui prêtons, et cela même si nous nous trouvons *en droit* de le faire.

Dans sa préface, toutefois, Foucault revendique lui-même des influences : Dumézil et Nietzsche. Mais alors qu'il remercie Dumézil « sans qui ce travail [*l'Histoire de la folie*] n'aurait pas été entrepris¹³ », il fait carrément de *l'Histoire de la folie* une contribution à la recherche nietzschéenne : « L'étude qu'on va lire ne serait que la première, et la plus facile sans doute, de cette longue enquête, qui sous le soleil de la grande recherche nietzschéenne, voudrait *confronter* les dialectiques de l'histoire aux structures immobiles du tragique¹⁴ » [Nous soulignons]. Dans *l'Histoire de la folie*, pourtant, des « dialectiques de l'histoire » et des « structures immobiles du tragique », il n'en est à peu près pas question. Ce n'est que la préface de 1961 qui en fait part. Préface aussi belle qu'obscur dans laquelle, tout compte fait, se joue peut-être bien « un drame métaphysique ».

L'intérêt de cette préface était-il alors, pour Foucault, de contextualiser sa vaste étude autour d'une opposition métaphysique, soit celle de la dialectique et du tragique, fournissant par le fait même l'articulation générale par laquelle allait se comprendre, pour lui, l'histoire de la culture occidentale ? Nous pensons que la *confrontation*, voulue par Foucault, entre la dialectique et le tragique, constitue l'enjeu central à partir duquel se comprend la préface. Quant à la question de l'influence de Nietzsche sur *l'Histoire de la folie*, qui déborde l'économie de notre propos, disons seulement qu'elle semble trouver son motif dans *La Naissance de la tragédie* : Foucault paraît avoir vu dans ce livre une manière de questionner la culture en s'intéressant aux éléments qui, l'excédant, se trouvent exclus de son histoire.

La question qui se pose à nous est celle-ci : pourquoi Foucault oppose-t-il les dialectiques de l'histoire aux structures immobiles du

¹¹ Bataille, G. (1989), « La structure psychologique du fascisme », p. 137-160.

¹² Ce texte, originellement paru dans la revue *Critique* en 1951, figure comme préface au livre de Jaspers, K. (1953), *Strindberg et Van Gogh*, 244 p.

¹³ Foucault, M. (1994), « Préface », *Dits et écrits*, p. 167.

¹⁴ *Ibid.*, p. 162.

tragique ? qu'est-ce que recouvrent les termes de cette opposition ? On ne saura élucider cette opposition qu'en partant de la dialectique telle qu'est présentée dans la préface : c'est elle, on le verra, qui non seulement s'oppose au tragique, mais, en quelque sorte, rend compte de l'actualité de la culture. Dans un premier temps, nous exposerons ce que Foucault nomme le « devenir horizontal¹⁵ » de la culture, sa dialectique, ainsi que sa mise en œuvre dans l'histoire. Dans un second temps, nous tenterons de descendre vers son fond refoulé, « région incommode¹⁶ » comme la nomme Foucault, où s'abouchent, en une « verticalité constante¹⁷ », ce qu'est la culture à ce qu'elle n'est pas.

2. La dialectique de la culture

D'emblée, il faut souligner qu'à l'époque de l'*Histoire de la folie*, Foucault conçoit le développement historique de la culture occidentale selon un mouvement dialectique. Par exemple, dans l'*Histoire de la folie*, lorsque Foucault traite du conflit entre la raison et la folie qui agite la société européenne de la Renaissance, il décrit comment la raison en vient à vaincre la folie selon un processus dialectique : d'abord altérité, la folie se voit progressivement neutralisée par une conscience critique qui en fait une altération de la raison, c'est-à-dire un « moment » de la raison où celle-ci se ressaisit à travers la négation de son autre. Au terme du conflit, il n'y a plus *duel* entre les deux contraires, mais une raison forte d'avoir assimilé et intériorisé en elle (« accueillie et plantée en elle¹⁸ », dira Foucault) son autre. Plus de duel, plus de dualisme, mais seulement, désormais, une folie relative à la raison, négation de la raison, simple « dé-raison ».

Cette victoire de la raison sur la folie, observons-le, est avant tout celle d'un *moment*, d'un *labeur*, d'un *travail*, d'un *ressaisissement de soi*, bref il s'agit d'une victoire de part en part dialectique : « La folie, écrit Foucault, est un dur moment, mais essentiel, dans le labeur de la raison ; à travers elle, et même dans ses apparentes victoires, la raison

¹⁵ Foucault, M. (1994), « Préface », *Dits et écrits*, p. 161.

¹⁶ *Ibid.*, p. 159.

¹⁷ *Ibid.*, p. 161.

¹⁸ Foucault, M. (2016), *Histoire de la folie*, p. 51.

se manifeste et triomphe¹⁹ ». Le labeur ou le travail de la raison est celui « qui conduit la pensée rationnelle jusqu'à l'analyse de la folie comme maladie mentale²⁰ ». La folie n'était qu'un « dur moment » dans le développement de la raison, travail du négatif par lequel elle s'affine et progresse. Viendra dans l'histoire un autre moment, un « moment supérieur », qui déterminera la folie comme maladie mentale – signe pour la dialectique d'un progrès certain.

Suivant Foucault et la préface de 1961, c'est la raison qui est d'essence dialectique. Et ce dernier semble curieusement s'accorder avec la pensée dialectique, quand au début de sa préface, il met comme premier, comme « originaire », un élément négatif, à savoir, ici, une *césure* : « Est originaire la césure qui établit la distance entre raison et non-raison ; quant à la prise que la raison exerce sur la non-raison pour lui arracher sa vérité de folie, de faute ou de maladie, elle en dérive, et de loin²¹ ». Autrement dit, c'est la raison qui, étant originairement dans la distance de la non-raison, n'étant que sous cet horizon négatif, se distingue et s'affirme par la négation de son autre – la non-raison – et ses visages de folie, de faute et de maladie. Il s'ensuit dans cette situation que la raison ne peut se poser que par contradiction, soit de manière négative et dialectique : la raison se distingue de tout ce qu'elle n'est pas (la non-raison).

Autre remarque, Foucault dit bien que ce geste ou cette prise par laquelle la raison tente de maîtriser la non-raison, *dérive* de la césure originaire. C'est à partir de la césure, en effet, que la raison va quitter l'état indifférencié, n'existant qu'au moment où, à sa limite, surgit la non-raison. Bref, la raison est dès le début condamnée à se déterminer à n'être pas la non-raison. Double négatif qu'elle nie comme n'étant pas elle, mais sans lequel elle ne peut exister.

Ces considérations, bien qu'un peu abstraites, sont d'importance pour saisir le propos d'ensemble de la préface. Car non seulement Foucault fait jouer à la raison un rôle central dans le développement téléologique de la culture européenne, mais en attribue aussi la conception négative à l'entièreté de la culture : celle-ci, comme la raison, ne peut se poser qu'en s'opposant à ce qu'elle n'est pas.

¹⁹ Foucault, M. (2016), *Histoire de la folie*, p. 55.

²⁰ *Ibid.*, p. 48.

²¹ Foucault, M. (1994), « Préface », *Dits et écrits*, p. 159.

Toutefois, si Foucault admet le développement dialectique de la culture et de l'histoire, s'il admet la réalité de son ordre, c'est d'abord pour la confronter – confrontation qui paraît au premier abord prendre place à l'intérieur de cet ordre²². Il existe, pensons-nous, au moins deux façons de confronter la pensée dialectique : la première, qu'on trouve par exemple chez Deleuze, consiste à mener l'opposition, non pas dialectique, mais à la dialectique elle-même, cela par exemple en substituant au travail du négatif une affirmation plus profonde²³ ; la seconde, qu'on trouve par exemple chez Bataille, consiste à subvertir le travail du négatif en dégageant un reste qui jamais ne s'épuise ni ne se résout, « négation sans emploi » qui à la fois parachève et ruine l'édifice dialectique²⁴.

Quant à Foucault, on peut dire que son entreprise appartient à la seconde stratégie : la raison, au terme de son cheminement, ne parviendrait pas à une totale transparence avec elle-même, le contenu de la culture n'atteindrait pas une pleine et parfaite positivité, du moins pas sans ce que Foucault appelle une *absence d'œuvre*. L'absence

²² Derrida, dans son texte sur l'*Histoire de la folie*, a très bien souligné cette condition « intérieure » de ce qu'il juge être, non une confrontation, laquelle suppose une face à face, une légitimité des deux parties, mais une simple contestation, voire une vaine agitation qui s'agit à l'intérieur de l'ordre qu'elle entend troubler. Contestation de l'ordre à l'intérieur de l'ordre, de la raison à l'intérieur de la raison, dont Derrida note au passage l'aspect hégélien : « la révolution contre la raison ne peut se faire qu'en elle, selon une dimension hegelienne à laquelle, pour ma part, j'ai été très sensible, dans le livre de Foucault, malgré l'absence de référence très nourrie à Hegel ». *L'écriture et la différence*, p. 67. Nous reviendrons plus loin sur cette question à savoir si, dans la préface, Foucault dispose des moyens pour mener une véritable confrontation ou si, dans le cas contraire, il ne s'agit que d'une contestation, « moment » de l'ordre en place.

²³ Nous pensons à certains passages du *Nietzsche et la philosophie*, en particulier : p. 12-15, 86-90, 297-303.

²⁴ La « négation sans emploi », terme qu'a usé Bataille pour décrire sa propre vie, se laisse comprendre, d'une part, comme élément de la dépense improductive (cf. *La notion de dépense* qu'on trouve dans *La part maudite*, p. 23-46), d'autre part, comme ce qui, dans la perspective d'une fin de l'histoire, n'a plus rien à faire au sens strict. Autrement dit, n'ayant plus projet à réaliser, la négativité, c'est-à-dire l'activité, devient sans emploi, pure perte qui s'éprouve sous le mode du gaspillage.

comme reste de ce qui a été rejeté, objectivité, puis assimilé par la culture : cette dernière porterait en elle l'absence de ses rejets, l'absence de ce qu'elle a tranché comme n'étant pas elle.

Concrètement dans l'*Histoire de la folie*, on voit correspondre à l'impureté métaphysique de la raison et de la culture celle de personnes ayant le statut de réprouvé : à la fin du Moyen Âge, on rejette aux confins de la communauté humaine les lépreux. Quelques siècles plus tard, et de la même façon qu'avec le ladre, on exclut « pauvres, vagabonds, correctionnaires et "têtes aliénées" »²⁵. Au XVII^e siècle, il se produit ce que Foucault nomme « le grand renfermement »²⁶. On procède alors à l'internement de tous les marginaux, c'est-à-dire, pour la perception de l'époque, tous ceux qui sont dans l'impossibilité de travailler.

Ce changement, dans l'ordre de l'exclusion, témoigne de l'opération par laquelle la dialectique s'y prend pour capturer et maîtriser son autre : d'abord, rejet à l'*extérieur* de la communauté, dans « ces étendus [qui] appartiendront à l'inhumain »²⁷ ; ensuite, renfermement à l'*intérieur* de la société, domestication et assimilation de l'élément exclu. Qu'on exclut les impuretés en les rejetant dans un extérieur ou qu'on les exclut en tentant de les assimiler, il s'agit toujours pour la culture et la raison de se purifier de leur autre.

Suivant ces considérations, la forme de domination propre à la dialectique s'exprimerait dans ce mouvement d'exclusion par lequel elle nie, puis rapporte la chose niée à l'aune d'elle-même. On n'élimine jamais mieux une différence qu'en en faisant une différenciation de soi, c'est-à-dire en la rapportant à l'avantage d'une identité. Ce que Foucault dénie à la culture ainsi dialectisée, c'est le rêve de posséder un contenu tout à fait positif, une identité entièrement une et première, qui ne serait pas constituée par le rejet de ce qu'elle exclut.

La préface de Foucault dépasse donc le seul cas de la folie et son exclusion par la raison. En effet, la folie, dans la préface, ne constitue qu'un *partage* parmi d'autres effectués par la culture occidentale.

²⁵ Foucault, M. (2016), *Histoire de la folie*, p. 19.

²⁶ « Le grand renfermement » correspond au chapitre II de l'*Histoire de la folie*, et désigne l'opération politico-économique, d'abord en France puis ailleurs en Europe, de l'internement de la partie oisive de la population.

²⁷ *Ibid.*, p. 15.

L'*Histoire de la folie* est ainsi l'histoire du partage de la folie, et comme dit Foucault : « Il faudra aussi raconter d'autres partages²⁸ ». Au total, ce dernier en identifie cinq : partage du tragique, de l'Orient, du rêve, du désir et, enfin, de la folie.

Ces différents partages sont, aux yeux de Foucault, ce qui précisément permet à la culture de se délimiter. Toutefois, la préface, et c'est l'un de ses points forts, nous invite à penser la culture, non pas comme étant « déjà là », « déjà formée », « déjà constituée », mais comme existant et existant seulement dans la distance de ce qu'elle a exclu, partagé, rejeté. « Elle fait, comme l'écrit Foucault, le partage qui lui donne le visage de sa positivité²⁹ », mais sans que cette positivité soit première. Celle-ci est bien plutôt seconde – obtenue et constituée par le geste de partage : « Est constitutif, affirme Foucault, le geste qui partage la folie, et non la science qui s'établit, ce partage une fois fait, dans le calme revenu³⁰ ».

Or, ce sont ce que ce dernier nomme « les dialectiques de l'histoire » qui effectuent et accomplissent les partages ; ce sont elles qui par leurs procédures négatives assurent l'intégrité de la culture dans son devenir historique ; elles encore qui cicatrisent et réparent les plaies ouvertes par les partages, et qui, « dans le calme revenu », n'en voient plus le stigmate si ce n'est à travers la signification étouffée qu'une perception dédaigne et rejette :

[...] la perception que l'homme occidental a de son temps et de son espace, écrit Foucault, laisse apparaître une structure de refus, à partir de laquelle on dénonce une parole comme n'étant pas langage, un geste comme n'étant pas œuvre, une figure comme n'ayant pas droit à prendre place dans l'histoire³¹.

Suivant Foucault, les dialectiques répondraient d'une structure de refus garantissant le rejet de ce qui est indigne d'être accueilli dans le devenir historique de la culture. Mais cette structure est aussi ce qui

²⁸ Foucault, M. (1994), « Préface », *Dits et écrits*, p. 162.

²⁹ *Ibid.*, p. 161.

³⁰ *Ibid.*, p. 159.

³¹ *Ibid.*, p. 163.

fonde, fait plus subtil, la *réciprocité* entre ce qui est gardé et ce qui est rejeté, entre la raison et la non-raison, entre le sens et le non-sens :

Cette structure est constitutive de ce qui est sens et non-sens, ou plutôt de cette réciprocité par laquelle ils sont liés l'un à l'autre ; elle seule peut rendre compte de ce fait général qu'il ne peut y avoir dans notre culture de raison sans folie³².

Cette idée d'une structure de refus paraît s'opposer en premier lieu au développement de l'histoire compris comme progrès, soit cette « belle rectitude³³ » qui chemine analytiquement de la folie jusqu'à la maladie mentale. En effet, contre l'idée toute dialectique d'une positivité tirée d'une négativité, d'après laquelle la culture, une fois ses durs moments passés, se retrouverait avec elle-même, Foucault oppose la violence de ce qui a été rejeté du sillon de l'histoire, mais qui, selon la réciprocité structurale, doit perdurer à ses côtés sous une image négative : la *non-raison*, le *non-sens* étant d'une certaine manière nécessaire à la raison, au sens. On y reviendra plus loin.

Il ne faut pas croire que s'arrête ici la confrontation foucaldienne des dialectiques de l'histoire. Là où nous sommes, il n'est guère plus question que d'une contestation s'agitant dans ce qu'il convient d'appeler la *dimension horizontale* de la culture, à savoir son « devenir horizontal », son devenir historique qui suit, dans l'oubli de ses blessures, la ligne inexorable du progrès dialectique. Attaquer la dialectique avec les armes de la dialectique, cela revient à poursuivre et même à renforcer la dialectique. Plutôt, Foucault dégage une autre dimension de la culture, une dimension autrement profonde que la dimension horizontale, à savoir : la verticalité de la culture.

Nous avons vu, plus haut, que ce n'était ni la raison ni la non-raison qui étaient premières, mais la césure qui établissait la division nécessaire à leur distinction réciproque. De façon similaire, quand la culture rejette des éléments qu'elle juge indignes de son histoire, il faut observer que ni elle ni son histoire ne sont premières. La culture procède à l'exclusion de ce qu'elle n'est pas, sans pouvoir rendre compte de son geste de refus. De même, la raison est vouée à se

³² Foucault, M. (1994), « Préface », *Dits et écrits*.

³³ Foucault, M. (2016), *Histoire de la folie*, p. 48.

déterminer à n'être pas la non-raison sans pouvoir rendre compte de cette négativité.

Dernière chose avant de passer à la dimension verticale de la culture. Si nous revenons un instant sur les partages identifiés par Foucault, il est intéressant de noter que ceux-ci ont tous en commun d'être disqualifiés depuis la raison : c'est sa part irrationnelle que tente de purifier la culture en exécutant les partages, c'est-à-dire en neutralisant des éléments qui franchissent les limites de son ordre. De fait, le choix des différents partages n'est pas laissé au hasard, mais répond bien de l'opposition initiale entre la raison et la non-raison. Mais qu'est-ce qui est de la raison et qu'est-ce qui n'en est pas ? On verra que la question de la limite est au cœur de la verticalité de la culture ; c'est elle qui peut éclairer la scission entre la raison et la non-raison, entre la culture et ce qu'elle ne peut rencontrer que sous le mode de l'absence.

3. Les limites et l'absence d'œuvre

Jusqu'ici, c'est depuis la dimension horizontale que nous avons abordé la culture, ses partages, sa négativité. Or, si l'on aborde celle-ci dans sa verticalité, on observera une espèce de renversement où ce qui est premier cesse d'être regardé depuis ce qui est second. Verticalité désigne d'abord pour Foucault « une région [...] où il serait question plutôt des limites que de l'identité d'une culture³⁴ ». C'est en ce sens que la verticalité oblige à un renversement dans l'ordre d'appréciation : non plus la culture envisagée selon son identité, positivité toujours seconde, mais d'après ses limites.

Les limites ne sont pas à l'extérieur de la culture, elles en sont l'Extérieur :

On pourrait faire une histoire des *limites*, avance Foucault, – de ces gestes obscurs, nécessairement oubliés dès qu'accomplis, par lesquels une culture rejette quelque chose qui sera pour elle l'Extérieur ; et tout au long de son histoire, ce vide creusé, cet espace blanc par lequel elle s'isole la désigne tout autant que ses valeurs.

³⁴ Foucault, M. (1994), « Préface », *Dits et écrits*, p. 161.

Que l'espace blanc et les valeurs désignent « tout autant » la culture, cela n'empêche pas qu'il y ait antériorité de l'un sur l'autre :

Car, poursuit Foucault, ses valeurs, elle les reçoit, et les maintient dans la continuité de l'histoire ; mais en cette région dont nous voulons parler, elle exerce ses choix essentiels, elle fait le partage qui lui donne le visage de sa positivité ; là se trouve l'épaisseur originaire où elle se forme³⁵.

Dans ce passage clé de la préface, au moins deux choses sont à souligner. Première chose : les limites, « ces gestes obscurs, nécessairement oubliés dès qu'accomplis », ont beaucoup à voir avec les partages au moyen desquels se circonscrit la culture ; davantage, c'est d'après la notion de limite que se comprend l'effectivité d'un partage. Tout partage vaut en effet comme limite, c'est-à-dire espace blanc, vide creusé entre la culture et ce qu'elle n'est pas. Certes, les dialectiques prennent en charge les différents partages qu'elles résolvent dans la continuité de l'histoire, mais chaque partage possède une dimension verticale, puisqu'il est, dans son acte initial, geste obscur, limite à partir de laquelle peuvent exister un Intérieur et un Extérieur. La verticalité désigne le lieu où la culture, dans la limite qui lui laisse une latitude essentielle, a rapport avec ce qu'elle n'est pas.

Deuxième chose : il y a, avant tout partage (tragique, Orient, rêve, désir, folie), ce partage premier par lequel prend forme la culture elle-même. La culture, c'est-à-dire, au regard de la préface, l'unité d'un devenir historique : le premier partage est ce qui rend possible la distance dans laquelle peuvent s'instituer quelque chose comme une culture, une histoire, une œuvre. Ce partage premier, que Foucault conçoit sous la forme d'une « décision primitive³⁶ », est celui entre la raison et la folie, ou comme il le dit avec force, entre la raison et *l'absence d'œuvre* : « Qu'est-ce donc que la folie, écrit-il, dans sa forme la plus générale, mais la plus concrète, pour qui récuse d'entrée de jeu toutes les prises sur elle du savoir ? Rien d'autre, sans doute, que *l'absence d'œuvre*³⁷ ». Mais n'est-ce pas contradictoire de parler d'un

³⁵ Foucault, M. (1994), « Préface », *Dits et écrits*.

³⁶ *Ibid.*, p. 163.

³⁷ *Ibid.*, p. 162.

partage premier ou d'une « décision primitive » à propos de la raison et de la folie alors que, comme nous l'avons vu, le partage entre la raison et la folie a lieu à la Renaissance ?

Il se ressent, tout au long de la préface, une tension entre l'horizontalité et la verticalité de la culture, entre l'histoire, l'historicité de la raison, et l'immobilité d'une structure de refus.

Mais à supposer qu'on lise attentivement la préface, on remarquera que Foucault distingue deux partages de la folie : un partage premier qui met primitivement en relation la raison et la folie ; et un partage second qui rejoue le premier à l'époque de la Renaissance et dont l'*Histoire de la folie* est l'étude historique. Le partage premier s'ouvre dans « la décision qui lie et sépare à la fois raison et folie », alors que le second, le partage historique de la folie, « en est, comme dit Foucault, la reprise, le redoublement, l'organisation dans l'unité serrée du présent³⁸ ». Plus encore, la distinction de ces deux partages concerne la façon dont Foucault conçoit la naissance de l'histoire : si le partage second prend place dans le devenir historique de la culture, le partage premier, lui, se présente comme la coupure à partir de laquelle il peut y avoir de l'histoire.

C'est l'œuvre et l'absence d'œuvre ainsi que le « geste de décision³⁹ » s'y rapportant qui permettent de saisir l'articulation générale de la préface. L'absence d'œuvre, nous dit Foucault, est la folie. Mais il s'agit de la folie envisagée à la limite extrême de la raison qui la détermine comme une non-raison. Quant à l'œuvre, elle est la culture en son degré zéro comme en son degré dernier, soit, pour Foucault, langage articulé, « langage de l'histoire⁴⁰ ». Dans sa formulation initiale, la culture suppose un langage significatif qui se perpétue selon un temps historique. Et c'est d'après cette considération que Foucault pose comme originaire la césure à partir de laquelle advient la raison : celle-ci éclot dès le premier discours, la première syntaxe, la première phrase : début d'une histoire possible. S'il faut donc dire que l'œuvre est raison et que l'absence d'œuvre est folie, c'est d'abord en raison du fait langagier.

³⁸ Foucault, M. (1994), « Préface », *Dits et écrits*, p. 163.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

L'absence d'œuvre est décrite par Foucault comme un « grand espace de murmures », un « espace, vide et peuplé en même temps, de tous ces mots sans langage qui font entendre à qui prête l'oreille un bruit sourd d'en dessous de l'histoire », « racine calcinée du sens⁴¹ ». On ne se demandera donc pas ce que *signifie* l'absence d'œuvre, puisqu'elle se laisse appréhender comme *absence de sens*. Cette absence de sens ne doit pas être entendue comme l'absence de tout sens, mais comme un excès du sens entraînant une absence de sens⁴². Il s'agit d'un sens sans limites, un sens fou, déséquilibré, sans mesure, permutant sans arrêt, sans direction, ne laissant se fixer aucune signification. Il faut s'imaginer un flux infini qui se compose en même temps qu'il se décompose : espace à la fois vide et peuplé, dit Foucault.

C'est le geste de décision qui permet à ce dernier de penser l'avènement d'un langage, d'une œuvre, d'une histoire. Il y a une violence originaire qui se fait *geste* (le mot revient une dizaine de fois dans la préface) ; geste comme violence d'un ordre en train de se faire ; et inversement, violence que présuppose, dans sa composition, toute unité. L'affirmation la plus générale de la préface est peut-être que tout contenu positif, tout ordre effectif, suppose une violence qui lui est antérieure et fondatrice : c'est de l'absence d'œuvre, ce flux brisé du sens, que le geste de décision va extraire un langage ordonné : « geste de décision qui détache du bruit de fond et de sa monotonie continue un langage significatif qui se transmet et s'achève dans le temps⁴³ ». L'absence d'œuvre, écrit encore Foucault, est « pure origine, puisque c'est d'elle que va naître, conquérant peu à peu sur tant de confusion les formes de sa syntaxe et la consistance de son vocabulaire, le langage de l'histoire⁴⁴ ».

⁴¹ *Ibid.* Dans un texte de 1964 où il revient sur le concept d'absence d'œuvre, Foucault en parle comme d'une « réserve de sens », « une matrice du langage qui, au sens strict, ne dit rien. » « La folie, l'absence d'œuvre », *Dits et écrits*, p. 418.

⁴² Ce point, essentiel pour la compréhension de la préface, a été relevé par Souloumiac J. (2004), « La norme dans l'*Histoire de la folie* : La Déraillement et l'excès de l'Histoire », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, vol. 6, p. 42.

⁴³ Foucault, M. (1994), « Préface », *Dits et écrits*, p. 163.

⁴⁴ *Ibid.*

Le geste de décision commande ainsi l'arrachement par lequel l'œuvre se « détache » de l'absence d'œuvre et ce faisant, s'en sépare. Or cette séparation est fatale, sans retour ; le langage de l'histoire se soulève de quelque chose qui, à mesure que sa syntaxe prend forme, s'obscurcira entièrement. L'absence d'œuvre n'est donc pas la pure entité virtuelle à partir de laquelle s'actualiserait un langage ordonné, puisqu'elle doit son statut et sa compréhension immédiate à la raison et au langage historique. C'est en effet depuis la culture, depuis l'arrachement et la séparation, qu'il y a absence d'œuvre – contenu spectral qui hante la culture de sa non-présence. Mais l'absence d'œuvre est-elle alors seulement ce qui vaut comme absence *pour* la culture, *pour* la raison, et dont la valeur, en dernière instance, serait acquise à une perception qui la nie comme telle ?

Parmi les difficultés théoriques auxquelles fait face la préface, figure celle du regard rétrospectif. Or cette difficulté est parfaitement remarquée par Foucault :

Il faudrait donc tendre l'oreille, se pencher vers ce marmonnement du monde, tâcher d'apercevoir tant d'images qui n'ont jamais été poésie [...] Mais sans doute est-ce là tâche doublement impossible : puisqu'elle nous mettrait en demeure de reconstituer la poussière de ces douleurs concrètes, de ces paroles insensées que rien n'amarre au temps ; et puisque surtout ces douleurs et paroles n'existent et ne sont données à elles-mêmes et aux autres que dans le geste du partage qui déjà les dénonce et les maîtrise. C'est seulement dans l'acte de la séparation et à partir de lui qu'on peut les penser comme poussière non encore séparée. La perception qui cherche à les saisir à l'état sauvage appartient nécessairement à un monde qui les a déjà capturées⁴⁵.

Cette dernière phrase, admirablement dite, devrait être rappelée sans cesse, en particulier aux entreprises de réappropriation chargées de nous délivrer de notre aliénation, de notre nostalgie, de notre oubli. Certes, quelque chose a été perdu, et il y a, comme dit Foucault,

⁴⁵ Foucault, M. (1994), « Préface », *Dits et écrits*, p. 164.

« une inaccessible pureté primitive⁴⁶ ». Mais, suivant la préface, cette perte est à penser comme constitutive du champ perceptif et de l'histoire dans laquelle nous nous situons. Ce qui a été initialement perdu forme la perte par laquelle l'œuvre de la culture reçoit sa valeur profonde – perte qui reste en creux de toute sa réalité positive.

Suivant qu'on pense cette perte comme étrangère ou comme constitutive de l'œuvre, on regardera l'absence d'œuvre d'après deux points de vue différents :

1) Le point de vue de l'*identité* de la culture, correspondant à sa dimension horizontale : l'œuvre se détache de l'absence d'œuvre comme une forme d'un fond informe. Mais ce faisant, elle doit traîner ce fond avec elle. Et c'est d'après cette conception (forme/fond) que se comprendrait la relation entre les deux parties. Foucault dira par exemple que « l'histoire n'est possible que sur fond d'une absence d'histoire⁴⁷ ». Mais cette manière de poser les choses, imaginant une forme se distinguant d'un fond, définit le point de vue de la culture déjà formée, déjà historicisée, déjà victorieuse.

2) Le point de vue des *limites* de la culture, correspondant à sa dimension verticale : le geste de décision détache l'œuvre de l'absence d'œuvre, c'est-à-dire fonde l'œuvre sur quelque chose qu'elle ne saisira plus que sous le mode de l'absence, de la disparition, de la perte. Ainsi, quand l'œuvre de la culture s'arrache de l'absence d'œuvre, elle n'est pas séparée de quelque chose qu'elle tiendrait à distance. Bien plutôt, elle est façonnée par la distance de la limite qui la lie à cette absence, à cette perte.

Que la culture, sur le chemin de sa continuité historique, tente de dialectiser ses traumas en moments négatifs, sa verticalité nous indique qu'elle s'est d'abord formée dans la limite. De la limite, il faut dire qu'elle est l'entaille qui ouvre et borne l'espace de la culture ; elle est ce à partir de quoi la culture existe, mise en relation d'un Intérieur et d'un Extérieur, d'une œuvre et d'une absence d'œuvre. En cela s'entrevoit que « le grand œuvre de l'histoire du monde, comme l'avance Foucault, est ineffaçablement accompagné d'une absence d'œuvre⁴⁸ ».

⁴⁶ Foucault, M. (1994), « Préface », *Dits et écrits*.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 163.

⁴⁸ *Ibid.*

Toutefois, il faut le rappeler, on ne peut pas dire dans un langage significatif, autrement dit *dire à l'intérieur de la raison, dire dans son ordre*, l'état d'avant l'œuvre, l'état d'avant l'aliénation⁴⁹, l'état originaire du flux du sens qui se compose en même temps qu'il se décompose. Car, le dire, en effet, c'est toujours déjà le ramener dans un langage, dans une raison, dans une œuvre. Et c'est finalement le reproche que la raison ne cessera d'adresser à son autre : la raison ne peut admettre un autre ordre que le sien ni qu'il puisse y avoir autre chose que le sens d'un discours ou d'un langage articulé. Il y a l'ordre de la raison et ce qui n'est pas de la raison, ce qui est du non-sens. L'absence d'œuvre se révèle ainsi comme la juste manière de penser la folie sans la trahir : parce qu'elle ne peut se dire, parce qu'elle n'est rien, au sens strict, de ce qui est dit par nos discours, l'absence est ce qui lui sied.

Ce qu'il faut rappeler à l'ordre de la raison, c'est que le geste de décision qui le sépare de la folie *n'est pas de la raison*. Faille, brèche ou césure que toutes les dialectiques de l'histoire n'arriveront pas à colmater, puisqu'il en va, comme l'écrit Foucault, de « *la possibilité de l'histoire*⁵⁰ ». De la préface, il se dégage deux façons de s'opposer à l'ordre de la raison. Soit l'on *conteste* les choix de ses partages, l'on critique ses rejets (qu'on pense au pathos qui parcourt l'*Histoire de la folie*), mais alors on se situe inéluctablement dans son ordre, prisonnier de ses armes comme seul moyen de mener la lutte. Ou alors, on *confronte* la raison à partir de la perte par laquelle elle s'érige. Cela suppose aussi bien de s'attaquer à la structure qui régit la disposition de son ordre que d'affirmer l'antériorité de ce qui le rend possible.

Dans la préface, Foucault mentionne deux structures : une structure de refus et une structure tragique. Alors que la première tient séparés le sens du non-sens, la culture de ce qu'elle rejette, la seconde concerne la perte à partir de laquelle s'organise le jeu des séparations. Pour saisir la raison d'être de ces structures, il faudra revenir à ce qui est antérieur aux partages, à ce qui provoque la déchirure de la limite, soit ce que Foucault nomme *expérience-limite*.

⁴⁹ Sur l'usage du concept d'aliénation, implicite dans la préface et dans l'*Histoire de la folie*, on se rapportera à l'article de Macherey, P. (1986), « Aux Sources de l'Histoire de la folie : une rectification et ses limites », p. 753-774.

⁵⁰ Foucault, M. (1994), « Préface », *Dits et écrits*, p. 163.

4. L'expériences-limite et la structure

Suivant la préface, il revient à certaines expériences de tracer les limites sur lesquelles viendront s'appuyer les partages : « Chacune, dit Foucault, aux frontières de notre culture, trace une limite qui signifie, en même temps, un partage originaire⁵¹ ». Si la culture, comme nous l'avons observée, prend effectivement place dans ses limites, remarquons qu'il ne revient pas à celle-ci de les choisir. Car ce qui est véritablement premier, ce qui décide des bornes de la culture, ce qui décide de son visage, ce sont les expériences-limites. En d'autres termes, le langage, la norme tendue dans le binarisme de la structure de refus, la culture et l'histoire qui la déploie dans le temps, tout cela se trouve cerné par les expériences-limites. Et Foucault affirme-t-il que c'est dans leur déchirement que naît et prospère l'histoire de la culture : « Interroger une culture sur ses expériences-limites, écrit Foucault, c'est la questionner, aux confins de l'histoire, sur un déchirement qui est comme la naissance même de son histoire⁵² ».

Mais qu'est-ce qu'une expérience-limite pour la préface ? L'expérience-limite est d'abord, avant d'apposer une limite, une expérience de l'excès du sens, tel qu'il y aurait perte de sens. Et puisque les différents partages procèdent tous d'une limite, il faut conclure, pour chacun d'entre eux, à une expérience sous-jacente : tragédie, Orient, rêve, désir, folie, tous aux limites de la culture, signifieraient la trace d'une expérience.

Ici, afin de bien saisir ce qui se joue, il faut réitérer l'argument du regard rétrospectif. En effet, avant de tracer une limite, l'expérience porte sur un excès du sens. Cet excès, entraînant une perte de sens, agit comme déchirure au sein de l'ordre de la raison, lequel, étant compromis, n'a d'autre choix que de se défendre. Ce qu'il fait en réinscrivant préalablement l'expérience dans le langage, dans l'opposition du sens et du non-sens que garantit la structure de refus. Autrement dit, en réduisant l'expérience à l'état de trace langagière, en la faisant passer du côté du discours, l'ordre de la raison en désamorce la menace. Tragédie, Orient, rêve, désir, folie ne sont ainsi que les images rétrospectives et neutralisées des expériences, les

⁵¹ Foucault, M. (1994), « Préface », *Dits et écrits*, p. 161.

⁵² *Ibid.*

limites figées, les partages au moyen desquels la culture assure son espace.

Est-ce cependant à dire que les expériences sont inopérantes contre l'ordre de la raison ? Non, puisque la culture se voit obligée de se modeler sur ce qui précisément l'excède, cela en en faisant de « durs moments » qu'elle récupère et réinscrit dans la trame de sa continuité historique. Davantage, c'est l'expérience qui ouvre l'histoire par un *déchirement*. Là se rencontre la portée tragique que revendiquait la préface : l'histoire du monde occidental est vouée à traîner un vide, une absence, une perte sur laquelle elle s'est fondée.

Tragique, parce que nulle réconciliation de la culture et de la perte n'est possible. Ce que Foucault appelle « structure tragique » correspond au geste initial par lequel se fait l'histoire, à savoir le refus d'une expérience de l'excès qu'elle conserve par la suite sous l'image rétrospective de la tragédie : « [...] la structure tragique à partir de laquelle se fait l'histoire du monde occidental n'est pas autre chose que le refus, l'oubli et la retombée silencieuse de la tragédie⁵³ ». Non seulement la structure tragique articule l'histoire d'après son refus initial, mais elle est aussi l'oubli de ce qui a été refusé, sa lente cicatrisation dans le langage historique.

Refus et oubli ne sont pas les simples outils thérapeutiques de la culture : ils en sont les principes fondamentaux, ce qui régit son fonctionnement intime, ce par quoi elle peut exister et se perpétuer dans le temps historique. Si, en effet, les expériences sont premières, en tant qu'elles sont affirmations de la perte, la culture, elle, se laisse déterminer comme seconde, c'est-à-dire à la fois comme réaction et protection par rapport au déchirement nourricier. Ce sont les expériences qui provoquent les traumatismes au sein de la culture et ce sont les traumatismes qui engagent en elle le double processus de rejet et d'oubli, soit la double structure du refus et du tragique qui ne fait qu'une.

Mais comment envisager alors ces dernières considérations avec le partage premier qu'est l'absence d'œuvre ? Si l'absence d'œuvre (qui est une image rétrospective, mais que nous disions conserver une certaine fidélité) peut être appréhendée justement comme *absence* de sens, comme flux n'offrant aucune prise au langage, il n'en demeure

⁵³ Foucault, M. (1994), « Préface », *Dits et écrits*.

pas moins son *antériorité* par rapport à l'œuvre. En cela, l'œuvre, dans sa décision primitive et sans retour, peut être comprise comme la sortie hors du flux primordial où rien ne se fixe. À cet égard, on comprendra que Foucault qualifie d'« originaire » la césure d'où surgit la raison ; il faut en effet pouvoir imaginer quelque chose rompant d'avec l'état d'un flux où nulle œuvre ne serait possible ; quelque chose rendant compte aussi bien de notre situation historique que de la perte d'un état difficilement accessible. C'est le langage, en dernière instance, qui constitue la digue empêchant l'accessibilité à l'état du flux du sens, l'accessibilité à la déroute et à l'absence où mène cette déroute.

Quand Foucault disait vouloir « confronter les dialectiques de l'histoire aux structures immobiles du tragique », ce n'était peut-être pas sans oublier l'aspect tragique d'une telle confrontation : une confrontation qui irait jusqu'à la folie, c'est-à-dire jusqu'au point d'impossibilité de l'œuvre. Ce point où l'œuvre et la culture sont mises en cause peut être atteint dans la double expérience de l'absence de signifié central et « d'un langage qui parlerait *tout seul* – sans sujet parlant et sans interlocuteur⁵⁴ ». Là, en ce point, il n'y a ni sujet ni objet, ni sens ni non-sens, mais seulement l'excès d'un langage qui s'extirpe de la culture à mesure qu'il se consume et s'effondre. Il advient alors la destruction de l'œuvre : il y a, non plus seulement absence d'œuvre, mais actualisation de cette absence, actualisation de la perte au sein même de l'œuvre, au sein même de l'ordre de la raison.

Cette destruction est bel et bien effective si l'on suppose, d'une part, que l'actualisation de la perte s'inscrit elle-même dans un langage, dans une écriture, dans une expression, bref dans une œuvre, d'autre part, que la culture vit tout entière de cette perte qu'elle doit nier : elle est négation de cette perte et par conséquent, adhésion de celle-ci à son être. C'est là la source de sa négativité (le fait qu'elle ne peut se poser qu'en s'opposant à ce qu'elle n'est pas) et l'expression de la structure de refus par laquelle elle se prémunit contre l'excès de la perte. Son geste de défense l'exprime encore : en ramenant toute tentative d'excès dans les limites de son binarisme, elle se protège en limitant et, en un sens, *en économisant* la perte. La perte pure, au

⁵⁴ Foucault, M. (1994), « Préface », *Dits et écrits*, p. 163.

contraire, est celle qui excède les garde-fous de la raison et de la non-raison, du sens et du non-sens, éclatement des digues et *perturbation* de la culture.

Dans l'*Histoire de la folie*, l'actualisation de la perte s'incarne en autre dans les personnes de Hölderlin, de Nietzsche et de Artaud. On se demandera peut-être encore s'il y a véritablement lieu de parler de destruction de l'œuvre ou de perturbation de la culture. Nietzsche souhaitait « briser l'histoire de l'humanité en deux tronçons⁵⁵ », mais, à la fin, comme l'écrit Foucault, « dans le dernier cri » où il se proclame « à la fois Christ et Dionysos », il se ne produit rien sinon « l'anéantissement même de l'œuvre, ce à partir de quoi elle devient impossible, et où il lui faut se taire ; le marteau vient de tomber des mains du philosophe⁵⁶ ». Ne faut-il pas, une fois la déroute consommée, et dans le silence sans réponse qu'elle laisse derrière elle, conclure à un certain échec ? Non pas, comme on l'espérait, la mise en échec des dialectiques de la culture, mais l'échec à laquelle mène l'actualisation de la perte ?

C'est par rapport à cet échec, nous semble-t-il, que doit enfin se comprendre le réinvestissement tragique opéré par Foucault contre les dialectiques : c'est dans l'absence de réconciliation, dans le silence tragique qui s'arrime à l'histoire, que l'expérience de la folie *qui se fait œuvre* peut paradoxalement trouver une positivité. Cette expérience, nous l'avons vu, est première vis-à-vis la culture, et ce, même si elle a lieu dans la culture, dans son histoire. Elle est première, cela veut dire que c'est elle, et non la raison, qui fixe les limites et ainsi la direction de la culture. Mais ce faisant, elle se fige elle-même comme limite, elle devient un « dur moment » que recueillent les dialectiques de l'histoire. Dans un texte où il revient sur l'absence d'œuvre, Foucault note l'incroyable pouvoir d'assimilation des dialectiques auquel même un Artaud ne semble échapper :

Artaud appartiendra au sol de notre langage, et non à sa rupture ; les névroses, aux formes constitutives (et pas aux déviations) de notre société. Tout ce que nous éprouvons

⁵⁵ Nietzsche, F. (1976), *Ecce Homo*, p. 165.

⁵⁶ Foucault, M. (2016), *Histoire de la folie à l'âge classique*, p. 662.

aujourd'hui sur le mode de la limite, ou de l'étrangeté, ou de l'insupportable, aura rejoint la sérénité du positif⁵⁷.

Ambiguïté que recèle donc la structure tragique, car l'expérience, en même temps qu'elle se voit désamorcée, s'incorpore à l'histoire, mais infléchit souterrainement ses décisions. C'est là que réside la paradoxale positivité des œuvres de folie, c'est là aussi qu'elles montrent leur confrontation avec la culture et ses dialectiques – confrontation dont l'issue appartient aux œuvres de folie moyennant, perte suprême, leur sacrifice.

Bibliographie

- Bataille, G. (1967), *La part maudite*, Paris, Minuit, 280 p.
- Bataille, G. (1989), « La structure psychologique du fascisme », *Hermès, La Revue*, vol. 2, n° 5-6, p. 137-160.
- Derrida, J. (1967), *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 436 p.
- Deleuze, G. (2016), *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Puf, 232 p.
- Foucault, M. (2016), *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 663 p.
- Foucault, M. (1994), *Dits et écrits*, tome I, Paris, Gallimard, 847 p.
- Foucault, M. (1994), *Dits et écrits*, tome II, Paris, Gallimard, 837 p.
- Favreau, J.-F. (2012), *Vertige de l'écriture*, Lyon, Ens éd., 430 p.
- Gros, F. (1997), *Foucault et la folie*, Paris, Puf, 136 p.
- Jaspers, K. (1953), *Strindberg et Van Gogh*, Paris, Éd. Minuit, 244 p.
- Macherey, P. (1986), « Aux Sources de l'Histoire de la folie : une rectification et ses limites », *Critique*, vol. 42, n° 471-472, p. 753-774.
- Margot, J. (1984), « La lecture foucauldienne de Descartes : ses présupposés et ses implications », *Philosophiques*, vol. 11, n° 1, p. 3-39.
- Hilsum, M. (dir) (2007), *La relecture de l'œuvre par ses écrivains mêmes : Se relire contre l'oubli ?*, tome II, Paris, Kimé, 304 p.
- Montage, W. (2004), « Foucault et la problématique des origines », *Actuel Marx*, vol. 36, n° 2, p. 63-87.
- Nietzsche, F. (1976), *Ecce Homo*, Paris, éd. Gonthier, 167 p.

⁵⁷ Foucault, M. (1994), « La folie, l'absence d'œuvre », *Dits et écrits*, p. 412.

Souloumiac J. (2004), « La norme dans l'*Histoire de la folie* : La Dérison et l'excès de l'Histoire », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, vol. 6, n° 2, p. 25-47.

Éros, amour et sexualité : la *paiderastía* dans *le Banquet* de Platon

Pascal-Olivier Dumas-Dubreuil*

Résumé

Le texte du Banquet de Platon constitue l'un des témoignages les plus importants de ce que fut l'institution pédérastique en Grèce antique. Le dialogue sur l'amour, qui prend la forme d'une réunion au cours de laquelle les différents protagonistes feront successivement l'éloge d'Éros, pose toutefois problème dans la mesure où la position de l'auteur est éminemment ambiguë. Bien que la position de Diotime semble plus cohérente avec le reste de la doctrine platonicienne, il serait malgré tout réducteur de considérer celle de Pausanias comme un simple détour rhétorique opéré par Platon. Ainsi, il s'agira de montrer dans quelle mesure la position de Pausanias mérite une attention particulière. Il semble en effet que la thèse platonicienne, bien que réticente à encourager les relations homosexuelles charnelles, ne consiste pas en une réfutation complète des conclusions de Pausanias.

Le texte du *Banquet* de Platon constitue l'un des témoignages les plus importants de ce que fut l'institution pédérastique en Grèce antique. La *paiderastía*, que l'on pourrait décrire (trop) brièvement comme une relation érotique codifiée entre un *éraste* (homme adulte, l'amant) et un *éromène* (jeune mâle, l'aimé), jouit actuellement d'un intérêt marqué en histoire et en philosophie¹. Clarifier sa nature constitue un enjeu important qui nous permettra de comprendre en quoi cette relation codifiée va bien au-delà de sa composante sexuelle.

* L'auteur est étudiant au baccalauréat en philosophie (Université de Montréal).

¹ Brisson, L. (2016), *Le Banquet de Platon*, p. 57.

En effet, tout porte à croire que les relations homoérotiques² asymétriques tenaient bien plus de la pédagogie que de la pédophilie. Il est vrai que l'homme mûr était appelé à fréquenter le jeune adolescent du début de la puberté jusqu'à l'apparition de la première barbe³, mais c'était avant tout le développement intellectuel et moral du *païs* (jeune mâle) qui était visé. Du moins, c'est ainsi que Pausanias présente cette relation dans son éloge à Éros. Nous devons néanmoins nous montrer prudents dans la mesure où certaines considérations historiques soulèvent des doutes quant à la forme que prenait réellement cette institution à cette époque.

Le dialogue sur l'amour pose toutefois un problème dans la mesure où la position de l'auteur en rapport à la pédérastie est relativement ambiguë. *Le Banquet*, qui prend la forme d'une réunion au cours de laquelle les différents protagonistes feront successivement l'éloge du «dieu» Éros⁴, expose des positions concurrentes desquelles il devient difficile d'extraire la doctrine proprement platonicienne.

Le discours de Pausanias essaie de déterminer la règle à observer pour que la pédérastie puisse être considérée comme vertueuse. Sera bonne celle que l'on croit capable de nous rendre «meilleur dans une forme de savoir⁵». En ce sens, Renaut affirme : «la relation sexuelle ne saurait être la cause du jeu de cour pédérastique; elle en est un *effet*,

² Le terme «homoérotisme» sera privilégié à «homosexualité» dans la mesure où ce dernier terme est symboliquement très chargé de nos jours. Comme le fait remarquer Brisson (2006), il convient d'être très prudent quant à l'usage de «homosexualité» et de «hétérosexualité» quand il est question de la Grèce antique. Si l'opposition stricte entre ces termes est profondément ancrée dans la période contemporaine, il serait toutefois naïf d'assumer que les grecs posaient les distinctions de la même façon. Afin d'éviter tout anachronisme, le terme «homoérotisme» désignera les rapports érotiques et/ou sexuels entre deux hommes sans toutefois qu'ils s'opposent de façon stricte à l'hétérosexualité. Néanmoins, le terme «homosexualité» sera parfois utilisé pour décrire les contacts proprement sexuels.

³ Brisson, L. (2016), *op. cit.* p. 57.

⁴ Pour Diotime, Éros n'est pas un Dieu, mais un grand démon. Cf. *Symp.* 202d.

⁵ *Symp.* 184c.

qui n'intervient qu'à partir de la mutuelle reconnaissance des bénéfiques associés à la relation⁶».

Diotime substituera sa conception qui fait de l'éducation un processus analogue à l'enfantement à celle ayant plutôt tendance à associer l'éducation à l'éjaculation masculine⁷. Les premiers échanges entre Socrate et Agathon en sont un bon exemple : «Ce serait une aubaine, Agathon, si le savoir était de nature à couler du plus plein vers le plus vide, pour peu que nous nous touchions les uns les autres⁸». Il n'est plus question, dès lors, d'un maître qui remplit son élève considéré comme un récipient vide, mais d'un système au sein duquel l'*éraste* est amené à «enfanter de beaux discours sur le savoir et la vertu⁹» suite à une élévation que rend possible la beauté de l'*éromène*. En effet, Diotime accorde au corps désirant la capacité d'entreprendre une ascension épistémologique progressive allant du corps de l'aimé au Beau en soi¹⁰.

Les lectures classiques¹¹ ont généralement tendance à classer Pausanias parmi les défenseurs du modèle des vases communicants.

⁶ Renaut, O. (2017), « La pédérastie selon Pausanias: un défi pour l'éducation platonicienne », p. 224.

⁷ Il est ici question du modèle pédagogique des vases communicants servant à illustrer l'institution pédérastique classique et voulant que la connaissance se déplace de l'*éraste* vers l'*éromène* de manière presque mécanique à la manière de vases dont les contenus ne seraient pas identiques et se déplaceraient du plus plein vers le plus vide. Ce modèle est généralement associé au passage 175d-e du *Banquet*. L'analogie ici utilisée est intéressante dans la mesure où elle offre un parallèle à l'analogie proposée par Diotime selon laquelle « la pratique correcte de l'amour des jeunes garçons » (*Symp.*, 211b) s'opère à la manière de l'enfantement. Luc Brisson explique : « On the level of sexuality, which serves to illustrate these two representations of education, two models confront one another: that of the transmission of the seminal liquid, in the context of *paiderastia* [...] and that of conception in a woman, who must be delivered by bringing to light the embryo she carries » cf. Brisson, L. (2006), « Agathon, Pausanias, and Diotima in Plato's Symposium: Paiderastia and philosophy », p. 251.

⁸ *Symp.* 175d.

⁹ cf. Brisson, L. (2016), *op. cit.* p. 65.

¹⁰ *Symp.* 211c.

¹¹ Par « lectures classiques », je désigne celles qui tendent à considérer le discours de Diotime, rapporté par Socrate, comme le sommet théorique du

Une telle approche mène toutefois les interprètes à considérer le discours de Diotime comme une réfutation de la conception de Pausanias qui apparaîtrait dès lors comme le représentant de la pédérastie comprise comme une relation asymétrique dont les vertus pédagogiques seraient unilatérales. Bien que la position de Diotime semble plus cohérente avec le reste de la doctrine platonicienne, il serait malgré tout réducteur de considérer celle de Pausanias comme un simple détour rhétorique de Platon cherchant à marquer l'originalité de Diotime. Ainsi, il s'agira de montrer dans quelle mesure la position de Pausanias mérite une attention particulière en cherchant à expliquer en quoi consiste le modèle éducatif qu'il propose. Le discours de ce dernier semble s'inscrire dans *Le Banquet* comme un défi lancé à Platon qui se devra de penser l'articulation entre théorie et pratique.

L'analyse foucauldienne du *Banquet* permettra de consolider certaines tensions qui viennent d'être soulevées. Contrairement au discours de Pausanias qui a une teneur normative en ce qu'il cherche à tracer la ligne entre l'honorable et le déshonorable, celui de Diotime cherche plutôt à déterminer «par quel mouvement propre l'Éros de l'amant va pouvoir dégager [...] son rapport à l'être vrai¹²». C'est d'ailleurs ce qui poussera Foucault à constater que Diotime et Pausanias ne s'appuient pas sur les mêmes prémisses et ont des visées

Banquet et l'expression de la position proprement platonicienne. Dès lors, la conception de Diotime, comprise comme la ventriloque de Platon, se présente comme une réfutation des positions exposées par les autres invités et comme la proposition d'une alternative radicalement distincte. Bien au contraire, j'entends proposer une approche plus englobante qui accorde aux discours préalables, particulièrement celui de Pausanias, toute l'importance qui leur revient. Voici un exemple de ce que je désigne par «lecture classique» : «Socrates is adept at some parts of the art of love but cannot take his beloveds all the way. So he is clearly in need of further instruction in the art of love. In the Symposium, this is provided to him by Diotima, whom he describes as 'the one who taught me the art of love' (*Symp.* 201d5). And what she teaches him, in a nutshell, is Platonism.» (Reeve, C.D.C. (2016), «Plato on Friendship and Eros.», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/plato-friendship/> consulté le 25 mars 2020.)

¹² Foucault, M. (1984), *Histoire de la sexualité*, p. 267.

bien distinctes. Le discours de Diotime ne s'impose dès lors pas comme une critique en bonne et due forme du discours de Pausanias, mais comme une remise en question de la problématique. La thèse de Pausanias serait symptomatique d'une conception d'Éros prenant racine dans des présupposés quant à sa nature. Il s'agira plutôt, pour Diotime, de chercher à découvrir l'essence même de l'amour plutôt que d'en prescrire une pratique correcte. Comme l'affirme Foucault, il s'agit bien plus d'une « interrogation ontologique » que d'une « question [déontologique]¹³ ».

Il conviendra d'abord de faire un court exposé historique sur la pédérastie dans la Grèce antique. Ensuite, nous étudierons en quoi consistent les deux modèles concurrents pour penser l'institution pédérastique. Après quoi il sera question d'exposer les discours de Pausanias et de Diotime ainsi que leur place respective dans l'œuvre. Nous verrons aussi en quoi la position de Diotime s'inscrit dans la doctrine platonicienne et comment elle s'impose comme un tournant important pour l'épistémologie et l'ontologie platonicienne. Finalement, nous verrons en quoi l'intervention de Pausanias conserve son importance et sa pertinence au sein de l'œuvre et dans quelle mesure elle aura des retentissements de nature politique et morale.

L'institution pédérastique dans la Grèce antique

Les études de K.J. Dover et B. Sargent permettent de dresser un portrait de ce qu'a pu être la pédérastie pendant la période de la Grèce classique et de comprendre quelles ont pu être les motivations qui ont mené à une telle pratique. K.J. Dover s'est concentré sur les aspects fondamentaux qui ont caractérisé les relations entre l'amant [*erastês*] et l'aimé [*eromenos*, *paîs*, *paidika*]. La pratique de la pédérastie semble avoir été particulièrement réglementée par l'entremise d'un vaste code de comportements qui cherchait à circonscrire le domaine de l'homoérotisme tel qu'il devrait être pratiqué¹⁴.

¹³ Foucault, M. (1984), *Histoire de la sexualité*, p. 259.

¹⁴ À cet égard, il est important d'être prudent et de comprendre qu'il peut y avoir eu (et c'est sûrement le cas) un décalage entre les prescriptions quant à l'homoérotisme et sa pratique réelle.

L'un des éléments les plus essentiels pour bien comprendre ce qui constituait la pédérastie réside dans l'importante dissymétrie qui existait entre l'amant et l'aimé quant à leur âge, mais aussi quant à leur activité physique, leurs sensations et leurs sentiments. Néanmoins, B. Sergent indique qu'il serait réducteur de penser que l'activité homoérotique se limitait aux couples formés d'un jeune garçon et d'un homme mûr. En effet, on remarque sur certaines peintures de vases que la différence d'âge est moins marquée¹⁵. Voilà qui peut expliquer pourquoi les invités du *Banquet* se font parfois des avances à connotation sexuelle (entre Socrate et Agathon par exemple) alors que les invités sont déjà relativement âgés. Si la différence d'âge n'est pas centrale, on opposera par contre presque toujours l'*activité* de l'*éraste* à la *passivité* de l'*éromène*. Aussi, si le désir [*éros*] et l'insistance dans les avances sont le propre de l'*éraste*, l'*éromène* doit pour sa part offrir une résistance et s'abstenir de tirer du plaisir de sa soumission. À cet effet, Dover souligne que les comportements qui sont attendus du *païs* sont «les vertus que la classe dominante [de la société grecque] apprécie chez les dominés (les femmes et les enfants)¹⁶». On pourrait alors se demander s'il est attendu que l'*éromène* consente à abandonner toute virilité et, plus largement, si l'aimé se voit assimilé à une femme ou à un esclave. Hubbard fait toutefois remarquer que les couples sont souvent représentés dans un coït frontal et intercrural¹⁷. Ainsi, l'attention n'est pas portée sur l'anus du garçon, mais sur son pénis en développement. De là, on peut supposer que le *païs* n'est pas assimilé à la femme puisque «l'intérêt n'est pas porté sur le garçon en tant que réceptacle passif, mais comme un jeune mâle lui-même bourgeonnant et en train de gagner en maturité pour devenir un agent actif doté de capacités sexuelles¹⁸». Cependant, il convient de considérer la contribution exceptionnelle de R. Osborne qui critique cette notion de coït intercrural en soutenant qu'il s'agit là d'une interprétation contemporaine simpliste des scènes homoérotiques qui nous sont

¹⁵ Hubbard, T.K. (2003), *Homosexuality in Greece and Rome*, p. 5.

¹⁶ Dover, K.J. (1982), *Homosexualité grecque*, p. 108.

¹⁷ Le coït intercrural ou interfémoral est une pratique sexuelle au cours de laquelle la stimulation du pénis est obtenue entre les cuisses.

¹⁸ Hubbard, T. K. (2003). *op. cit.*, p. 5. [Traduction libre de : « the interest is not in the boy as a passive receptacle, but as a young male who is himself budding and maturing into an active agent with sexual capabilities »].

parvenues grâce à la poterie grecque et étrusque¹⁹. Selon lui, l'erreur des historiens aura été de considérer systématiquement les scènes illustrées sur les vases comme des représentations du point culminant des relations homoérotiques telles qu'elles se produisaient dans la vie des Grecs²⁰. Toutefois, cette interprétation fait abstraction du large éventail de motivations qui ont pu pousser à la réalisation de tels objets artisanaux. R. Osborne signale aussi que la représentation du pénis à l'horizontale peut avoir servi à mettre l'accent sur la région génitale sans que cette indication anatomique soit explicitement signifiante et que sa précision soit relevante²¹. Ainsi, si l'argument de Dover doit être considéré avec quelques réserves, il n'en reste pas moins que l'on doit tout de même se faire vigilant au moment d'accorder à l'*éromène* un rôle radicalement passif qui nous forcerait à assimiler sa fonction à celle des femmes et des esclaves. En effet, si l'*érase* était chargé de conduire les avances, l'*éromène* demeurerait néanmoins celui qui avait le pouvoir de consentir à la relation. Son consentement devait effectivement être donné par affection, gratitude ou admiration et jamais par la force, d'où l'utilisation d'expressions telles que « *hupourgeîn* (rendre un service)²² » ou « *kharizesthai* (accorder une faveur)²³ » pour décrire la contribution de l'*éromène* à la relation²⁴. On remarquera avant tout que la relation unissant les amants était socialement codifiée et que les agissements de chacun étaient passibles de blâmes et de louanges comme le montrera le discours de Pausanias²⁵.

B. Sergent propose d'ailleurs une approche fonctionnaliste pour expliquer la popularité de l'homoérotisme dans la société grecque en soutenant qu'elle répond à une « nécessité initiatique » où la relation entre l'*érase* et l'*éromène* vise avant tout à préparer le païs à son futur mariage²⁶. K.J. Dover opte pour une explication de même nature,

¹⁹ Osborne, R. (2018), « Imaginary Intercours », p. 336.

²⁰ *Ibid.*, p. 333.

²¹ *Ibid.*, p. 324.

²² *Symp.* 184d.

²³ cf. *Symp.* 182a, b, d, 183d, 185b, 186b, c, 187d, 188c, 218c, d.

²⁴ Brisson, L. (2016), *op. cit.*, p. 59.

²⁵ Brisson, L. (2006), « Agathon, Pausanias, and Diotima in Plato's *Symposium*: *Paiderastia* and *philosophia* », p. 241.

²⁶ Sergent, B. (1984). *L'homosexualité dans la mythologie grecque*, p. 70.

mais soutient pour sa part que la pédérastie comble «un besoin de relations personnelles intenses que ne procuraient pas d'ordinaire les relations [...] que l'individu entretenait avec la communauté dans son ensemble²⁷». Ainsi, K. J. Dover suggère que l'institution pédérastique constituerait «la réaction à un manque qui met en cause, notamment, les rapports entre hommes et femmes²⁸». Ces lectures fonctionnalistes de l'histoire ne sont toutefois pas suffisantes pour bien comprendre la portée symbolique qu'a pu avoir l'institution pédérastique de la Grèce classique. Néanmoins, elles permettent de mettre de côté les conceptions selon lesquelles l'*éromène* aurait simplement été exploité pour satisfaire l'*érasète*. La régulation très stricte de ces relations semble plutôt faire signe vers un partenariat au sein duquel le rôle de chacun est profondément codifié afin que chacun en tire un bénéfice, comme l'illustre très bien le discours de Pausanias dans *Le Banquet*.

D'ailleurs, une partie importante de ce discours est dédié à une analyse ethnologique de la pédérastie qui suggère une explication des divergences dans sa pratique. Il y dépeint une asymétrie radicale entre les cités ou régions où la pratique y est ouvertement acceptée (Sparte, la Béotie, l'Élide) et celles qui la condamnent (l'Ionie et les «endroits qui [...] sont sous la domination des Barbares²⁹») et en font une pratique honteuse. Pausanias associe alors le refus de la *paiderastía* et du lien fort qu'elle suppose entre l'amant et l'aimé à la tyrannie. Il soutient en effet que le refus de l'homoérotisme coïncide avec la méfiance envers l'amour du savoir qui tend à rapprocher les sujets les uns des autres. Sa condamnation a non seulement pour origine la brutalité des dominants qui craignent qu'elle ne produise une relation égale et juste, mais aussi la lâche complicité des dominés qui contribuent, chacun à leur niveau, à la pérennité d'un tel système de domination.

²⁷ *Ibid.*, p. 245.

²⁸ Durup-Carré, S. (1986). *L'Homosexualité en Grèce antique : tendance ou institution ?*, p. 373

²⁹ *Symp.* 182b.

Le discours de Pausanias

L'éloge de Pausanias à Éros se construit autour de la recherche de la règle en vertu de laquelle la pédérastie pourrait être considérée comme belle. Pour ce faire, Pausanias use du mythe en distinguant l'Éros qui relève de l'Aphrodite vulgaire et celui relevant de l'Aphrodite céleste. Le premier, qui « n'a d'autre but que de parvenir à ses fins³⁰ », est porté autant sur les hommes que sur les femmes. La prévalence du corps y est évidente puisque la finalité recherchée est le plaisir sexuel. Le second, l'Éros céleste est celui qui « incite à l'amour qui est beau³¹ ». Cet amour est exclusif aux mâles et est porté vers l'âme, sans toutefois exclure le corps, bien que sa satisfaction ne constitue pas la finalité de la relation. À ce sujet, L. Brisson explique que l'amour céleste, qui est le propre de la pédérastie bien pratiquée, n'a pas seulement l'âme pour objet, mais le caractère³², c'est-à-dire « la conjonction d'un naturel physique [...] et une formation de ces tendances à travers les habitudes et l'éducation³³ ».

Il s'agit donc de déterminer selon quelle règle l'institution pédérastique favorise l'éros céleste. À ce sujet, Pausanias distingue deux principes qui permettent de juger de la beauté d'une action : d'une part, la conformité à la règle et de l'autre, la façon qu'à l'agent de s'y rapporter. Il présuppose en effet que « prise en elle-même, une action n'est ni belle ni honteuse », mais que c'est bien plutôt dans la « façon d'accomplir cette action » que réside sa beauté³⁴. Ainsi, la valeur morale de la pédérastie ne résiderait pas dans l'acte lui-même, mais dans sa façon de se rapporter à une loi conventionnelle. Après avoir comparé les règles qui entourent la pédérastie dans les autres cités, Pausanias s'arrête à une règle qui constitue une tentative de définition normative du cas athénien. Cette règle, soutient-il, devra « encourager les uns à poursuivre et les autres à fuir en instaurant une compétition qui permette de reconnaître à quelle espèce appartiennent et l'amant et l'aimé³⁵ ». Ainsi, la règle s'articule autour

³⁰ *Symp.* 181b.

³¹ *Symp.* 181a.

³² Brisson, L. (2006), *op. cit.*, p. 244.

³³ Renaut, O. (2017), *op. cit.*, p. 224.

³⁴ *Symp.* 181a.

³⁵ *Symp.* 184a.

d'une apparente contradiction entre la «liberté totale de l'amant conquérant et [la] résistance attendue de l'aimé³⁶». Or, la règle n'a rien d'une contradiction dans la mesure où, comme nous l'avons dit, l'acte sexuel n'est pas une finalité. Pour Pausanias, la visée de l'institution pédérastique est la même pour l'amant et l'aimé : «[devenir] meilleur dans une forme de savoir quelconque ou dans un autre domaine de l'excellence³⁷». Si l'aimé, après avoir offert une résistance suffisante, est tenu «d'accorder [à l'*éraste*] toutes les formes d'assistance compatibles avec la justice», l'amant est pour sa part tenu de rendre à l'aimé ce qu'il lui a cédé en «cherchant à le rendre bon et sage³⁸». L'aimé ne doit céder qu'à celui «qui le mérite³⁹», c'est-à-dire celui qui aime avant tout son caractère. Ce dernier aime avec constance parce que l'objet de son amour n'est pas susceptible de se faner avec l'âge. À première vue, le modèle pédagogique proposé par Pausanias semble être celui du remplissement qui est, d'une certaine manière, analogue à l'éjaculation masculine. On pourrait effectivement croire qu'il assimile l'*éromène* à un contenant vide en attente de détermination dans la mesure où il doit «gagner en éducation et en savoir⁴⁰» par l'entremise de l'*éraste*. Toutefois, on se rend vite compte, comme nous le verrons plus tard, que l'aimé n'est pas tout à fait passif dans la mesure où l'Éros qui relève de l'Aphrodite céleste oblige l'amant et l'aimé «à prendre eux-mêmes soin d'eux pour devenir vertueux⁴¹».

Le discours de Diotime

Le discours de Diotime, qui suit celui d'Agathon, contraste radicalement avec la majorité des éloges énoncés lors du *Banquet*, principalement dans sa façon de se rapporter à Éros. Par le fait même, il semble offrir une approche concurrente à celle exposée par Pausanias. Le fait que le discours de Diotime soit rapporté par Socrate ne doit pas être ignoré. En effet, plutôt que de parler en son nom comme il le fait d'ordinaire, Socrate propose plutôt à ses

³⁶ Renaut, O. (2017), *op. cit.*, p. 223.

³⁷ *Symp.* 184c.

³⁸ *Symp.* 184d.

³⁹ *Symp.* 183d.

⁴⁰ *Symp.* 184e.

⁴¹ *Symp.* 185c.

interlocuteurs de leur raconter un entretien qu'il aurait eu avec une prêtresse qui, soutient-il, «était experte en ce domaine⁴²». C'est donc une femme «qui révélera les hommes à eux-mêmes⁴³». Dans ce contexte, le recours à la parole indirecte d'une femme pourra surprendre. À cet effet, D.M. Halperin soutient que Diotime n'est en fait qu'un trope permettant à Socrate d'investir le genre féminin qui est alors conçu comme la figure capable d'isoler le plaisir sexuel de la reproduction contrairement aux hommes pour qui la reproduction présuppose un orgasme⁴⁴. Ainsi, l'éros féminin s'impose à Platon comme l'expression même des qualités et des dispositions attendues chez le philosophe idéal⁴⁵. Pour L. Brisson, c'est plutôt la radicalité de la critique que Socrate envisage qui le forcera à s'en remettre aux propos d'une femme, étrangère, prêtresse, symbole exemplaire de l'altérité⁴⁶. Quelle qu'en soit l'interprétation, il semble que Socrate ait recours à la parole de Diotime de façon à marquer un changement dans le niveau de discours qui rappelle d'ailleurs la déesse du *Poème* de Parménide. Par là, Platon aurait peut-être voulu indiquer que cet éloge est nécessairement plus noble.

Socrate citera donc les paroles de Diotime afin de critiquer la conception d'Agathon selon laquelle Éros serait «le plus heureux [...] le plus beau et le meilleur [des dieux]⁴⁷». Or, Éros ne saurait être un dieu, affirmera Diotime, car il «éprouve [...] le désir de ce dont il est amour⁴⁸» parce qu'il relève plus du manque que de la possession. Il s'en suit qu'il doit s'agir d'un *daimon* (démon) dont la nature est «intermédiaire entre le divin et le mortel⁴⁹». Pour expliquer ce statut, Diotime aura recours à ses origines mythologiques : en tant qu'il est né de Pénia de qui il tient son «indigence» et de Pôros qui lui a plutôt

⁴² *Symp.* 201d.

⁴³ Halperin, D.M. (1990), *One hundred years of homosexuality: and other essays on Greek love: Why is Diotima a Woman?*, p. 113.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 143.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 150.

⁴⁶ Brisson, L. (2016), *op. cit.*, p. 63.

⁴⁷ *Symp.* 195a.

⁴⁸ *Symp.* 200a.

⁴⁹ *Symp.* 202e.

légué une passion pour le savoir, Éros se trouve «à mi-chemin entre le savoir et l'ignorance⁵⁰».

Cette critique de la nature d'Éros telle que décrite par Agathon mènera Diotime à opérer un véritable renversement. Éros ne sera plus le propre de l'aimé, mais de l'amant qui cherche à faire siennes toutes les beautés. Diotime explique : «l'objet de l'amour c'est, en somme, d'avoir à soi ce qui est bon, toujours⁵¹». Or, une telle finalité incite à une «besogne», une action qui consiste en un «accouchement⁵²». Diotime distingue alors ceux qui sont «féconds selon le corps» et ceux qui sont «féconds selon l'âme⁵³». Les premiers préfèrent un amour pour les femmes par lequel ils cherchent l'immortalité par l'engendrement physique d'enfants. Les autres, qui connaissent «le véritable amour⁵⁴», tendent plutôt vers les hommes avec lesquels ils chercheront à enfanter «la pensée et toute autre forme d'excellence⁵⁵». Si la seconde façon d'aimer ouvre bien sûr à de plus grandes potentialités, elle ne garantit toutefois pas l'accès au Beau en soi.

On remarquera que c'est l'*éraste* qui est «enceinte» et «donne naissance» alors que l'*éromène* «représente la beauté qui [...] préside à l'accouchement⁵⁶». Il est intéressant de constater que ce de quoi l'*éraste* est «gros⁵⁷» et à quoi il donne naissance était déjà «en lui depuis longtemps⁵⁸». Pour L. Brisson, il s'agit là d'une «allusion à la réminiscence⁵⁹» qui constitue un fondement essentiel de l'épistémologie et de l'heuristique platonicienne. Cette thèse semble à son tour s'inscrire dans ce qu'on pourrait appeler le fantasme grec d'une reproduction exclusivement masculine et que l'on retrouve dans plusieurs mythes encore en vogue à cette époque. Citons par

⁵⁰ *Symp.* 203d-204a.

⁵¹ *Symp.* 206a.

⁵² *Symp.* 206b.

⁵³ *Symp.* 208e.

⁵⁴ Titre du cinquième chapitre de *Histoire de la sexualité : L'usage des plaisirs* de Foucault.

⁵⁵ *Symp.* 209a.

⁵⁶ Brisson, L. (2006), *op. cit.*, p. 248.

⁵⁷ *Symp.* 209b.

⁵⁸ *Symp.* 209c.

⁵⁹ Brisson, L. (2006), *op. cit.*, p. 248.

exemple le mythe décrivant la naissance d'Érichthonios dans lequel le rôle de la femme est largement exclu⁶⁰. En effet, la relation entre deux hommes donnerait lieu, selon Diotime, à «une communion bien plus intime» que celle entre un homme et une femme, car les «enfants qu'ils ont en commun» sont «plus beaux [...] et plus assurés de l'immortalité⁶¹». Par là, la pédérastie ne profite pas qu'à l'*éraste* dans la mesure où, en la présence d'un beau garçon doté d'une âme noble, l'*éraste* «sait sur-le-champ parler avec aisance de la vertu, c'est-à-dire des devoirs et des occupations de l'homme de bien, et il entreprend de faire l'éducation du jeune homme⁶²».

L'exposé de Diotime consiste en une réforme du modèle pédérastique conventionnel selon lequel l'éducation peut être comprise comme analogue à l'éjaculation masculine. Diotime propose une «pratique correcte de l'amour des jeunes garçons⁶³» qui semble impliquer, de prime abord, une relation asymétrique entre deux hommes, mais qui n'a toutefois rien d'explicitement sexuel. Il ne serait dès lors plus question, pour Diotime, de concevoir l'éducation comme un écoulement du plein vers le vide qui ne constituerait en fait que l'expression d'un manque qui se renouvelle sans cesse et des appétits (*épithumia*) qu'il provoque⁶⁴. En effet, le modèle du manque présuppose la présence d'un vide qui n'est en fait qu'un «mélange de douleur réelle et de plaisir remémoré et anticipé⁶⁵». Ce plaisir anticipé est à l'origine de la dépendance pour le particulier qui n'est en fait qu'une mauvaise interprétation de ce qui est véritablement désirable (ce qui est bon). Cette illusion naîtrait d'un amalgame entre l'objet beau et la beauté qui s'y rencontre. Pour l'*éraste*, l'amour véritable consistera en la contemplation de la beauté du jeune aimé dans le but d'en abstraire le Beau en soi par l'entremise d'une ascension ontologique partant du beau particulier en tant qu'il se rencontre dans une chose sensible pour remonter peu à peu jusqu'au Beau en soi. C'est au moment où l'on contemple le Beau pour ce qu'il est que «la

⁶⁰ cf. Loraux, N. (1990), *Les Enfants d'Athéna : Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Maspero, Paris.

⁶¹ *Symp.* 209c.

⁶² *Symp.* 209b-c.

⁶³ *Symp.* 211b.

⁶⁴ Dixsaut, M. (1985), *Le naturel philosophe*, p. 131.

⁶⁵ *Ibid.*

vie vaut la peine d'être vécue⁶⁶» parce que le mouvement du désir (*éros*) n'est plus motivé par le manque. Par le fait même, ce désir se caractérise dorénavant par sa constance rendue possible par son objet qui est «simple, pure, sans mélange, étranger à l'infection des chairs humaines, des couleurs [etc.]⁶⁷». Comme l'exprime M. Dixsaut, «un désir qui ne manque plus de son objet [...] désire en engendrant⁶⁸». Le modèle de l'enfantement que défend Socrate dans *Le Banquet* n'est donc en rien l'expression d'un vide comme le soutenait ses interlocuteurs, mais plutôt l'«expression d'une surabondance⁶⁹».

On l'aura compris, le discours de Diotime est indispensable pour l'ensemble de la théorie platonicienne parce qu'elle offre une réponse au problème classique de l'articulation entre le sensible et l'intelligible. En effet, la dialectique ascendante permet de nuancer l'épistémologie platonicienne et dément de façon convaincante ceux qui accuseraient Platon de dévaloriser le corps. Bien au contraire, le corps est décrit comme le reflet particulier du Beau en soi. D'une certaine manière, le corps de l'aimé fait déjà signe vers l'idée du Beau. L'amant qui contemple le corps de l'aimé constatera une sorte de parenté entre cette beauté-là et la beauté qui réside ailleurs : dans la diversité des corps, puis dans les âmes, etc. En fait, il s'agit d'utiliser l'attraction entre les deux hommes dans le but de s'aiguillonner vers l'intelligible. Le désir se doit d'être détourné de son objet premier afin de s'orienter vers l'objet le plus noble sur lequel il puisse se poser. L'amant est appelé à se détacher progressivement de cette occurrence sensible en même temps qu'il s'élève vers ce dont il est le reflet. L'amant vertueux s'en détache aisément parce que les beautés d'ici-bas valent bien peu quand on a le privilège de la comparer à la beauté véritable. Dès lors, l'âme de l'*éraste* doué d'un caractère vertueux sera «énergiquement conduite⁷⁰» vers des «réalités véritables, car c'est la vérité qu'il touche⁷¹». Ainsi, il devient difficile de ne pas voir dans le discours de Diotime une pierre angulaire de la doctrine platonicienne tant il

⁶⁶ *Symp.* 211d.

⁶⁷ *Symp.* 211e.

⁶⁸ Dixsaut, M. (1985), *op. cit.*, p. 153.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Foucault, M. (1984), *op. cit.*, p. 261.

⁷¹ *Symp.* 212a.

permet de consolider l'articulation entre son ontologie, son épistémologie et sa morale.

Diotime : interlocutrice privilégiée de Pausanias

Puisqu'il est question de présenter les raisons qui nous permettent de considérer le discours de Pausanias comme un complément pratique à celui de Diotime, il convient avant tout de situer le discours de Pausanias et de Diotime afin de montrer que ces deux discours sont des pôles centraux pour la compréhension de la conception que se fait Platon de l'institution pédérastique. Le *Banquet* s'ouvre d'abord sur l'éloge prononcé par Phèdre qui insiste sur le pouvoir autorégulateur de l'amour. Il explique en effet que le « principe directeur⁷² » de tous les « hommes qui cherchent à vivre comme il faut⁷³ » est « la honte liée à l'action laide, et la recherche de l'honneur liée à l'action belle⁷⁴ ». Il soulignera ensuite l'importance particulière de l'amant dans l'appréciation de ces deux principes moraux en affirmant que c'est devant lui que l'amoureux souffrira au plus haut point d'avoir agi de manière honteuse⁷⁵. En nous proposant d'imaginer une armée composée d'amants, Phèdre cherche d'ailleurs à mettre au jour l'émulation réciproque aux deux amants occasionnée par Éros⁷⁶. En cela, Phèdre préfigure le discours de Pausanias qui en arrivera à des conclusions semblables quant au pouvoir pratique d'Éros après avoir reformulé le thème de la discussion en proposant de se concentrer sur l'Éros dit « Céleste⁷⁷ ». Cette rectification de la définition d'Éros suppose que ce dernier se confonde avec un appétit sexuel susceptible d'être réinvesti sous la forme d'une émulation réciproque à l'excellence. En proposant une telle reformulation, Pausanias déplace aussi la discussion sur le plan normatif en distinguant l'amour convenable (le propre de l'Éros céleste) de celui qui ne l'est pas (le propre de l'Éros vulgaire). Le mouvement qui est ici opéré consiste en l'application des principes moraux traditionnels

⁷² *Symp.* 178d.

⁷³ *Symp.* 178c.

⁷⁴ *Symp.* 178d.

⁷⁵ *Symp.* 178d-e.

⁷⁶ *Symp.* 178e-179b.

⁷⁷ *Symp.* 180c-180e.

aux relations érotiques en faisant de l'amour une action comme une autre (sur le plan moral) et passible, par le fait même, d'être jugée belle ou honteuse. Il s'agit là d'un tournant particulièrement important dans le déroulement du dialogue dans la mesure où la composante normative sera essentielle dans l'articulation de l'exposé de Diotime. En effet, cette dernière distinguera différentes manières d'aimer qui donnent à connaître différents degrés de beauté, allant de la simple occurrence sensible au Beau en soi. Les lectures classiques du *Banquet* tendent souvent à comprendre le discours de Diotime comme une critique directe du modèle proposé par Pausanias. Or, on assimilera trop souvent le modèle de ce dernier à celui des vases communicants qui sous-entend que le savoir et la vertu se déversent de l'*éraste* vers l'*éromène* à la manière du liquide séminal et qui suppose une relation asymétrique caractérisée par une transmission unilatérale du savoir. Si une telle conception est bel et bien présente dans *Le Banquet* de Platon⁷⁸, il serait toutefois erroné de classer Pausanias parmi les défenseurs de celle-ci. Sa compréhension de la pédagogie au sein de la pédérastie est loin d'être unilatérale. Elle suppose bien plutôt une formation bilatérale (voire collatérale) comprise comme une sorte d'incitation réciproque où l'*éraste* autant que l'*éromène* tente de montrer à l'autre sa valeur, aussi bien dans son âme que dans son corps. Si la conception proposée par Pausanias consiste en une formulation compatible avec celle de Diotime, elle passe néanmoins à côté de son but véritable. En effet, l'objet véritable du désir de l'amant, la finalité de l'amour-éros ou encore l'élément commun à toutes les formes de désir sont autant d'enjeux pour lesquels le discours de Pausanias n'offre pas de solution. En ce sens, le discours d'Aristophane viendra répondre à certaines de ces difficultés. Le mythe qu'y y est exposé déplace le propos à son origine afin d'en comprendre la nature. Aristophane proposera une véritable genèse mythologique du sentiment amoureux. En situant l'amour dans le manque résultant de la perte d'un état originel, Aristophane pourra expliquer, entre autres, la finalité de l'amour et l'objet vers lequel il se porte, c'est-à-dire le rétablissement de cet état originel. Dans ce mythe, il est question d'imaginer l'être humain primitif sous la forme «d'une boule⁷⁹» regroupant deux êtres. Pour les punir de «s'en [être

⁷⁸ cf. *Symp.* 175d-e.

⁷⁹ *Symp.* 189e.

pris] aux dieux⁸⁰», Zeus les trancha en deux sur la longueur. L'amour ne serait en fait que le sentiment émergeant du manque de l'être qui nous a été retranché et l'expression du désir de rassembler ces deux êtres et «de n'en faire qu'un seul pour ainsi guérir la nature humaine⁸¹». Si le mythe d'Aristophane permet de résoudre plusieurs problèmes, il exclut toutefois la composante normative qui rapproche les discours de Diotime et Pausanias. Ceux-ci semblent dès lors émerger comme deux pôles centraux du *Banquet* qui entretiennent un dialogue privilégié sur la nature de l'amour souhaitable.

La thèse platonicienne

Comme nous l'avons déjà mentionné, les conceptions de Pausanias et de Diotime sont généralement distinguées par le fait que Pausanias dépeint la relation entre les amants comme asymétrique contrairement à Diotime qui y voit plutôt une contribution bilatérale dans la mesure où la contribution de l'*éraste* comme de l'*éromène* doivent être prises en compte dans l'enfantement. Toutefois, il semble plutôt y avoir, chez Pausanias, un bénéfice mutuel pour les deux amants qui cheminent ensemble vers la philosophie⁸², tout comme ils retirent un bénéfice mutuel dans la relation sexuelle. À la lumière de ces précisions, la pratique courante consistant à dépeindre Pausanias comme l'adversaire théorique de Diotime et de Socrate devra être revisitée et révisée.

Bien que la thèse de Diotime semble s'arrimer de façon cohérente avec le reste de la doctrine platonicienne, une posture charitable envers l'œuvre nous forcerait tout de même à considérer les autres éloges avec attention afin d'en extraire la doctrine proprement platonicienne avec toutes les nuances qu'exige une analyse rigoureuse. Bien sûr, certains éloges peuvent d'emblée être écartés. Par exemple, la thèse d'Agathon peut effectivement être considérée comme une opinion que Platon cherche explicitement à réfuter dans la mesure où

⁸⁰ *Symp.* 190b.

⁸¹ *Symp.* 191d.

⁸² Il faut bien sûr éviter de comprendre ici l'utilisation du terme «philosophie» comme un équivalent de ce que proposent Socrate et Diotime, mais plutôt comme une sorte de culture générale où l'acquisition de la vertu occupe néanmoins une place très importante.

le discours socratique semble justement s'ériger autour d'une critique en bonne et due forme de cette conception⁸³. En effet, le modèle éducatif proposé par Agathon fournit lui-même la preuve de sa vacuité en tant qu'elle se limite à l'apprentissage de la rhétorique qui n'est, en soi, qu'une ignorance déguisée⁸⁴. Comme le fait remarquer Brisson, le fait qu'Agathon dise d'Éros qu'il est en mesure de transmettre les vertus morales est le seul élément qui fait écho à Pausanias en tant qu'il décrit la pédérastie comme un instrument pédagogique contribuant à l'atteinte de l'excellence sous toutes ses formes⁸⁵. Dans le cas des autres discours, nous avons montré qu'ils ne peuvent être compris qu'en tant que contributions provisoires. Le statut du discours de Pausanias est beaucoup plus ambigu. À cet effet, O. Renaut souligne qu'il constitue un défi lancé à l'érotique pédagogique platonicienne⁸⁶. Comme nous l'avons déjà mentionné, la pédérastie telle que l'imagine Pausanias cherche avant tout la formation du caractère. Ainsi, elle constitue l'institution la plus à même de former les jeunes hommes comme les plus âgées dans la mesure où elle «permet de valider une idéologie compétitive et coopérative, dans un contexte public d'émulation à la vertu⁸⁷». Par-dessus tout, bien que Platon soit plutôt ironique à l'égard de ce qui a trait à la soumission de l'aimé, il n'en reste pas moins que l'«épreuve sérieuse et honnête» à laquelle il est soumis cherche avant tout à interroger «sa capacité de résistance, de modération et de réserve⁸⁸». Dans la mesure où une relation pédérastique est menée conformément à l'Éros céleste, il n'y a rien, chez Pausanias, qui puisse rendre contradictoire la cohabitation de la pédagogie et de la sexualité. Pourtant, Diotime rejettera d'entrée de jeu toute justification d'une pédagogie charnelle à cause des conséquences que cela pourrait avoir chez ceux qui s'adonnent à des contacts avec le corps de l'aimé duquel ils pourraient subir «la morsure⁸⁹». Bien au contraire,

⁸³ Fortin, J. (2009), *Le Banquet de Platon : l'apologie d'Alcibiade ou les paradoxes d'Eros*, p. 44.

⁸⁴ Brisson, L. (2006), *op. cit.*, p. 246.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ Renaut, O. (2017), *op. cit.*, p. 230.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 229.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 225.

⁸⁹ Xénophon, *Le Banquet*, IV, 26.

Pausanias soutient qu'il existe un lien entre les relations sexuelles telles qu'il les prescrit et l'éclosion de la vertu politique⁹⁰. On aurait pu s'attendre à ce que Socrate investisse des arguments plus substantiels contre la thèse de Pausanias qui, contrairement à lui, ne voit pas d'un mauvais œil l'union corporelle de l'éraсте et de son protégé. Toutefois, à la lecture de Diotime, on se surprend à n'y trouver aucun argument explicitement formulé. Pausanias semblait pourtant avoir fait une démonstration convaincante de l'absence de contradiction entre un certain type de rapport sexué au corps (celui qui relève de l'Éros céleste) et l'atteinte des vertus morales. En effet, si d'un point de vue sensible, le beau est ce qui procure du plaisir à qui le voit ou le touche (c'est-à-dire ce qui produit un plaisir esthétique ou érotique⁹¹), d'un point vu moral, il est ce qui est convenable. Il est ici question d'insister sur le fait que «prise en elle-même, une action n'est ni belle ni honteuse⁹²», mais que sa beauté réside dans la façon qu'on les amants d'opérer leur relation. Elle semble aussi s'arrimer avec la morale grecque traditionnelle dans la mesure où le beau est opposé à *aiskêbron* qui signifie à la fois ce qui est physiquement disgracieux et moralement condamnable. Cette symétrie entre le registre sensible et moral semble aussi être la clé pour comprendre la proximité entre les discours de Pausanias et de Diotime. Il semble en effet que les deux positions coïncident dans la mesure où, chez Diotime comme chez Pausanias, la beauté ne se réduit pas à la qualité d'un objet, mais que c'est aussi une valeur morale à partir de laquelle on peut juger la nature d'une âme qui devient belle du fait qu'elle aime les belles choses.

Si les positions de Diotime et de Pausanias coïncident dans leur manière de juger de la moralité d'une pratique, il est légitime de se demander pourquoi les lectures classiques ont généralement eu tendance à y voir une opposition radicale. L'analyse de Foucault semble apporter une réponse à cet enjeu en constatant de façon brillante que Diotime et Socrate ne s'opposent pas à Pausanias sur la base de leur argumentaire, mais plutôt parce qu'ils «ne posent pas le problème comme eux⁹³». Pausanias présupposait l'amour de l'amant

⁹⁰ Renaut, O. (2017), *op. cit.*, p. 229.

⁹¹ *Philèbe* 50e-53c.

⁹² *Symp.* 180e-181a.

⁹³ Foucault, M. (1984), *op. cit.*, p. 258.

pour ensuite déterminer dans quelle mesure l'éraсте doit chercher à atteindre son but et dans quelles conditions l'éromène est appelé à céder. Il s'agit, comme l'affirme Foucault, d'une «question de conduite, sur fond d'un amour préexistant⁹⁴». Diotime procède *a contrario* en cherchant d'abord à connaître ce en quoi consiste «l'être même de cet amour, sa nature et son origine⁹⁵» pour ensuite prescrire une pratique avantageuse de la pédérastie qui permettra à l'âme de se ressouvenir des idées qu'elle a jadis contemplées. Le corps ne devra servir qu'en tant qu'il est un reflet inexact du Beau en soi. Ainsi, le discours de Pausanias occupe une place indispensable dans *Le Banquet* en tant qu'il constitue l'illustration d'une posture morale conventionnelle fort répandue qui, selon Platon, n'est pas fautive en soi, mais repose sur une façon détournée de poser le problème. Si l'on se questionne d'abord sur «ce que c'est qu'aimer⁹⁶», on constate en même temps que Diotime que la relation corporelle est vaine. Ainsi, Platon s'accorderait certainement avec Diotime pour affirmer que l'amour véritable, qui exclut toute relation charnelle, constitue la condition la plus favorable pour s'orienter vers le Beau en soi. Cette condition est donc pédagogiquement avantageuse, car elle facilite l'engendrement de «la plus haute et la plus belle pensée [sur la] modération et [la] justice⁹⁷» et favorise, par le fait même, le bien de la cité. Néanmoins, la thèse de Pausanias n'est pas pour autant exclue par Platon. Il semble en effet qu'il laisse entrevoir la possibilité d'une cohabitation entre pédagogie et sexualité en tant qu'ils ne sont pas toujours contradictoires. Dans *La République* et *Les Lois*, on constatera d'ailleurs que les arguments qui y sont invoqués cherchent avant tout à éviter certaines conséquences politiques bien précises. Une relation trop intime entre deux hommes, soutiendra Platon, pourrait engendrer l'éclosion d'une cellule dissidente dans la cité. Aussi, une trop grande valorisation des relations sexuelles entre hommes pourrait entraîner la baisse du taux de natalité. De la même façon, de telles relations encourageraient l'utilisation inadéquate de la semence masculine, qui est conçue comme un bien de la cité. Ainsi, on constate que les réserves que soulève Platon quant à la pédérastie

⁹⁴ *Ibid.*, p. 259.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Symp.* 209a.

charnelle ne sont pas d'ordre théorique, mais *pratique*. En quelque sorte, le passage du *Banquet* à la *République* procède à un changement de registre allant de la curiosité pour le particulier à la gestion du collectif.

Comme nous l'avons vu, il semble que la thèse platonicienne, bien que réticente à encourager les relations homosexuelles charnelles, ne consiste pas en une objection complète des conclusions de Pausanias. Trop souvent, on accusera Platon d'une intransigeance face à la sexualité et d'une négligence du corps. Le discours de Diotime auquel on attribue généralement la thèse platonicienne semble toutefois laisser en suspens la question de la sexualité. En s'y attardant plus sérieusement, on constate que la façon qu'a Diotime de poser le problème fait passer la question déontologique au second plan. Alors que Pausanias répondait à une «question de conduite, sur fond d'un amour préexistant», Diotime cherchera plutôt à comprendre «par quel mouvement propre l'Éros de l'amant va pouvoir dégager [...] son rapport à l'être vrai⁹⁸». Dès lors, ce dernier discours perd son caractère strictement prescriptif au profit d'une enquête sur les conditions rendant favorable un mouvement vers la connaissance. Ainsi, il convient de réhabiliter le discours de Pausanias, qui pose de sérieux défis à la pédagogie platonicienne, afin de cerner comment il aura une influence sur la conception platonicienne de la cité idéale (*La République*) et de sa constitution (*Les Lois*).

Bibliographie

- Boehringer, S. et Lorenzini, D. (2016), *Foucault, la sexualité, l'antiquité*, Paris, Éditions Kimé.
- Bohner-Cante, M.-H. (1981), *Platonisme et sexualité : genèse de la métaphysique platonicienne*, Toulouse, Trans-Europ-Repress.
- Brisson, L. (2006), « Agathon, Pausanias, and Diotima in Plato's *Symposium*. *Paiderastia* and *philosophia* », dans Lesher, J.H. et al. (2006), *Plato's Symposium : Issues in Interpretation and Reception*, Harvard University Press.
- Dixsaut, M. (1985), *Le naturel philosophe*, Paris, Librairie Philosophique Vrin.

⁹⁸ Foucault, M. (1984), *op. cit.*, p. 259.

- Dover, K. J. (1982), *Homosexualité grecque*, Grenoble, Pensée sauvage.
- Dumont, J. P. (1991), *Les écoles présocratiques*, Paris, Éditions Gallimard : Folio.
- Durup-Carré, S. (1986), « L'Homosexualité en Grèce antique : tendance ou institution ? », *L'Homme*, n° 97-98, p. 371-377.
- Fortin, J. (2009), « Le *Banquet* de Platon : l'apologie d'Alcibiade ou les paradoxes d'Eros » (mémoire de maîtrise), Université de Montréal, 114 p.
- Foucault, M. (1984), *Histoire de la sexualité*, Paris, Éditions Gallimard.
- Gravelle, G. (2016), « La pédérastie dans le *Banquet* et le *Phèdre* : Bonheur et finitude » (thèse de doctorat), Université d'Ottawa, 232 p.
- Grondin, J. (2004), *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 376 p.
- Halperin, D.M. (1990), *One hundred years of homosexuality: and other essays on Greek love: Why is Diotima a Woman?*, New York, Routledge.
- Halperin, D.M. (2000), *Platon et la réciprocité érotique*, Paris, EPEL.
- Hubbard, T.K. (2003), *Homosexuality in Greece and Rome*, London, University of California Press.
- Keime, C. (2014), « La fonction de Diotime dans le *Banquet* de Platon (201d1-212c3) : le dialogue et son double », *Études platoniciennes*, n° 11.
- Lear, A. (2015), « Was pederasty problematized? A diachronic view », dans Masterson, *et al.* (2015), *Sex in Antiquity: Exploring Gender and Sexuality in the Ancient World*, Londres, Routledge.
- Liberman, G. (1996), « La dialectique ascendante du *Banquet* », *Archives de Philosophie*, vol. 59, n° 3, p. 455-462.
- Loraux, N. (1990), *Les Enfants d'Athéna : Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, Maspero.
- Marrou, H.-I. (1981), *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, Éditions du Seuil.
- Osborne, R. (2018), « Imaginary Intercourse » dans Allen, D. *et al.* (2018), *How to Do Things with History: New Approaches to Ancient Greece*, Oxford University Press.
- Platon, (1950), *Œuvres complètes : Philèbe*, trad. L. Robin, Gallimard : Bibliothèque de la Pléiade.
- Platon, (2016), *Le Banquet*, trad. L. Brisson, Paris, Flammarion.

- Reeve, C.D.C. (2016), « Plato on Friendship and Eros », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/plato-friendship/> consulté le 25 mars 2020.
- Renaut, O. (2017), « La pédérastie selon Pausanias : un défi pour l'éducation platonicienne », dans Brisson, L. et O. Renaut (2017), *Érotique et politique chez Platon : Erôs, genre et sexualité dans la cité platonicienne*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Robin, L. (1964), *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris, Presses universitaires de France.
- Ruprecht, L.A. (1999), *Symposia: Plato, the Erotic and Moral Value*, New York, State University of New York Press.
- Sergent, B. (1984), *L'homosexualité dans la mythologie grecque*, Paris, Payot.
- Xénophon, (1859), *Le Banquet*, trad. E. Talbot, Paris, Hachette.

De l'Universalisme au Monisme

Guillaume Bucchioni*

Résumé

*Dans son article *From Nihilism to Monism*, Jonathan Schaffer montre que les partisans du Nihilisme de la Composition ont de bonnes raisons d'accepter le Monisme d'Existence plutôt que le Nihilisme. De manière analogue, nous souhaitons montrer ici que les partisans de l'Universalisme de la Composition ont de bonnes raisons d'accepter le Monisme de Priorité. Pour montrer cela, nous allons proposer et défendre l'argument suivant : **Prémisse 1.** Si l'Universalisme de la Composition est vrai alors le Cosmos existe. **Prémisse 2.** Si le Cosmos existe alors le Cosmos est la seule entité concrète basique. **Conclusion.** Si l'Universalisme de la Composition est vrai alors le Cosmos est la seule entité concrète basique.*

Dans son article *From Nihilism to Monism*, Jonathan Schaffer¹ montre que les partisans du Nihilisme de la Composition (**NC**) ont de bonnes raisons d'accepter le Monisme d'Existence plutôt que le Nihilisme Ontologique. **NC** est la thèse selon laquelle il n'y a pas de principe de composition. Selon **NC**, il n'existe donc pas d'entités concrètes composées mais uniquement une ou des entités concrètes

* L'auteur est docteur en philosophie (Aix-Marseille Université). Une première version de cet article a fait l'objet d'une présentation lors d'un séminaire du Groupe d'Etudes en Métaphysique (GEM) au Collège de France. Je souhaite remercier l'ensemble des participants pour leurs nombreux commentaires, en particulier Muriel Cahen, Jean-Baptiste Guillon, Uriah Kriegel, Jean-Maurice Monnoyer, Frédéric Nef, Sébastien Richard et Claudine Tiercelin.

¹ Schaffer, J. (2007a), « From nihilism to monism ».

simples, c'est-à-dire des entités sans parties propres. Le Nihilisme Ontologique est la thèse selon laquelle les seules entités concrètes qui existent sont les simples ontologiques alors que le Monisme d'Existence est la thèse selon laquelle il existe un et un unique objet concret simple, le *Blobject*².

De manière analogue, nous souhaitons montrer ici que les partisans de l'Universalisme de la Composition (**UC**) ont de bonnes raisons d'accepter le Monisme de Priorité (**MP**). **UC** est la thèse selon laquelle pour toutes entités concrètes, quelles qu'elles soient, il existe toujours (et nécessairement) une entité concrète composée de ces entités. **MP** est la théorie selon laquelle il existe un et un unique objet concret basique : le *Cosmos*³.

Pour atteindre ce but nous allons présenter et défendre l'argument suivant.

L'argument

Prémisse 1. Si l'Universalisme de la Composition est vrai alors le *Cosmos* existe.

Prémisse 2. Si le *Cosmos* existe alors le *Cosmos* est la seule entité concrète basique.

Conclusion. Si l'Universalisme de la Composition est vrai alors le *Cosmos* est la seule entité concrète basique.

La conclusion de notre argument affirme que si **UC** est vrai alors il existe une et une seule entité concrète basique, le *Cosmos*, ce qui est la définition même du Monisme de Priorité (**MP**). Cette conclusion affirme donc que si **UC** est vrai alors **MP** est vrai, ou en d'autres termes que **UC** implique (au sens logique du terme) **MP**.

L'argument étant valide, si les deux prémisses sont vraies alors la conclusion l'est aussi. Notre but est donc de justifier les deux prémisses pour pouvoir affirmer que **UC** implique **MP**.

Ce dernier fait implique une conséquence non négligeable pour la métaphysique contemporaine. En effet, **UC** est une théorie acceptée

² Le terme « Blobject » est utilisé par Horgan et Potrc (2008), *Austere realism : contextual semantics meets minimal ontology*.

³ Le terme « Cosmos » est utilisé par Schaffer (Schaffer, J. (2007a), « From nihilism to monism » ; Schaffer, J. (2007b), « Monism » ; Schaffer, J. (2010), « Monism: The Priority of the Whole »).

par de nombreux philosophes comme, pour ne citer que quelques exemples, Mark Heller⁴, Hud Hudson⁵, Michael Jubien⁶, D. K. Lewis⁷, Michael C. Rea⁸, Theodore Sider⁹, Peter Unger¹⁰, James Van Cleve¹¹. **MP**, dont le principal représentant est Jonathan Schaffer, est par contre une théorie encore peu acceptée aujourd'hui. En montrant que les partisans de **UC** ont de bonnes raisons d'accepter aussi **MP** nous aurons d'une certaine manière « popularisé » et donné une nouvelle justification à cette dernière théorie.

Dans la section 1, nous proposerons une présentation de **UC**. Puis dans la section 2, une défense de la **Prémisse 1**. Cette défense se fera en trois temps. Nous montrerons d'abord que la totalité des objets concrets composent *un* objet concret. Puis nous montrerons que la totalité des objets concrets composent *un et un unique* objet concret. Enfin nous défendrons la thèse selon laquelle la totalité des objets concrets compose un et un unique objet concret *différent* de ses composants, le *Cosmos*. Dans la section 3, nous proposerons une défense de la **Prémisse 2**, en montrant que le *Cosmos* est prioritaire sur ses parties propres. Enfin dans la section 4, nous résumerons notre argument.

1. L'Universalisme de la Composition (UC)

UC est un des trois types de réponses à la Question Spéciale de la Composition (**SCQ**). C'est Peter van Inwagen qui, le premier, a formulé **SCQ** pour parler de la composition des objets matériels¹².

⁴ Heller, M. (1990), *The ontology of physical objects*.

⁵ Hudson, H. (2001), *A Materialist Metaphysics of the Human Person*.

⁶ Jubien, M. (1993), *Ontology, Modality and the Fallacy of Reference*.

⁷ Lewis, D. K. (2007), *De la pluralité des mondes*.

⁸ Rea, M. C. (1998), « In Defense of Mereological Universalism ».

⁹ Sider, T. (2001), *Four-Dimensionalism An Ontology of Persistence and Time*.

¹⁰ Unger, P. (1980), « The Problem of the Many » ; Unger, P. (1979), « I do not Exist ».

¹¹ Van Cleve, J. (2008), « The Moon and Sixpence: A Defense of Mereological Universalism ».

¹² van Inwagen, P. (1990), *Material Beings*.

SCQ est une façon de formuler le problème de la composition des objets matériels. Nous pouvons la formuler comme suit :

La Question Spéciale de la Composition (SCQ) : Quelles sont les conditions conjointement nécessaires et suffisantes pour que tout ensemble de x s satisfasse le fait qu'il y ait un objet composé de ces x s¹³ ?

Poser **SCQ** revient à déterminer les conditions nécessaires et suffisantes que doivent satisfaire des objets quelconques (les x s) pour pouvoir composer un nouvel objet.

Il est possible de distinguer la notion de composition de celle de somme méréologique. Ces deux notions peuvent être méréologiquement définies ainsi :

Les x s composent y = *df* (i) les x s sont tous des parties de y ; (ii) aucun des x s ne se chevauche; (iii) toute partie de y chevauche au moins un des x s.

y est une somme des x s = *df* (i') les x s sont tous des parties de y , (ii') toute partie de y chevauche au moins un des x s.

La notion de composition est identique à celle de somme méréologique *plus* la condition de non-chevauchement des x s. La composition est donc une somme méréologique dans laquelle les x s sont disjoints. Il est alors possible de reformuler la notion de composition :

¹³ Nous reprenons ici la formulation proposée par Ned Markosian dans Markosian, N. (1998), « Brutal Composition ». Le terme « x s » est une variable plurielle qui représente des entités de même type (voir van Inwagen, P. (1990), *Material Beings*, p. 21-23). Nous allons considérer dans la suite de notre étude que ce terme désigne les objets concrets. Les objets concrets sont les entités particulières qui occupent l'espace-temps et qui sont indépendantes de la façon dont nous nous les représentons. Nous prenons la notion d'objet concret comme synonyme de celle d'objet matériel.

y est composé des x s = *df* y est une somme des x s et les x s sont deux à deux disjoints (c'est-à-dire qu'aucune paire de x s n'a de partie en commun).

SCQ est un *cadre contraignant* dans lequel toute théorie de la composition doit se développer. En effet il existe une condition nécessaire que doit remplir toute théorie de la composition. Cette condition est une condition de *non-circularité* : une réponse à **SCQ** ne doit pas contenir de terme méréologique. Puisque la question est posée à l'aide de la notion de composition et que cette notion est une notion analysable en termes méréologiques, une réponse qui utiliserait des termes méréologiques tomberait inévitablement dans un cercle vicieux. Une telle réponse serait, pour reprendre les termes de Markosian, une réponse *triviale*.

Une réponse non triviale, c'est-à-dire *informative* à **SCQ** peut alors prendre la forme générale suivante :

La Réponse à la Question Spéciale de la Composition (RSCQ) : Les x s composent y , c'est-à-dire chacun des x s est une partie de y , aucun des x s ne se chevauche et toute partie de y chevauche au moins un des x s si et seulement si, (...).

Où (...) est un principe de composition qui ne fait intervenir *aucun* concept méréologique.

Il existe trois types de réponses à **SCQ** : la Composition Restreinte (**RC**), le Nihilisme de la Composition (**NC**) et l'Universalisme de la Composition (**UC**). Nous nous intéressons ici uniquement à **UC**¹⁴.

Peter van Inwagen propose la définition suivante de **UC** :

« Il est impossible que quelque chose soit tel que les x s le composent, parce que, nécessairement (si les x s sont disjoints), quelque chose est tel que les x s le composent¹⁵ ».

¹⁴ Pour une analyse des différentes théories de la composition, voir van Inwagen, P. (1990), *Material Beings* ou encore Markosian, N. (1998), « Brutal Composition ».

¹⁵ Van Inwagen, P. (1990), *Material Beings*, p. 74.

Cette définition nous dit deux choses qui peuvent paraître en contradiction :

- 1) Il est impossible que des x s composent quelque chose.
- 2) Les x s (s'ils sont disjoints) composent nécessairement quelque chose.

En apparence 1) et 2) sont contradictoires, mais, pris ensemble, 1) et 2) sont valides car 1) découle nécessairement de 2).

Selon **UC**, deux x s qui ne se chevauchent pas composent nécessairement quelque chose, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de trait caractéristique ou de condition de composition. Les x s composent « automatiquement » un objet. C'est pour cela que nous pouvons affirmer que les x s ne composent pas vraiment quelque chose. Pour qu'il y ait composition il faut une condition *suffisante* et *nécessaire*. Par exemple pour la théorie de la fixation, qui est une théorie de la composition restreinte, il faut que les x s soient en contact et soient liés par une force physique d'un certain degré¹⁶. Mais cette condition n'est pas donnée dans **UC**. Les x s composent toujours, *sans condition*, quelque chose. Cette condition n'étant pas donnée, nous pouvons dire qu'il n'y a pas de composition. C'est en ce sens que 1) et 2) ne sont pas contradictoires, mais au contraire que 1), le fait que deux x s ne composent pas vraiment quelque chose, découle logiquement de 2), du fait qu'il n'y a pas de condition de composition des x s selon **UC**.

Nous pouvons maintenant formuler **UC** :

L'Universalisme de la composition (UC) : Les x s composent y si et seulement si les x s sont disjoints.

Telle qu'elle est formulée, **UC** semble ne pas pouvoir être une réponse à **SCQ** puisque, comme nous l'avons signalé, pour qu'une théorie soit une réponse à **SCQ** il ne faut pas qu'elle comporte de notion méréologique. Or, la notion de disjonction est une notion méréologique. Mais cette condition de disjonction est contenue dans la définition méréologique même de la notion de composition. En effet, rappelons cette définition :

¹⁶ Pour une définition de cette théorie, voir van Inwagen (1990), *Material Beings*, p. 56-58.

Les x s composent y = *df* (i) les x s sont tous des parties de y ; (ii) aucun des x s ne se chevauche ; (iii) toute partie de y chevauche au moins un des x s.

Nous pouvons donc reformuler **UC** :

L'Universalisme de la Composition (UC) : Les x s composent toujours y .

Où la condition de disjonction est intégrée dans la notion même de composition.

UC affirme que tous objets concrets quels qu'ils soient composent toujours un objet concret.

2. La justification de la Prémisses 1.

Dans cette section nous allons montrer que **UC** implique l'existence du *Cosmos*. Par *Cosmos* nous entendons l'entité concrète qui est la somme de toutes les autres entités concrètes qui sont ses parties propres. Dire que le *Cosmos* existe revient donc à dire qu'il existe une et une seule entité concrète qui est la somme de la totalité des entités concrètes qui sont ses parties propres et qui est différente de ces entités.

Pour montrer que **UC** implique l'existence du *Cosmos* nous allons montrer que **UC** ne s'applique pas seulement à une pluralité d'objets concrets mais que la *totalité* des objets concrets composent un objet concret. Puis nous montrerons que la totalité des objets concrets composent un et un unique objet concret. Enfin, nous montrerons que cet objet concret est différent de ses parties propres.

Les deux premiers faits sont acceptés par les partisans de **UC**. La raison de cela réside dans le lien spécifique qu'entretient **UC** avec la Méréologie Extensionnelle Classique (**CEM**)¹⁷. En effet, **UC** est une théorie ontologique qui prend racine dans la théorie formelle **CEM**.

¹⁷ Pour une présentation de **CEM** voir Bucchioni, G. (2016), « Méréologie », Simons, P. (1987), *Parts: A Study In Ontology* et Varzi A. (2009), « Mereology ».

Les partisans de **UC** acceptent tous **CEM** et plus particulièrement deux principes de **CEM** : le principe de somme générale et le principe d'extensionnalité méréologique.

2.1. La totalité des objets concrets composent un objet concret

Pour comprendre pourquoi **UC** ne s'applique pas uniquement à une pluralité quelconque d'objets concrets mais à tous les objets concrets nous devons examiner un axiome particulier de **CEM** : la somme générale.

La somme générale (GSP) : $(\exists x) [(Fx)] \supset (\exists x)(\forall y) [(y \circ x) \equiv (\exists z) [(Fz) \wedge (y \circ z)]]$

La somme générale se lit : s'il existe un x tel que x est F alors, il existe un x tel que pour tout y , y chevauche x , est équivalent à, il existe un z tel que z est F et y chevauche z . Donc s'il existe au moins un objet qui satisfait le prédicat F , alors il existe un unique objet constitué de tous les objets satisfaisant ce prédicat.

Cette somme générale est appelée par Peter Simons le Principe de Somme Générale (**GSP**).

Pour comprendre la signification de **GSP** nous devons comprendre le fonctionnement du prédicat F .

Le prédicat F doit être considéré comme un engagement sur un domaine ontologique particulier. En effet, une fois que nous avons défini la nature du prédicat nous avons un domaine ontologique déterminé d'objets satisfaisant ce prédicat. Par exemple nous pouvons considérer que F est un concept *sortal* désignant un objet concret. Dans ce cas les objets qui satisfont le prédicat F sont des objets concrets. Nous appliquons alors **GSP** à tous les objets concrets et nous pouvons affirmer que pour tous les objets concrets il existe une somme constituée de ces objets, c'est-à-dire une somme ayant pour parties tous les objets concrets. Le prédicat F n'est donc pas une condition de restriction de la somme générale mais il permet de déterminer un domaine ontologique où la somme va s'appliquer de façon non restreinte.

UC est un principe de composition dérivé de **GSP**. Comme nous l'avons dit, selon **UC** il n'y a pas de condition d'activation de la composition mais les x s composent automatiquement un objet. Il suffit alors de déterminer la nature des x s, c'est-à-dire la nature du prédicat F , et nous saurons que tous les objets de cette nature composent un objet. Donc d'après **UC** et **GSP** tous les objets concrets composent un objet concret.

2.2. La totalité des objets concrets composent un et un unique objet concret

Nous allons maintenant montrer que tous les objets concrets composent au moins *et au plus* un objet concret. En d'autres termes que tous les objets concrets composent un et un unique objet concret.

Cette thèse est appelée l'Unicité de la composition ou **Unicité**.

Unicité : Si x et y sont composés d'exactly les mêmes parties alors x et y sont identiques.

Unicité est liée à un autre principe de **CEM** : le principe d'extensionnalité méréologique. Ce principe est donné par l'axiome suivant :

Principe des Parties Propres (PPP) : $(\exists z) [(z \leq x)] \wedge (\forall z) [(z \leq x) \supset (z \leq y)] \supset (x \leq y)$

Cet axiome signifie que s'il existe un objet x qui possède une partie propre et que toute partie propre de x est une partie propre de y alors x est une partie de y . Cet axiome permet donc de rejeter le cas des deux objets distincts ayant les mêmes parties propres. **PPP** interdit l'existence de deux individus distincts ayant les mêmes parties propres et fonde l'extensionnalité de la méréologie.

Unicité est un principe intuitif lié à **PPP**. Nous pouvons considérer que cet axiome est une justification du principe même du nominalisme, à savoir, qu'il n'y a pas de différence d'entité sans distinction de contenu. De ce fait, deux entités ayant le même contenu, à savoir les mêmes parties propres, sont identiques. Puisque

les partisans de **UC** acceptent **PPP**, alors la totalité des objets concrets ne peut composer plus d'un objet concret et donc compose un et un seul objet concret.

Ce principe, ainsi que celui de somme générale, étant acceptés par les partisans de **UC** nous pouvons donc affirmer que la totalité des objets concrets compose un et un unique objet concret.

2.3. La totalité des objets concrets compose un et un unique objet concret différent de ses composants, le Cosmos.

La thèse selon laquelle l'objet concret résultant de **UC** n'est rien d'autre que la totalité des objets concrets qui le compose se nomme la Composition comme Identité (**CI**). **CI** est une thèse défendue notamment par David Armstrong¹⁸, Donald Baxter¹⁹, David Lewis²⁰ ou encore Ted Sider²¹. Nous allons proposer une critique de **CI**. Dans un premier temps nous allons présenter **CI** et examiner d'où provient cette théorie, puis nous formulerons un argument à son encontre.

CI peut être définie ainsi :

La Composition comme Identité (CI) : La relation entre les parties prises collectivement et le tout qu'elles composent est une relation d'identité.

Selon **CI**, les parties prises ensemble d'un côté et le tout sont la même chose. En d'autres termes le tout n'est pas quelque chose de différent des parties qui le composent.

La notion intuitive selon laquelle le tout n'est rien en plus de ses parties – selon laquelle le tout est la même chose que

¹⁸ Armstrong, D. (1978), *Nominalism and Realism: Universals and Scientific Realism* ; Armstrong, D. (1997), *A World of States of Affairs*.

¹⁹ Baxter, D. (1988a), « Identity in the Loose and Popular Sense »; Baxter, D. (1988b), « Many-One Identity ».

²⁰ Lewis, D. K. (1991), *Parts of Classes*.

²¹ Sider, T. (2007), « Parthood ».

ses parties – peut être clarifiée en affirmant que le tout est en un sens ou un autre identique à ses parties. C'est la thèse de la composition comme identité²².

CI est en réalité une thèse sur la composition qui provient d'une thèse concernant la méréologie, plus particulièrement concernant la somme méréologique, nommée l'innocence ontologique de la méréologie.

Traditionnellement, il est accepté que la somme méréologique ne soit pas un engagement ontologique *supplémentaire* par rapport aux objets qu'elle engage. La somme générale n'est pas une entité ontologique supplémentaire, elle n'est pas quelque chose de plus que ses parties. C'est ce que David Lewis appelle « l'innocence ontologique » de la méréologie.

Étant donné un engagement préalable, disons, envers les chats, un engagement envers les fusions [sommés méréologiques] de chats n'est pas un engagement supplémentaire. La fusion n'est rien en plus des chats qui la composent. Elle est simplement eux. Ils sont simplement elle. Pris ensemble ou pris séparément, les chats sont la même portion de Réalité²³.

Notre seul et unique engagement ontologique se fait sur la caractérisation du prédicat *F* qui nous donne un domaine d'entités. La somme générale ne nous engage absolument pas sur de nouvelles entités. Cette innocence ontologique de la méréologie vient de la définition même de la notion de tout. En effet, la méréologie naît d'une redéfinition de la notion de classe, redéfinition qui permet d'éviter ce que Lesniewski appelle les monstres ontologiques que sont les classes en tant qu'entités différentes de leurs éléments, et plus particulièrement les classes vides et les classes unitaires qui sont différentes de leur seul élément. La somme générale n'est, quant à elle, rien de plus que ses parties, c'est-à-dire qu'elle ne doit pas être considérée comme un engagement ontologique supplémentaire par

²² Cotnoir, A. J. (2014), « Composition as Identity: Framing the Debate », p. 4.

²³ Lewis, D. (2007), *De la pluralité des mondes*, p. 81.

rapport à l'engagement premier sur les objets satisfaisant le prédicat F .

CI est l'importation de ce caractère d'innocence ontologique de la somme méréologique à la composition. Puisque la somme méréologique n'est rien de plus que ses parties, l'objet composé n'est rien de plus que ses parties. L'objet concret composé est donc identique aux objets concrets qui le composent pris ensemble.

Nous souhaitons maintenant examiner un argument contre **CI**. L'argument que nous allons présenter est une reprise simplifiée de l'argument formulé par Kris McDaniel²⁴. Il fait appel à un principe appelé le Principe de Duplication Pluriel (**PDP**). L'argument peut être formulé ainsi :

1. **CI** implique **PDP**

2. **PDP** est faux

Donc

3. **CI** est faux.

Cet argument est valide, c'est-à-dire que si les prémisses 1 et 2 sont vraies alors la conclusion 3 est vraie. Nous allons donc justifier les deux premières prémisses.

1. **CI** implique **PDP**.

PDP peut être définie ainsi

Le Principe de Duplication pluriel (PDP) : Pour tous x s, w et z si les x s composent w alors z est un duplicata de w si et seulement si il y a des y s qui sont des duplicatas pluriels des x s et qui composent z .

x et y sont des duplicatas uniquement dans le cas où il y a une correspondance 1-1 entre leurs parties qui préserve les propriétés et relations parfaitement naturelles. Les x s sont des duplicatas pluriels des y s uniquement dans le cas où il y a une correspondance 1-1 entre eux qui préserve les propriétés et relations parfaitement naturelles.

Pour montrer que **CI** implique **PDP** nous devons utiliser la Loi de Leibniz (**LL**).

²⁴ McDaniel, K. (2008), « Against Composition as Identity ».

Loi de Leibniz (LL) : Si un duplicata de A n'est pas un duplicata de B , alors A et B doivent différer qualitativement et par conséquent A et B ne sont pas identiques.

On peut déduire logiquement de **LL** que si A et B sont identiques alors tout duplicata de A doit être un duplicata de B . Nous pouvons alors formuler une version modifiée de **LL** qui intègre la notion de duplicatas pluriels.

Loi de Leibniz Modifiée (LLM) : Pour tous xs , w et z , si les xs sont identiques à w , alors z est un duplicata de w si et seulement si il y a des ys qui sont des duplicatas pluriels des xs et qui sont identiques à z .

Si nous acceptons **LL**, alors **CI** implique **LLM**. En effet, selon **CI**, les parties et le tout qu'elles composent sont la même chose. Considérons que les xs composent w . D'après **CI** les xs sont identiques à w . Donc d'après **LL**, tout duplicata de w doit être identique aux duplicatas des xs . Soit z un duplicata de w et les ys les duplicatas des xs alors si les xs sont identiques à w , z est un duplicata de w si et seulement si les ys sont des duplicatas des xs et sont identiques à z (**LLM**). **CI** implique bien **LLM**.

Puisque **CI** affirme que les xs et y sont identiques lorsque les xs composent y , alors la conjonction de **LLM** et **CI** implique **PDP**.

PDP : Pour tous xs , w et z , si les xs composent w , alors z est un duplicata de w si et seulement si il y a des ys qui sont des duplicatas pluriels des xs et qui composent z .

CI implique **PDP**

2. **PDP** est faux.

L'argument contre **PDP** est le suivant :

I. Si **PDP** est vrai alors les propriétés émergentes sont impossibles.

II. Les propriétés émergentes sont possibles.

Donc

III. **PDP** est faux.

L'argument est valide. Nous devons donc justifier les prémisses I et II pour montrer que **PDP** est faux.

I. Si **PDP** est vrai alors les propriétés émergentes sont impossibles.

F est une propriété émergente si et seulement si (i) F est une propriété parfaitement naturelle, (ii) F peut être exemplifiée par des objets matériels composés, et (iii) F ne survient pas localement sur des propriétés et relations parfaitement naturelles exemplifiées par des objets matériels atomiques.

Si **CI** est vraie elle l'est nécessairement. Donc si **CI** est vraie **PDP** est nécessairement vraie. Mais si **PDP** est nécessairement vraie alors les propriétés émergentes sont impossibles.

En effet, assumons **PDP** et supposons que x instancie une propriété émergente F . Soit ms les parties de x . Puisque F est une propriété émergente, alors F ne survient par sur les propriétés et relations parfaitement naturelles des ms . Par conséquent, il pourrait y avoir des xs qui composent un y tel que les xs soient des duplicatas des ms , mais que y n'exemplifie pas F . Cependant puisque x exemplifie F mais que y n'exemplifie pas F , x ne peut être un duplicata de y . Étant donné **CI**, x est identique aux ms et y est identique aux xs . Puisque les ms et les xs sont des duplicatas, **PDP** implique que x et y sont des duplicatas. **PDP** est donc incompatible avec la possibilité des propriétés émergentes.

II. Les propriétés émergentes sont possibles

Les propriétés émergentes sont possibles tout simplement car nous pouvons en trouver des exemples, notamment dans la physique et plus particulièrement dans la physique quantique : ce sont les propriétés des *systèmes d'intrications quantiques*.

Un système d'intrication est un système dans lequel un vecteur d'état n'est pas factorisable en produit tensoriel des vecteurs d'état de ses composants :

$$\Psi_{\text{system}} \neq \Psi_{\text{component1}} \otimes \Psi_{\text{component2}} \otimes \Psi_{\text{component3}} \otimes \dots$$

Ce que cette inégalité signifie est que l'état quantique d'un système d'intrication contient une information plus riche que celle fournie par les états quantiques de ses composants. Les propriétés intrinsèques des tous intriqués ne surviennent pas sur les propriétés intrinsèques et sur les relations spatio-temporelles des leurs parties²⁵.

L'intrication quantique est une des caractéristiques bien connue des systèmes quantiques. Pour prendre un exemple, nous savons que l'état général de deux électrons en intrication quantique n'est pas dérivable des vecteurs d'états de chacun des électrons. Un tout intriqué possède donc des propriétés émergentes, des propriétés qui ne sont pas réductibles aux propriétés intrinsèques et aux relations de ses parties propres. Comme le souligne Vassilios Karakostas : « L'état d'intrication $\mathcal{W}$ représente des propriétés de l'ensemble du système $\mathcal{S}$ qui ne sont ni dépendantes ni déterminées par les propriétés de ses parties²⁶ ».

Ces propriétés sont bien des propriétés émergentes car ce sont des propriétés de tous qui ne peuvent être réduites à celles de leurs parties ; elles doivent être l'objet d'une interprétation holiste :

En physique quantique, donc, l'état physique d'un tout complexe ne peut pas être réduit à celui de ses parties, ou à celui de ses parties prises ensembles avec leurs relations spatio-temporelles, même quand les parties occupent des régions distinctes de l'espace. La science moderne, et en particulier la science physique moderne, peut difficilement être accusée d'accepter le réductionnisme comme prémisses centrale étant donné que le résultat des investigations les

²⁵ Schaffer, J. (2007b), « Monism », p. 15.

²⁶ Karakostas, V. (2009), « Humean Supervenience in the Light of Contemporary Science », p. 11.

plus poussées dans l'histoire est une théorie qui contient un holisme non-éliminable²⁷.

Les propriétés émergentes sont donc possibles.

Puisque I et II sont vraies, alors III l'est aussi. Donc **PDP** est faux.

Nous avons montré que **CI** entraîne **PDP** et que **PDP** est faux donc **CI** est faux. Puisque **CI** est faux alors nous pouvons affirmer que la totalité des objets concrets compose un et un unique objet concret *différent* de ses composants.

Si **UC** est vraie alors la totalité des objets concrets compose le *Cosmos*, donc le *Cosmos* existe. La **Prémisse 1** est vraie.

3. La justification de la Prémisse 2.

Avant de proposer une justification de cette prémisse nous devons définir précisément la notion de priorité. Pour cela nous allons nous appuyer sur l'analyse de cette notion développée par Jonathan Schaffer dans son article « Monism : The Priority of the Whole²⁸ ».

La relation de priorité s'intègre dans le cadre de ce que nous pouvons appeler la Méréologie Fondamentale. La Méréologie Fondamentale est la théorie qui se propose de déterminer ce que sont les entités fondamentales de la structure méréologique du monde. Nous pouvons comprendre cette théorie sous la forme d'une question.

La Méréologie Fondamentale : Quels sont les objets qui sont les unités d'être fondamentaux et qui servent de terminus à l'ordre fondationnel de la hiérarchie méréologique ?

La Méréologie Fondamentale relie deux types de structure de la réalité : la structure méréologique et la structure métaphysique. Par

²⁷ Maudlin, T. (1998), « Part and Whole in Quantum Mechanics », p. 55.

²⁸ Schaffer, J. (2010), « Monism: The Priority of the Whole ».

structure méréologique nous entendons une structure générée par la relation partie-tout. Par structure métaphysique nous entendons une structure générée par la relation de priorité. Nous allons brièvement analyser ces deux types de structures ce qui nous permettra de définir précisément la relation de priorité.

3.1 La structure méréologique

Dire que le monde possède une structure méréologique c'est dire que la réalité matérielle concrète exhibe une structure générée par la relation partie-tout. La relation partie-tout génère alors une hiérarchie de niveaux entre les objets concrets liés par cette relation. Nous appellerons cet ordre hiérarchique la Hiérarchie Méréologique.

Hiérarchie Méréologique : Le monde naturel est divisé en une hiérarchie de niveaux ou de strates méréologiques générée par la relation partie-tout.

La relation partie-tout qui génère la structure méréologique du monde est la relation de partie propre. Cette relation est une relation d'ordre stricte. Une relation d'ordre stricte est une relation irréflexive, transitive et asymétrique.

x est une partie propre de y est exprimé par : $x << y$

Nous pouvons alors formaliser les caractéristiques de cette relation comme suit :

Irréflexivité : $(\forall x) [\sim (x << x)]$

Aucun objet n'est une partie propre de lui-même.

Transitivité : $(\forall xy) [((x << y) \wedge (y << z)) \supset (x << z)]$

Si x est une partie propre de y qui est elle même une partie propre de z alors x est une partie propre de z .

Asymétrie : $(\forall xy) [(x << y) \supset \sim (y << x)]$

Deux objets distincts ne peuvent pas être des parties propres l'un de l'autre.

Nous avons admis, dans la section précédente, l'existence d'un et unique objet concret composé de la totalité des objets concrets : le *Cosmos*. Le *Cosmos* est alors le niveau le plus haut de la hiérarchie méréologique, de telle manière que toute chose est une partie du *Cosmos* et que le *Cosmos* n'est une partie propre d'aucune chose étant donné l'asymétrie de la relation de partie propre. La relation de partie propre génère alors une structure hiérarchique de partition entre les objets concrets qui impose une limite supérieure ou une fin à la partition des objets concrets : le *Cosmos*.

Maintenant, en plus de cette limite supérieure à la partition des objets concrets, nous pouvons accepter l'idée selon laquelle la hiérarchie méréologique possède une limite inférieure. Cette limite est constituée d'objets concrets simples, c'est-à-dire d'objets concrets sans parties propres. Comme nous l'avons vu dans la section précédente, l'acceptation de l'existence du *Cosmos* est en partie justifiée par l'axiome **GSP** de la Méréologie Extensionnelle Classique (**CEM**). De la même façon nous pouvons accepter l'existence d'objets sans parties propres en nous référant à un principe particulier de **CEM** : le principe d'atomicité. Pour comprendre ce principe, nous devons d'abord définir la notion d'atome méréologique :

Atome : $(At) x =_{df} \sim (\exists z) [(z << x)]$

Cette définition signifie que x est un atome si et seulement si x n'a pas de partie propre.

Nous pouvons alors exprimer le principe d'atomicité comme suit :

Principe d'atomicité : $(\forall x)(\exists y) [(At)y \wedge (y < x)]$

Ce principe signifie que tout objet possède une partie atomique.

Ce principe de **CEM** garantit le fait que la décomposition possède une limite inférieure²⁹.

²⁹ Nous devons noter dès à présent qu'il est possible de construire une méréologie non-atomique, c'est-à-dire un système méréologique dans lequel il n'y a pas de principe d'atomicité mais plutôt un principe de non-atomicité. Ce principe est le suivant : **Principe de non-atomicité** : $(\forall x)(\exists y) [(y << x)]$. Il signifie qu'aucun objet n'est un atome. Si nous acceptons ce principe alors la hiérarchie méréologique ne possède pas de limite inférieure. Nous laissons

Selon la théorie de la hiérarchie méréologique le monde est donc divisé en une hiérarchie de niveaux générée par la relation de partie propre. Cette division possède une limite supérieure, le *Cosmos*, qui est l'objet concret maximal composé de tous les objets concrets qui sont ses parties propres et une limite inférieure, les simples ontologiques, qui sont les objets concrets minimaux.

3.2 La structure métaphysique

Dire que le monde possède une structure métaphysique c'est dire que la réalité matérielle concrète exhibe une structure générée par la relation de priorité. La relation de priorité est une relation qui génère une hiérarchie de fondation entre les objets concrets liés par cette relation. Nous appellerons cet ordre hiérarchique la Hiérarchie Fondationnelle.

Hiérarchie Fondationnelle : Le monde naturel est divisé en une hiérarchie de niveaux ou de strates métaphysiques générés par la relation de priorité.

La relation de priorité est une relation de fondation entre les objets concrets. Dire qu'un objet concret A est prioritaire sur un objet concret B c'est dire que A fonde B. Pour le dire autrement, la relation de fondation est une relation qui permet de rendre compte de la priorité ontologique de l'objet qui fonde par rapport à l'objet fondé. Prenons l'exemple du singleton $\{a\}$ et de son unique élément a . Si a fonde $\{a\}$ alors a est ontologiquement premier ou prioritaire sur $\{a\}$. a est l'objet fondamental et $\{a\}$ est l'objet dérivé.

Selon la vision orthodoxe que nous acceptons ici, la relation de fondation est, comme la relation de partie propre, une relation d'ordre stricte : elle est irréflexive, transitive et asymétrique.

pour l'instant de côté cette possibilité que nous envisagerons dans la section 3.4 lorsque nous examinerons l'argument de la possibilité du *Gunk* pour justifier le fait que le *Cosmos* est prioritaire sur ses parties propres. Pour une distinction plus précise entre méréologie atomique et méréologie non-atomique, voir Simons, P. (1987), *Parts: A Study In Ontology*, p. 41-45.

x est fondé par y est exprimé par : $x \rightarrow y$

Nous pouvons alors formaliser les caractéristiques de cette relation comme suit :

Irréflexivité : $(\forall x) [\sim (x \rightarrow x)]$

Aucun objet n'est fondé par lui-même.

Transitivité : $(\forall xyz) [(x \rightarrow y) \wedge (y \rightarrow z)] \supset (x \rightarrow z)$

Si un objet x est fondé par un objet y et que y est fondé par z alors x est fondé par z .

Asymétrie : $(\forall xy) [(x \rightarrow y) \supset \sim (y \rightarrow x)]$

Deux objets ne peuvent se fonder l'un l'autre.

De plus, la relation de fondation est aussi « bien-fondée ». Le fait que la relation de fondation soit une relation bien-fondée implique qu'il y a au moins un objet concret non fondé dans le monde. En d'autres termes, la relation de fondation génère une hiérarchie métaphysique qui possède une limite, une fin. Cette limite est constituée par un ou plusieurs objets concrets *basiques*, c'est-à-dire des objets prioritaires, fondamentaux, qui ne sont dérivés d'aucun autre objet et qui ne sont fondés par aucun autre objet. Les objets basiques servent alors de limite à la chaîne des êtres et de ce fait permettent de clore la chaîne des fondations³⁰.

³⁰ Comme nous l'avons signalé, cette façon de caractériser la relation de fondation comme une relation à la fois d'ordre stricte et bien-fondée correspond à la vision orthodoxe de la fondation. Nous acceptons ici, sans plus de justification, cette vision largement acceptée de la notion de fondation. Pour une description et une justification précise de cette vision voir par exemple Audi, P. (2012), « A Clarification and Defense of the Notion of Grounding », Cameron, R. (2008), « Turtles all the Way Down: Regress, Priority, and Fundamentality », Raven, M. (2012), « In Defence of Ground », Rosen, G. (2010), « Metaphysical Dependence: Grounding and Reduction » ou encore Schaffer, J. (2010), « Monism: The Priority of the Whole ». Nous devons cependant préciser que certains philosophes la remettent en cause. Rodriguez-Peyrera (2005) remet en cause le caractère asymétrique de la fondation, Jenkins, C. (2011), « Is Metaphysical Dependence Irreflexive? » affirme que la fondation est réflexive alors que

Pour analyser plus précisément la notion d'objet basique il nous est utile d'utiliser le formalisme suivant. Désignons la relation de partie par « $<$ » et la relation de fondation par « $\rightarrow$ ». Dans ce cas, « u » représente le *Cosmos*, « C » représente un objet concret et « B » représente un objet concret basique.

Nous lisons les formules suivantes ainsi :

$x < y$ = x est une partie de y

$x \rightarrow y$ = x est fondé par y

u = le *Cosmos*

Cx = x est un objet concret

Bx = x est un objet basique

Nous pouvons formuler la définition d'un objet concret et celle d'un objet basique ainsi :

Objet Concret : $Cx = df\ x < u$

Être un objet concret, c'est être une partie du *Cosmos*.

Objet Basique : $Bx = df\ Cx \wedge \sim (\exists y) (Cy \wedge x \rightarrow y)$

Être un objet concret basique c'est être indépendant de tout autre objet concret, c'est-à-dire un objet non-fondé.

Le *Cosmos* est la somme concrète de toutes les autres entités concrètes qui sont ses parties propres. Un objet basique est un objet concret qui est tel qu'il n'y a pas d'autres objets concrets qui le fonde.

Selon la théorie de la hiérarchie fondationnelle le monde est donc divisé en une hiérarchie de niveaux générée par la relation de

Schaffer, J. (2012), « Grounding, Transitivity, and Contrastivity » remet en cause le fait qu'elle soit transitive. D'autres philosophes remettent en question le caractère bien-fondé de la relation de fondation, comme par exemple Bohn, E. (2018), « Indefinitely Descending Ground », Morganti, M. (2009), « Ontological Priority, Fundamentality, and Monism » ou encore Orilia, F. (2009), « Bradley's Regress and Ungrounded Dependence Chains: A Reply to Cameron ».

fondation. Cette division possède une limite constituée d'un ou plusieurs objets basiques.

3.3 La Méréologie Fondamentale

Si nous additionnons la Hiérarchie Méréologique et la Hiérarchie Fondationnelle nous avons la théorie selon laquelle les objets concrets, à un niveau méréologique donné, avec leurs propriétés, sont soit métaphysiquement prioritaires soit métaphysiquement postérieurs aux objets des niveaux méréologiques différents. Cette hiérarchie possède en outre une limite c'est-à-dire un niveau constitué d'un ou plusieurs objets concrets basiques.

Pour être complète la Méréologie Fondamentale doit satisfaire les deux contraintes suivantes :

Recouvrement : $\text{Sum} : x(Bx) = u$

La somme de tous les objets concrets basiques recouvre le *Cosmos*.

Non-Partition : $(\forall x) (\forall y) [(Bx \wedge By \wedge x \neq y) \supset \sim (x < y)]$

Si x est basique et y est basique et si x est différent de y alors x n'est pas une partie de y .

Le **Recouvrement** est justifié par le fait que les entités basiques doivent être complètes c'est-à-dire que leur duplication collective (ainsi que celle de leurs relations) doit suffire à dupliquer le *Cosmos*. Cette thèse garantit que la description de la réalité est complète. En effet, si la somme des entités fondamentales n'était pas dans une relation de correspondance 1-1 avec le *Cosmos*, alors l'inventaire des entités de la réalité serait incomplet.

Pour **Non-Partition** une entité basique ne peut être composée d'autres entités basiques. Cette thèse est justifiée par la définition même d'un objet basique. Cette définition qui fait de ce type d'objet un objet indépendant correspond à la notion traditionnelle de substance. Une substance est une entité basique, indépendante, qui

n'est pas composée d'autres substances et qui ne compose pas une autre substance³¹.

Quelles sont les réponses que nous pouvons à présent proposer à la question posée par la Méréologie Fondamentale ?

Il y a deux réponses exhaustives et mutuellement exclusives à la Méréologie Fondamentale : le Monisme de Priorité et le Pluralisme de Priorité, qui sont différenciées par la direction de la relation de fondation entre le *Cosmos* et ses parties propres.

Le Monisme de Priorité (**MP**) est la thèse selon laquelle le tout est prioritaire sur ses parties et donc le *Cosmos* est basique.

Le Pluralisme de Priorité (**PP**) est la thèse selon laquelle les parties sont prioritaires sur le tout et donc les simples ontologiques sont basiques.

Selon **MP** le *Cosmos* sert de fondation métaphysique dans la hiérarchie méréologique, il fonde l'existence, l'identité et la nature de toutes ses parties propres et n'est fondé par aucune entité concrète de la hiérarchie méréologique.

Selon **PP** les parties propres du *Cosmos* fondent l'existence et la nature du *Cosmos* et ne sont elles-mêmes pas fondées.

La troisième possibilité qui est la dépendance mutuelle du *Cosmos* et de ses parties propres est exclue par le caractère asymétrique de la relation de priorité et les thèses du recouvrement et de la non-partition.

Nous pouvons maintenant passer à la justification de notre prémisse 4. à savoir que le *Cosmos* est prioritaire sur ses parties propres.

Les deux arguments les plus forts en faveur de cette thèse ont été proposés et développés par Jonathan Schaffer³². Ces arguments sont l'argument du *gunk* et l'argument de l'émergence.

³¹ Pour une définition plus précise de cette notion de substance voir Buchioni, G. (2015), « Tout intégral et théories de la composition ».

3.4 L'argument du *gunk*

1. Nécessairement soit les parties ultimes sont basiques, soit le *Cosmos* est basique.
2. Il y a des mondes possibles *gunky* sans parties ultimes.
3. Nécessairement le *Cosmos* est basique.

L'argument est valide, c'est-à-dire que 3 découle bien des prémisses 1 et 2. Nous allons donc justifier les deux prémisses.

1. Nécessairement, soit les parties ultimes sont basiques, soit le *Cosmos* est basique.

Cette prémisse nous dit deux choses distinctes : la première est qu'il y a une alternative binaire pour la caractérisation de ce qui est basique et la seconde que cette alternative est nécessaire et non contingente.

Le caractère binaire de l'alternative est aisément justifiable. Il découle du fait que la fondation est une relation d'ordre stricte. En effet, la relation de dépendance étant irréflexive, un objet ne dépend pas de lui-même. De plus, la relation de dépendance étant asymétrique, la possibilité d'une dépendance mutuelle entre les entités concrètes est exclue. Un objet complexe et ses parties propres ne peuvent donc pas être mutuellement dépendants. De ce fait, il n'y a que deux possibilités à l'intérieur du cadre de la Méréologie Fondamentale : soit ce sont les parties ultimes (c'est-à-dire les simples méréologiques) du *Cosmos* qui sont basiques, soit c'est le *Cosmos* qui est basique.

Le caractère nécessaire de l'alternative signifie que c'est un fait nécessaire que soit ce sont les parties du *Cosmos* qui sont les entités basiques, soit c'est le *Cosmos* qui est l'entité basique. Dire cela revient à dire que, si ce sont les parties du *Cosmos* qui sont les entités basiques, alors elles le sont dans tous les mondes possibles, et inversement. En d'autres termes, il ne peut y avoir deux mondes, w_1 et w_2 , tel que : dans w_1 les parties propres du *Cosmos* sont les entités basiques et dans w_2 le *Cosmos* est basique. Ceci vient du fait que la relation de fondation est une relation nécessaire et non-contingente. En effet, la

³² Schaffer, J. (2010), « Monism: The Priority of the Whole ».

grande majorité des partisans de la relation de fondation accepte le caractère nécessaire de cette relation pour la raison que cette relation fait partie des conditions déterminant la catégorie ontologique sous laquelle un objet tombe. Un objet est une substance s'il est indépendant³³. Il sera un agrégat ou un attribut s'il est dépendant. De plus, comme le contenu des catégories ontologiques reste le même dans tous les mondes possibles incluant ces catégories ontologiques, il en va de même pour la relation de fondation. Cette relation est donc nécessaire. La dépendance d'une entité à une autre entité est une caractéristique nécessaire (non contingente) de cette entité.

La prémisses 1. est vraie.

2. Il y a des mondes possibles *gunk* sans parties ultimes.

Citons Ted Sider :

Empruntant un terme de David Lewis, définissons un objet comme étant composé de « *gunk* sans atome » s'il ne possède pas d'atomes [méréologiques] comme parties. Si quelque chose est constitué de *gunk* sans atome, alors cette chose se divise indéfiniment en des parties toujours plus petites – elle est infiniment divisible. Cependant un segment de ligne est infiniment divisible et possède pourtant des parties atomiques : les points. Au contraire, un morceau de *gunk* ne possède pas de parties atomiques « à l'infini » ; toutes les parties de cet objet possèdent des parties propres³⁴.

La théorie du *gunk* est la théorie selon laquelle le monde est infiniment divisible. Nous pouvons la formuler ainsi :

La théorie du *gunk* : x est fait de *gunk* si x n'est pas divisible en atomes méréologiques, c'est-à-dire si x est infiniment divisible.

La seconde prémisses exprime le fait que des mondes faits de *gunk* sont possibles.

³³ Voir Buccichioni, G. (2015), « Tout intégral et théories de la composition ».

³⁴ Sider, T. (1993), « Van Inwagen and the Possibility of Gunk », p. 286.

Les scientifiques ont découvert que les « atomes » d'hydrogène ont des parties propres. Puis ils ont découvert que les protons ont des parties propres. Il semble qu'à un certain moment au moins, il était tout à fait légitime de faire l'hypothèse que ce processus pourrait continuer à l'infini, qu'il n'existe pas de limite à la complexité du monde. Les réflexions philosophiques sur la nature de la composition ne devraient pas nous amener à supposer qu'une hypothèse scientifique est métaphysiquement impossible. Ainsi nous devons accepter la possibilité d'objets matériels constitués de *gunk*³⁵.

Il y a des mondes possibles faits de *gunk*. Dans ces mondes les objets concrets sont infiniment divisibles, ils n'ont pas de parties ultimes. Par conséquent, dans ces mondes possibles, les parties ultimes du *Cosmos* ne sont pas basiques tout simplement parce que le *Cosmos* ne possède pas de telles parties.

3. Nécessairement le *Cosmos* est basique.

Nous pouvons donc conclure que le *Cosmos* est un objet basique puisqu'être basique est une caractéristique nécessaire des objets et qu'il existe des mondes possibles sans parties ultimes.

Puisque « être basique » est un fait nécessaire et qu'il existe des mondes possibles fait de *gunk*, alors seul le *Cosmos* peut être basique. CQFD.

3.5 L'argument de l'émergence

1. Le *Cosmos* possède des propriétés émergentes (dû à l'intrication quantique).

2. Si le *Cosmos* possède des propriétés émergentes alors le *Cosmos* est prioritaire sur ses parties.

3. Le *Cosmos* est prioritaire sur ses parties.

L'argument est valide c'est-à-dire que 3 découle bien des prémisses 1 et 2. Nous allons donc justifier les deux prémisses.

1. Le *Cosmos* possède des propriétés émergentes (dû à l'intrication quantique).

³⁵ Sider, T. (1993), « Van Inwagen and the Possibility of Gunk », p. 287.

Nous avons vu dans la section 3 que l'intrication quantique implique l'existence de propriétés émergentes. Pour montrer que le *Cosmos* possède des propriétés émergentes nous devons montrer qu'il est un vaste système d'intrication quantique.

La thèse selon laquelle le *Cosmos* est un système d'intrication quantique est appelée par Claudio Calosi la thèse de l'Univers Intriqué (**UI**)³⁶.

L'Univers Intriqué (UI) : il y a un état quantique de l'Univers et c'est un état d'intrication.

Pour justifier **UI** nous pouvons faire appel à la notion d'intrication *initiale*.

Physiquement, nous avons une intrication initiale si nous faisons l'hypothèse que le monde est né d'une explosion (le Big Bang) dans laquelle toute chose est en interaction. Cette intrication initiale est alors préservée par la suite dans l'hypothèse selon laquelle le monde évolue via l'équation de Schrödinger³⁷.

Si nous faisons l'hypothèse que le *Cosmos* « est né » du Big Bang alors nous pouvons parler d'intrication initiale au sens où toutes les entités étaient initialement en relation ou en interaction. Cette intrication initiale n'est cependant pas une condition suffisante pour affirmer que le *Cosmos* est un système d'intrication. Il faut que cette intrication initiale soit préservée dans le temps. L'équation de Schrödinger nous fournit cette condition. En effet, la dynamique de Schrödinger, qui modélise l'évolution temporelle du *Cosmos*, préserve cette intrication dans l'évolution.

³⁶ Calosi, C. (2014), « Quantum mechanics and Priority Monism ».

³⁷ Schaffer, J. (2010), « Monism: The Priority of the Whole », p. 52.

Si nous acceptons l'hypothèse du Big Bang et le fait que l'évolution du Cosmos est déterminée par l'équation de Schrödinger alors nous pouvons affirmer l'intrication du *Cosmos*³⁸.

C'est le principe d'intrication initiale qui permet aussi à Toraldo di Francia de justifier **UI** : « Puisque toutes les particules ont certainement interagi entre elles dans le passé, le monde se révèle être non-séparable en objets individuels et indépendants³⁹ ».

Le *Cosmos* est un système d'intrication quantique et de ce fait il possède des propriétés émergentes.

2. Si le *Cosmos* possède des propriétés émergentes alors le *Cosmos* est prioritaire sur ses parties.

Il est clair que si un tout possède des propriétés émergentes alors il ne peut pas être fondé par ses parties propres. Comme nous l'avons vu dans la section 3, l'ensemble des parties (ainsi que l'ensemble de leurs propriétés et de leurs relations) d'un tout qui possède des propriétés émergentes ne permet pas de déterminer les propriétés de ce tout. Si un tel tout ne peut être déterminé par ses parties propres alors il ne peut pas non plus être fondé par ses parties propres. Un tout qui possède des propriétés émergentes doit être traité de façon holiste et par conséquent il sera prioritaire sur ses parties. Comme le souligne John Heil :

Supposons que les systèmes quantiques, les systèmes de particules « intriquées », sont véritablement « holistiques », supposons que leurs caractéristiques dépassent réellement les caractéristiques de leurs ingrédients (...) les « parties » de tels systèmes ont alors le statut de modes : les tous dont elles sont les parties ne dépendent pas des parties, les parties dépendent de ces tous⁴⁰.

³⁸ Schaffer propose une seconde justification de **UI**, justification qui fait appel à la notion mathématique de fonction d'onde (Schaffer, J. (2010), « Monism: The Priority of the Whole », p. 52-53).

³⁹ di Francia, T. (1998), « A world of individual objects », p. 28.

⁴⁰ Heil, J. (2012), *The Universe as We Fine It*, p. 47.

Si le *Cosmos* est un tout intriqué et de ce fait possède des propriétés émergentes, alors il ne peut pas dépendre de ses parties propres. **PP** est donc faux. Si **PP** est faux alors **MP** est vrai. Donc si le *Cosmos* est un tout intriqué alors il est un tout fondamental et il est prioritaire sur ses parties propres.

3. Le *Cosmos* est prioritaire sur ses parties

Puisque le *Cosmos* est un système d'intrication il possède des propriétés émergentes et puisqu'il possède des propriétés émergentes il est prioritaire sur ses parties propres. Le *Cosmos* est donc prioritaire sur ses parties propres. CQFD.

4. L'argument

Prémisse 1 : Si l'Universalisme de la Composition est vrai alors le *Cosmos* existe.

Prémisse 2 : Si le *Cosmos* existe alors le *Cosmos* est la seule entité concrète basique.

Conclusion : Si l'Universalisme de la Composition est vrai alors le *Cosmos* est la seule entité concrète basique.

Si **UC** est vrai alors d'après **GSP** et **Unicité** la totalité des objets concrets compose un et un unique objet concret. Puisque **CI** est faux alors la totalité des objets concrets compose un et un unique objet concret différent de ses composants, le *Cosmos*. La **Prémisse 1** est donc vraie. De plus d'après les arguments du *gunk* et de l'émergence, le *Cosmos* est prioritaire sur ses parties propres. Nous pouvons donc en déduire qu'il existe un et un unique objet concret basique, le *Cosmos*, ce qui est la définition du Monisme de Priorité. La **Prémisse 2** est donc vraie. L'argument étant valide et les deux prémisses étant vraies, il s'en suit nécessairement la vérité de la **Conclusion** à savoir que si **UC** est vrai alors le *Cosmos* est la seule entité concrète basique ; en d'autres termes si **UC** est vrai alors **MP** l'est aussi. Les partisans de **UC** ont donc de bonnes raisons d'accepter **MP**.

Bibliographie

Armstrong, D. (1978), *Nominalism and Realism: Universals and Scientific Realism*, vol. I, Cambridge University Press.

- Armstrong, D. (1997), *A World of States of Affairs*, Cambridge.
- Audi, P. (2012), « A Clarification and Defense of the Notion of Grounding », dans Correia, F. et B. Schnieder (éd.), *Grounding and Explanation*, Cambridge University Press, p. 101-121.
- Baxter, D. (1988a), « Identity in the Loose and Popular Sense », *Mind*, New Series, vol. 97, n° 388, p. 575-582.
- Baxter, D. (1988b), « Many-One Identity », *Philosophical Papers*, vol. XVII, n° 3, p. 193-216.
- Bucchioni, G. (2016), « Méréologie », version académique, dans Kristanek, M. (dir.), *L'Encyclopédie philosophique* [en ligne], <<http://encyclo-philo.fr/mereologie/>>.
- Bucchioni, G. (2015), « Tout intégral et théories de la composition », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 113, n° 4, p. 679–705.
- Bohn, E. (2018), « Indefinitely Descending Ground », dans *Reality and its Structure*, Bliss, R. et G. Priest (éd.), Oxford University Press.
- Calosi, C. (2014), « Quantum mechanics and Priority Monism », dans *Synthese*, 191, p. 915.
- Cameron, R. (2008), « Turtles all the Way Down: Regress, Priority, and Fundamentality », *The Philosophical Quarterly*, 58(230), p. 1–14.
- Cotnoir, A. J. (2014), « Composition as Identity: Framing the Debate », dans Cotnoir, A. et D. Baxter (éd.), *Composition as Identity*, Oxford University Press.
- di Francia, T. (1998), « A world of individual objects », dans Castellani, E. (éd.), *Interpreting Bodies: Classical and Quantum Objects in Modern Physics*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Goodman, N. (1951), *The Structure of Appearance*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Heil, J. (2012), *The Universe as We Fine It*, Oxford, Oxford University Press.
- Heller, M. (1990), *The ontology of physical objects*, Cambridge University Press.
- Horgan, T. et M. Potrc (2008), *Austere Realism: Contextual semantics meets minimal ontology*, Cambridge, MIT Press.
- Hudson, H. (2001), *A Materialist Metaphysics of the Human Person*, Ithaca, Cornell University Press.
- Jenkins, C. (2011), « Is Metaphysical Dependence Irreflexive? », in *The Monist* 94(2), p. 267–76.

- Jubien, M. (1993), *Ontology, Modality and the Fallacy of Reference*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Karakostas, V. (2009), « Humean Supervenience in the Light of Contemporary Science », *Metaphysica*, 10, p. 1-26.
- Lewis, D. K. (2007), *De la pluralité des mondes*, Éditions de l'Eclat.
- Lewis, D. K. (1991), *Parts of Classes*, Blackwell.
- Maudlin, T. (1998), « Part and Whole in Quantum Mechanics », dans Castellani, E. (éd.), *Interpreting Bodies: Classical and Quantum Objects in Modern Physics*, Princeton, NJ, Princeton University Press, p. 46-60.
- Markosian, N. (1998), « Brutal Composition », *Philosophical Studies*, 92, p. 211-249.
- McDaniel, K. (2008), « Against Composition as Identity », *Analysis*, 68(2), p. 128-133.
- Morganti, M. (2009), « Ontological Priority, Fundamentality, and Monism », *Dialectica* 63(3), p. 271-288.
- Orilia, F. (2009), « Bradley's Regress and Ungrounded Dependence Chains: A Reply to Cameron », *Dialectica*, 63(3), p. 333-341.
- Quine, W. V. O. (1960), *Word and Object*, MIT Press, Cambridge.
- Raven, M. (2012), « In Defence of Ground », *Australasian Journal of Philosophy*, 90(4), p. 687-701.
- Rea, M. C. (1998), « In Defense of Mereological Universalism », *Philosophy and Phenomenological Research*, 58, p. 347-60.
- Rosen, G. (2010), « Metaphysical Dependence: Grounding and Reduction », dans Hale et Hoffmann (éd.), *Modality: Metaphysics, Logic, and Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, p. 109-36.
- Schaffer, J. (2012), « Grounding, Transitivity, and Contrastivity », dans Correia, F. et B. Schnieder (éd.), *Grounding and Explanation*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 122-38.
- Schaffer, J. (2010), « Monism: The Priority of the Whole », *Philosophical Review*, vol. 119, n° 1, p. 31-76.
- Schaffer, J. (2007a), « From nihilism to monism », *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 85, n° 2, p. 175-191.
- Schaffer, J. (2007b), « Monism », dans Zalta, E. N. (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, CSLI (internet publication).
- Sider, T. (2007), « Parthood », *Philosophical Review*, 116, p. 51-91.
- Sider, T. (2001), *Four-Dimensionalism An Ontology of Persistence and Time*, Oxford University Press Inc., New York.

- Sider, T. (1993), « Van Inwagen and the Possibility of Gunk », *Analysis*, 53, p. 285–289
- Simons, P. (1987), *Parts: A Study In Ontology*, Oxford, Clarendon Press.
- Unger, P. (1979), « I do not Exist », dans *Perception and Identity*, G. F. MacDonald (éd.), London, Macmillan.
- Unger, P. (1980), « The Problem of the Many », *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 5, p. 411-467.
- Van Cleve, J. (2008), « The Moon and Sixpence: A Defense of Mereological Universalism », dans Sider, T. *et al.* (éd.), *Contemporary Debates in Metaphysics*, Oxford, Blackwell, p. 321–340.
- van Inwagen, P. (1990), *Material Beings*, Cornell University Press.
- Varzi, A. (2009), « Mereology », dans Zalta, E. N. (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, CSLI (internet publication).

Présentation du dossier Penser les catastrophes : philosophie(s) de crise

Vincent Guillin*

« La Chouette de Minerve ne prend son envol qu'à la tombée de la nuit », nous a-t-on répété. Certainement est-ce là le sort de toute activité réflexive, destin spéculatif auquel la philosophie ne peut se soustraire, mais dont cette dernière aurait fait de nécessité épistémique vertu théorétique, à titre de garantie de la spécificité et de la valeur d'un discours informé et objectif, purgé des peurs déraisonnables comme des espoirs infondés. Une telle posture, assumée ou revendiquée, semble néanmoins, parce que focalisée sur la considération de ce qui a été ou de ce qui est (et, à ce titre, « rétrograde »), bien mal nous préparer à affronter ce qui relève de l'original, de l'inédit ou du sans précédent, notamment quand il se présente sous la forme d'un événement d'envergure aux conséquences funestes, à savoir la catastrophe, réalité dont on voudrait pourtant se prémunir, en l'anticipant pour au mieux l'éviter, à défaut la mitiger, ou au pire s'y résoudre. Figée dans un *sub specie aeterni* hautain, la philosophie, comme déjà résignée, ne nous offrirait alors qu'une maigre consolation, celle de nous rendre conscient que, catastrophe ou pas, c'est bien notre finitude qui nous définit, au double sens où il faut bien disparaître un jour et où jamais nous ne serons en mesure de saisir pleinement pourquoi il fallait nécessairement que notre existence prît fin. À ce compte-là, la « tombée de la nuit » serait à prendre comme un crépuscule dont il

* Professeur au département de philosophie de l'Université du Québec à Montréal.

faudrait se convaincre, à rebours de toute induction optimiste, qu'il ne sera pas suivi de l'aube d'un jour nouveau.

Pourtant, confronté aux catastrophes, le fatalisme ou le pessimisme ne sont pas les seules options philosophiques possibles. En effet, comme s'y emploie Vincent Guillin dans ses « Prolégomènes à une philosophie des catastrophes », on peut montrer qu'il existe, au sein de la tradition philosophique, tout un trésor de réflexions métaphysiques, ontologiques, épistémologiques, esthétiques, éthiques et politiques ayant pris la catastrophe – sous ses différentes formes – pour objet, réflexions qui ne se limitent pas à l'analyse, mais qui bien souvent aussi enjoignent à l'action. Philosophier sur les catastrophes, ce n'est donc pas nécessairement sombrer dans le renoncement, mais plutôt y faire face lucidement pour y survivre, c'est-à-dire, en l'occurrence, continuer à vivre dans des circonstances qui altèrent profondément, du point de vue individuel et collectif, le sens et les conditions de l'existence et en tirer les conclusions, pour le futur, qui s'imposent. Il y aurait donc aussi une fièvre philosophique « antérograde ».

Mais, pour répondre adéquatement aux épreuves de tous ordres que posent les catastrophes, encore faut-il savoir décrire et appréhender celles-ci, autant dans leurs caractéristiques intrinsèques que dans leurs effets sur nous. Ainsi le philosophe des catastrophes n'ignore-t-il pas, en positiviste conséquent à défaut d'être « heureux », que « science, d'où prévoyance ; prévoyance, d'où action ». Voilà pourquoi les trois contributions qui suivent, chacune à leur manière, adoptent une approche analytique spécifique qui privilégie l'analyse de concepts, de théories ou de représentations sur lesquelles s'appuyer pour comprendre les catastrophes.

Ainsi, comme le suggère Florian Choquet, une pensée « écologique » de la catastrophe pourrait-elle s'élaborer à partir d'une perspective englobante, d'inspiration naturaliste, empruntant à la fois à l'approche systémique, à la pensée émergentiste et à l'énactivisme, et qui concevrait l'être humain à la fois comme un vivant, un agent cognitif, et un agent socio-culturel, la considération de ces trois niveaux ontologiques fondamentaux que sont les échelles biologiques, cognitives, et socio-culturelles du fonctionnement humain pouvant seules donner le plein sens de ce que peut être, pour nous, une catastrophe.

On peut aussi, à l'instar de Sari Lemable, remettre en question la grande partition entre la nature et la culture, au sens large, parce qu'elle nous rendrait incapable de saisir la nature propre de la crise, indissolublement environnementale et anthropologique, à laquelle nous sommes confrontés, et lui préférer les alternatives proposées par le posthumanisme et le néomatérialisme contemporains, qui nous permettraient de penser à nouveaux frais, au-delà de tous les dualismes inféconds, notre situation présente et les différentes solutions pour y échapper.

Finalement, il est aussi fructueux de s'interroger, comme le fait Alexandre Brault, sur les différentes modalités par lesquelles le drame, la littérature et le cinéma dit d'anticipation ou de science-fiction ont pu servir, avant que des perspectives spéculatives plus « abouties » émergent, de laboratoire aux conceptions de ce qui pourrait arriver en cas de catastrophe, favorisant ainsi l'apparition et la diffusion d'une esthétique propre à la catastrophe, celle du sublime. Preuve s'il en fallait que la philosophie peut aussi s'enrichir au contact de représentations ou de discours relevant d'autres dimensions – émotionnelles, affectives, imaginaires – de la pensée.

Sans bien sûr épuiser l'ensemble des possibles philosophiques, ces différentes contributions visent, plus modestement, à introduire à un champ de réflexions tout à la fois ancien, varié et, malheureusement, d'une actualité indiscutable. Et, parce que le dossier qui les rassemble résulte dans une grande mesure d'un travail collectif, initié à l'occasion d'un séminaire de cycles supérieurs donné à l'Automne 2019 au Département de philosophie de l'UQAM (Montréal, QC) et animé par Vincent Guillin, qu'on nous permette de remercier ici toutes les personnes ayant participé à cette activité (Maria Barada-Benammou, Alexandre Brault, Florian Choquet, Anne Cloutier, Maxime Lachapelle, Sari Lemable et Laura Pellat-Meiniger), ainsi que l'équipe d'*Ithaque*, pour avoir sollicité et accompagné un tel projet.

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/asie-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 le *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 opusculé 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 Pentty 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 engloutit 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 ballottée 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 dérégulée. 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. À 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 affligeant 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'affut 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 masures, 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'Œdipe, 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 anthropodécie 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.

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 châtimement 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* ». Destructures, 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, Herculaneum [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 bâtif 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'EHESS, 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 châtement 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-ihr-emergency-committee-on-novel-coronavirus-\(2019-ncov\)](https://www.who.int/fr/dg/speeches/detail/who-director-general-s-statement-on-ihr-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/asie-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.

En quoi devrait consister une « philosophie des catastrophes » ? La vie et le monde du sujet humain face à l'événement catastrophique

Florian Choquet*

Résumé

Dans cet article, nous tentons d'élaborer une compréhension philosophique du phénomène de catastrophe. Notre hypothèse initiale consiste à considérer qu'un événement n'est catastrophique qu'en vertu des conséquences qu'il engendre vis-à-vis du sujet qui l'expérimente, à savoir l'être humain. Cela nous mène à défendre l'idée selon laquelle une véritable compréhension du phénomène de catastrophe doit passer par une explicitation des caractéristiques fondamentales du sujet humain, ainsi que de la manière dont elles sont affectées par l'événement catastrophique. Pour ce faire, nous entreprenons de décrire l'être humain à travers l'exploration de la signification des concepts de vie et de monde à travers les différents niveaux d'organisation qui définissent son fonctionnement : l'échelle biologique, l'échelle cognitive, et l'échelle socioculturelle.

Introduction

Alors que nous entamons la troisième décennie du 21^e siècle, les manifestations du réchauffement climatique se font de plus en plus tangibles, forçant les populations concernées à une prise de

* L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie (Université du Québec à Montréal)

conscience aussi douloureuse que tardive. Les modifications importantes que le système Terre est en train de subir ont et auront pour conséquence majeure la démultiplication de ces événements géologiques, météorologiques et écosystémiques de grande ampleur que nous appelons les catastrophes naturelles. L'inquiétude grandissante face à cette menace imminente n'a pas manqué d'entraîner une explosion du récit catastrophique dans le discours médiatique contemporain. L'extrême popularité des films catastrophes reflète sans aucun doute la fascination de longue date que les êtres humains entretiennent envers le pouvoir destructeur de la nature, ainsi que les enjeux de survie qui en découlent. Nous pensons que cet intérêt profond cache une dimension supplémentaire, qu'il possède une fonction : penser la catastrophe, c'est s'y préparer, pour la surmonter.

C'est ici que le philosophe peut s'immiscer et s'emparer de la question. En effet, si nous devons penser les catastrophes, encore faut-il le faire correctement, et face à la pléthore de visions catastrophiques qui inondent l'imaginaire collectif contemporain, le besoin se fait sentir pour une approche rigoureuse de la question. Ceci étant dit, une fois le rôle central du philosophe solidifié, nous sommes laissés avec la problématique suivante : en quoi devrait consister une « philosophie des catastrophes » ? La question posée ici comporte deux éléments : la philosophie, et les catastrophes. Alors que le développement d'une compréhension du phénomène de catastrophe correspond à l'objectif même de la question posée, une définition minimale de ce qu'est la philosophie est un préalable à tout questionnement philosophique. Partons de la définition la plus simple que nous avons pu trouver : « La philosophie n'est pas une science, ni même une connaissance (ce n'est pas un savoir de plus, c'est une réflexion sur les savoirs disponibles)¹ ». Depuis l'avènement de la méthode scientifique moderne, une grande partie de la philosophie s'est orientée vers la philosophie des sciences, qui consiste en un travail de réflexion ontologique, épistémologique et conceptuel portant sur la connaissance scientifique. Dans notre essai, nous allons tenter d'illustrer la manière dont cette démarche méthodologique, à travers l'intégration des connaissances provenant de diverses

¹ Comte-Sponville, A. (2013), *Dictionnaire philosophique*.

disciplines scientifiques, peut permettre de développer une compréhension approfondie de ces phénomènes que nous appelons les catastrophes.

La notion de catastrophe

Du latin *catastrophā*, lui-même du grec ancien *katastrophē* (« renversement »), le terme français de catastrophe est communément défini comme un événement soudain qui, bouleversant le cours des choses, amène la destruction, la ruine, la mort. Malgré sa relative équivocité, et quelle que soit la définition précise qu'on lui donne, le terme de catastrophe renvoie toujours à un événement qui a des conséquences négatives profondes pour le ou les sujet(s) qui en sont victime(s). En effet, la catastrophe est représentée selon la perspective d'un sujet qui l'expérimente. Cela nous amène à la relativité de la notion de catastrophe : un événement n'est catastrophique qu'en vertu des conséquences qu'il a sur l'individu ou la population qu'il affecte, et qui sont perçues comme dévastatrices pour leur existence et/ou leur mode de vie. En d'autres termes, il n'y a pas de catastrophe « en soi ». Ainsi, si nous voulons comprendre ce qu'est une catastrophe, il nous faut comprendre les individus qui les vivent et les perçoivent comme telles. Cette compréhension passe par une explicitation des caractéristiques fondamentales de leur existence et de leur mode de vie qui sont mises en danger par l'événement catastrophique.

Une autre conception centrale de la notion de catastrophe renvoie à l'idée de « fin du monde ». Conformément à cela, une catastrophe est majoritairement (bien que pas toujours) conçue comme la survenue d'un état de fait appartenant au monde et qui affecte le(s) sujet(s) de l'extérieur. En effet, il est vrai que sur le plan expérientiel, une catastrophe est vécue comme une altérité qui provoque une détresse profonde chez le sujet qui en est la victime. Les descriptions d'événements catastrophiques se concentrent souvent sur les dommages faits au milieu de vie de leurs victimes, et qui affectent ces dernières en les empêchant de trouver dans ce milieu les ressources dont leur existence et/ou leur mode de vie dépend.

Dans ce contexte, le sens de l'expression de « fin du monde » renvoie à une signification particulière du concept de monde qui est empreinte de la même relativité que la notion de catastrophe. En effet, nous parlons ici du monde dans le sens de l'espace total dans lequel se déroule la vie d'un sujet humain. Cette définition implique il n'y a de monde que pour un sujet qui l'habite, et c'est de la fin de ce monde dont il est question dans le cas d'un phénomène catastrophique. Si l'on accepte cette définition du concept de monde, l'idée de fin du monde présente alors une double signification qu'il nous faut expliciter, composée d'un sens fort et d'un sens faible.

La fin du monde au sens fort du terme correspond à l'idée d'une fin totale, absolue et définitive du monde dont dépend l'existence du sujet. Cette fin du monde au sens fort du terme implique par conséquent la fin de la vie du sujet, qui ne peut persister sans un monde dans lequel se dérouler. La fin du monde au sens faible du terme correspond à la fin du monde tel qu'il est, c'est-à-dire à la « fin *d'un* monde ». Cette conception implique que le monde ainsi perdu puisse être remplacé par un autre, différent, transformé. Dans ces circonstances, la vie du sujet peut persister, mais au prix d'une modification significative : ce n'est plus la même vie qui est vécue, mais une autre, différente.

Le travail réalisé jusqu'à présent nous permet de définir une catastrophe comme un événement qui tend à mener le sujet qui en est la victime à la fois vers la fin de sa vie (disparition individuelle ou extinction collective) et la fin de son monde. Cette analyse nous indique que le développement d'une compréhension adéquate de ce qu'est une catastrophe devra passer par une explicitation des concepts de vie et de monde, et de leur interdépendance fondamentale. Comme les victimes d'une catastrophe (qui nous intéressent) appartiennent généralement à l'espèce humaine, il nous faut déterminer les caractéristiques fondamentales de la vie humaine, ainsi que de la notion de monde qui lui est associée, et ce afin de comprendre comment un événement catastrophique peut les compromettre. L'être humain est avant tout un être vivant, un agent cognitif, et un agent socio-culturel, et c'est donc selon ces trois niveaux ontologiques fondamentaux que sont les échelles biologiques, cognitives, et socio-culturelles du fonctionnement humain que nous allons décliner notre investigation du phénomène de catastrophe.

Qu'est-ce qu'une catastrophe pour un être vivant ?

La vie au sens biologique du terme

Dans leur ouvrage de 1980 intitulé *Autopoiesis and Cognition : the Realization of the Living*, Humberto Maturana et Francisco Varela proposent ce qu'ils considèrent comme une définition nécessaire et suffisante de ce qu'est un être vivant². En partant de la théorie des systèmes, ils posent la prémisse selon laquelle l'unité de base de la vie au sens biologique du terme, l'organisme, doit être comprise comme une catégorie particulière de système physique : les systèmes vivants. Ils associent cela à une approche mécaniste qui stipule que l'explication d'un phénomène doit montrer comment celui-ci est généré à partir des interactions entre les éléments qui le composent. La combinaison de ces deux perspectives les amène à considérer un système vivant comme une machine : un système qui est fait de relations entre les éléments qui le composent, et qui tire son unité des processus mis en place à travers ces relations. Une machine (ou un système) peut-être décrite selon deux aspects fondamentaux : son organisation et sa structure. L'organisation d'une machine correspond à l'ensemble des relations qui définissent la machine en tant qu'unité, et déterminent les dynamiques des interactions et des transformations qu'elle peut subir sans perdre cette unité. La structure d'une machine correspond quant à elle à la manière spécifique dont les relations qui s'opèrent entre les éléments s'instancient en une machine concrète.

Maturana et Varela affirment que le développement d'une véritable compréhension de ces machines particulières que sont les systèmes vivants doit passer par une explicitation de leur fonctionnement, de telle manière que les différentes formes structurelles (individuelles) qu'elles peuvent prendre apparaissent comme une conséquence de leur organisation (commune). C'est pour accomplir cette tâche qu'ils développent le concept d'*autopoïèse*, à travers lequel ils entendent spécifier le type d'organisation particulière qui caractérise l'ensemble des systèmes vivants. Le néologisme d'autopoïèse vient du grec, le préfixe *auto* signifiant « soi-même », et le suffixe *poïesis* signifiant « production » ou « création ». Il y a deux

² Maturana, H. R. et F. J. Varela (1980), *Autopoiesis and cognition*.

conditions organisationnelles pour qu'un système soit considéré comme autopoïétique.

L'autoproduction : une machine autopoïétique génère et spécifie sa propre organisation à travers son opération en tant que système de production de ses propres composantes. En effet, l'organisation d'une machine autopoïétique correspond à un réseau de processus de production des éléments qui composent la machine elle-même. À travers leurs interactions et leurs transformations, ces éléments régénèrent et réalisent continuellement le réseau de processus (relations) qui les produisent eux-mêmes. Ainsi, les systèmes vivants sont des machines autocréatrices : elles transforment la matière en « elles-mêmes » de telle manière que le produit de leur opération est leur propre organisation.

L'auto-distinction : une machine autopoïétique, de par la cohérence interne des processus qui définissent son organisation, se maintient activement en tant qu'unité et se différencie ainsi de son environnement physique. Les éléments qui la composent constituent la machine en tant qu'unité concrète, et ce en spécifiant le domaine topologique de sa réalisation en tant que réseau. Autrement dit, un système vivant possède une limite claire qui le différencie de son environnement.

La définition du vivant proposée par le concept d'autopoïèse pourrait se résumer ainsi : la vie au sens biologique du terme correspond au processus à travers lequel un être vivant maintient lui-même l'organisation qui le définit à travers le temps, et ce en produisant lui-même les composantes dont dépendent les relations qui définissent cette organisation. D'un point de vue métaphysique, cette définition du vivant repose sur une ontologie des processus : la vie au sens biologique du terme est définie comme un ensemble de processus et d'activités. Cela est manifeste dans la définition de la mort qui peut être dérivée de la définition autopoïétique du vivant. En effet, dans ce contexte, la mort peut être définie comme l'interruption des processus qui sous-tendent l'organisation d'un système vivant, ce qui résulterait en la désintégration de ce dernier, c'est-à-dire en la perte de la capacité autopoïétique. Maintenant que nous avons à notre disposition une définition de la vie (et de la mort) au sens biologique du terme, il nous reste à expliciter la notion de monde qui lui est associée.

Le monde au sens biologique du terme

La condition d'auto-distinction d'un système autopoïétique nous indique qu'un système vivant doit être clairement différencié de son environnement physique. Cependant, le système vivant n'est pas isolé de l'environnement, il en fait partie et dépend de lui pour les ressources métaboliques nécessaires au maintien de son organisation. La propriété qui fait qu'un organisme est intégré à son environnement tout en maintenant son individualité est appelée l'indépendance conditionnelle des systèmes vivants. Un organisme est délimité par ce que l'on appelle une clôture opérationnelle, qui lui permet de commercer efficacement avec son environnement, en faisant entrer à l'intérieur du système les éléments nécessaires à sa survie, et en maintenant à l'extérieur ceux qui mettraient en danger son organisation. En biologie, l'environnement est défini comme l'ensemble des éléments (biotiques ou abiotiques) qui entourent un individu ou une espèce et dont certains contribuent directement à subvenir à ses besoins. L'écologie, la branche de la biologie dédiée à l'étude des êtres vivants dans leur milieu ainsi que de leurs interactions, utilise le concept de niche écologique qui traduit à la fois : (a) la « position » occupée par un organisme, une population, ou une espèce dans un écosystème ; et (b) la somme des conditions nécessaires à une population viable de cet organisme³.

Quelle que soit la forme terminologique ou théorique particulière qu'on lui donne, le concept d'environnement apparaît comme étant relatif à celui de vie : il est défini précisément en fonction du rôle qu'il joue pour un système vivant donné, que ce soit à l'échelle de l'organisme individuel ou à celle de l'espèce à laquelle il appartient. Pour clarifier la question de l'interdépendance des concepts de vie et d'environnement, les travaux du biologiste allemand Jakob Johann von Uexküll sont particulièrement pertinents. Au début du XX^e siècle, il a développé le concept d'*Umwelt*, qui est habituellement traduit simplement par « environnement », bien que la littérature en biologie et en philosophie utilise souvent le terme « environnement-monde », qui a l'avantage de préserver la richesse sémantique de l'allemand : *Um-welt* signifie littéralement « le monde autour », le

³ (29 octobre 2019), « Niche écologique ».

monde dans lequel le sujet est placé immédiatement et sans réflexion⁴. L'*Umwelt* peut être défini comme le monde perceptuel dans lequel un organisme existe et agit en tant que sujet. Von Uexküll adopte l'idée selon laquelle l'organisme et l'environnement forment un système unitaire, et confère à l'organisation de ce système animal-environnement le statut d'entité ontologique à part entière. Dans ce contexte, il défend, à travers le concept d'*Umwelt*, la thèse selon laquelle chaque forme de vie possède son propre monde, caractérisé par un mode d'expérience, un cadre de référence subjectif spécifique.

L'exemple phare développé par von Uexküll est celui de la tique, un insecte parasitaire qui se nourrit du sang des mammifères. En effet, contrairement aux grands singes (dont l'espèce humaine fait partie) pour qui la vision constitue leur spécialité, la tique ne possède pas de système visuel (ni auditif d'ailleurs), et doit donc se reposer sur d'autres modalités sensorielles pour interagir avec son environnement. Nous pouvons nous imaginer le monde de la tique en explicitant le processus à travers lequel elle s'adapte à son environnement : à l'aide de sa peau qui est dotée d'une bonne sensibilité à la lumière, la tique est capable de s'orienter afin de grimper sur un promontoire suffisamment élevé (une feuille le plus souvent) pour qu'elle puisse se trouver au-dessus de son hôte potentiel. Lorsqu'un mammifère passe en dessous d'elle, elle est capable de capter, grâce à son odorat très développé, l'odeur de l'acide butyrique sécrété par ses glandes sébacées, ce qui la mène à lâcher prise et à se laisser tomber sur sa proie. Une fois atterrée, un organe spécialisé lui permet de déterminer si la température de l'environnement où elle se trouve correspond bien à un mammifère. Si c'est le cas, elle se sert alors de son toucher pour trouver un endroit suffisamment peu poilu pour qu'elle puisse s'y implanter et commencer à se nourrir du sang de son hôte.

Le champ de recherches ouvert par les travaux de von Uexküll fut baptisé biosémiotique, et ce car il théorise que l'environnement-monde propre à un organisme est composé d'un ensemble de signes qui le renvoient aux éléments et aux relations pertinentes pour la perpétuation de son organisation, et donc vers le maintien du mode de vie particulier qu'il incarne. Cette perspective nous permet de

⁴ Brentari, C. (2015), *Jakob von Uexküll*.

comprendre que deux organismes appartenant à des espèces différentes puissent vivre dans le même écosystème et avoir deux niches écologiques différentes, deux environnement-mondes différents. En effet, leurs organisations respectives se couplent à différents aspects concrets d'un même environnement physique : leurs expériences perceptuelles ne comportent pas les mêmes objets, et leurs actions ne visent pas ces objets de la même manière, car ils ne partagent pas les mêmes buts.

Si nous prenons le cas de la tique et du mammifère, un sanglier par exemple, qu'elle aurait choisi pour hôte, il est aisé de réaliser à quel point leurs mondes sont radicalement différents, et ce malgré le fait qu'ils vivent dans la même forêt. Le monde de la tique est composé de significations qui émergent d'une sensibilité aigüe à la chaleur et aux odeurs, elle ressent la lumière du soleil sur sa peau et perçoit l'odeur de l'acide butyrique, et c'est grâce à ces indices qu'elle est capable de s'orienter et d'accomplir efficacement les tâches qui lui permettent de remplir ses besoins et de se maintenir en vie. Le sanglier vit quant-à-lui dans un monde probablement beaucoup plus proche du nôtre. Il s'oriente dans l'espace à l'aide de la vision et possède une ouïe lui permettant de communiquer avec ses pairs et de détecter des prédateurs potentiels. Pour lui, l'expérience d'une sensation aussi spécifique que la température exacte de la surface épidermique d'un mammifère est aussi inaccessible que ne l'est, pour la tique, la perception visuelle d'un champignon. L'idée selon laquelle l'organisation et le mode de vie d'un organisme particulier s'imbriquent au sein d'une niche écologique spécifique est exprimée à travers le concept de couplage structurel. Cette notion renvoie à l'environnement au sens de ce qui entoure, et elle signifie que l'organisme individuel s'emboîte dans un socle environnemental qui est défini par les éléments pertinents à la réalisation du mode de vie qu'il incarne, à la manière d'une pièce individuelle dans un puzzle.

En résumé, nous pouvons définir le monde au sens biologique du terme comme l'extension nécessaire de l'organisation d'un système vivant au sein de l'environnement physique dont il émerge et dépend, et qu'il expérimente comme un univers de signification à travers lequel il réalise le processus d'auto-génération qui le maintient en vie.

La catastrophe au sens biologique du terme

Le travail réalisé jusqu'à présent sur les notions de vie et de monde au sens biologique du terme nous permet de développer maintenant une formulation de ce en quoi peut consister le phénomène de catastrophe à cette échelle de réalité. Tel que déterminé précédemment, un événement n'est conçu comme catastrophique qu'en vertu des conséquences négatives qu'il engendre sur la vie et le monde du sujet qui en est victime. À l'échelle biologique du fonctionnement humain, ce sujet est un être vivant, et la vie de ce dernier est caractérisée par un processus de génération et de maintien de l'organisation qui le définit. Le monde de ce sujet est une extension du mode de vie qui émerge de cette organisation, et il est composé d'un réseau perceptuel de significations à travers lequel il met en place les actions nécessaires au maintien de son existence en tant qu'être vivant.

Dans ce contexte, une catastrophe peut être définie comme tout événement dont les conséquences mènent à la fragilisation ou à la destruction de l'organisation sur laquelle repose l'existence d'un être vivant. Selon la perspective de la biosémiotique, nous pourrions dire qu'une catastrophe conduit à une dissolution du réseau de significations sur lequel reposait le mode de vie de cet être vivant, ce qui revient concrètement à une dissolution du monde qui lui est propre. Un tel événement peut tout à fait être endogène à l'être vivant, et consister en une dysfonction interne du processus d'auto-organisation de l'organisme : un phénomène auquel on réfère communément à travers le terme de maladie. Dans le cas de notre tique, une catastrophe endogène pourrait consister en une dysfonction de son organe olfactif, ne lui permettant plus de détecter adéquatement l'acide butyrique, ce qui compromettrait grandement sa capacité à trouver un hôte et à se nourrir. Cependant, une catastrophe est le plus souvent conçue comme un événement exogène, qui entraîne une modification brutale de l'environnement physique d'un organisme de telle manière qu'il ne puisse plus y trouver les éléments nécessaires afin de perpétuer le mode de vie sans lequel son existence en tant qu'être vivant est mise en danger. Dans le cas de notre tique, une catastrophe exogène pourrait consister en la disparition, dans l'écosystème dans lequel elle vit, d'une certaine espèce de mammifères

qui constituait son hôte privilégié (dans le cas des sangliers, la chasse intensive pourrait expliquer cette disparition).

Comme nous pouvons le constater, une catastrophe au sens biologique correspond à un événement qui compromet le mode d'existence d'un être vivant en affectant profondément son monde. Autrement dit, un être vivant ne peut exister sans son monde, qui est l'interface charnière à partir de laquelle il se maintient en vie : s'en prendre à son monde, c'est s'en prendre à lui, à son existence même.

Qu'est-ce qu'une catastrophe pour un agent cognitif ?

La vie au sens cognitif du terme

Francisco Varela, l'un des co-créateurs du concept d'autopoïèse, a poursuivi ses travaux pour proposer dans les années 1990 une théorie de la cognition qui est devenue aujourd'hui l'une des approches philosophiques les plus influentes dans le champ des neurosciences cognitives : l'énactivisme⁵. En droite ligne avec l'approche systémique et la pensée émergentiste que nous avons exploré jusqu'à présent, l'énactivisme est le résultat d'une synthèse entre la phénoménologie merleau-pontienne, les sciences cognitives, et la philosophie de l'esprit bouddhiste. L'énactivisme tire son nom du concept d'énaction dont la définition se décline en deux volets : il renvoie (a) au processus à travers lequel un monde émerge à partir de l'interaction (couplage structurel) entre un agent incarné (un être vivant) et son environnement ; et (b) à l'étude de la manière dont un agent perceptuel adapte ses actions en fonction des exigences de la situation dans laquelle il se trouve. L'énactivisme défend deux thèses principales. La première est que la cognition est le nom d'une propriété organisationnelle qui émerge de l'interaction dynamique entre un organisme actif et son environnement. La seconde est que le monde est le nom de l'ensemble de significations qui est généré par un agent cognitif à travers la mise en acte de ses capacités dans l'interaction avec son environnement.

L'approche énative de la cognition est continuïste en ce qu'elle affirme que « l'esprit » n'est pas le propre de l'être humain, et que

⁵ Varela, F. J. et al. (2000), *The embodied mind*.

n'importe quel être vivant capable de perception et d'action peut être considéré comme un agent cognitif à part entière. De ce fait, ce sont surtout les animaux (ce qui comprend les êtres humains) qui sont visés par les théories énaïves de la cognition, puisque ce sont les êtres vivants présentant les formes d'organisation perceptuelles et comportementales les plus élaborées. C'est précisément ce phénomène de complexification de l'organisation d'un être vivant et de son mode vie qui sous-tend la modification qualitative qui lui permet d'acquérir le statut d'agent cognitif. À travers la complexification conjointe de son activité perceptuelle et de ses interactions avec son environnement, un être vivant développe un nouveau niveau d'organisation qui se caractérise par la co-émergence : (a) d'un monde enrichi par de nouveaux objets et de nouvelles opportunités d'actions ; et (b) d'une nouvelle forme d'agentivité qui lui permet d'exister dans ce monde en ajoutant une nouvelle dimension à son mode de vie.

Le monde au sens cognitif du terme

Afin de bien saisir comment se constitue le monde d'un agent cognitif, il nous sera utile de faire usage du paradigme de la psychologie écologique, et en particulier du concept d'affordance développé par James J. Gibson⁶. La psychologie écologique peut être définie comme une approche de la cognition qui se focalise sur l'étude de la perception et de l'action comme deux phénomènes fondamentalement interdépendants et inséparables, et qui affirme que la compréhension du comportement d'un être vivant doit nécessairement passer par une analyse de l'environnement dans lequel il s'inscrit. Les « affordances » correspondent aux possibilités d'actions qui sont fournies à un être vivant par son environnement, et qu'il peut actualiser grâce à ses habiletés. Les affordances doivent toujours être comprises dans le contexte d'une niche écologique, qui implique la forme de vie particulière d'un être vivant donné. Une forme de vie est une certaine sorte d'animal avec un certain mode de vie et une certaine niche écologique⁷. La notion wittgensteinienne de forme de vie est utile car elle peut à la fois renvoyer à des pratiques

⁶ Gibson, J. J. (2015), *The Ecological Approach to Visual Perception*.

⁷ Wittgenstein, L. (1968), *Philosophical investigations*.

socioculturelles et à des espèces biologiques. Une forme de vie ou une pratique socioculturelle se manifeste à travers des régularités comportementales relativement stables et générées par les activités coordonnées de plusieurs individus à travers le temps. Ainsi, une affordance est définie comme la relation entre (a) un aspect de l'environnement et (b) une habileté *disponible dans une forme de vie*⁸.

Selon Gibson, le rapport animal-environnement capturé par le concept d'affordance doit être compris comme une relation épistémique : il existe dans l'environnement des informations qui peuvent être perçues et exploitées par une forme de vie possédant les capacités cognitives adéquates. Dans ce contexte, il nous est possible de fournir une définition conjointe des concepts de vie et de monde en leur sens cognitif, ce qui étaye notre thèse selon laquelle ces deux notions sont fondamentalement interdépendantes. Ce qui fait la spécificité de la forme de vie d'un agent cognitif, c'est la diversité et la sophistication de ses habiletés, qui lui permettent de vivre dans un paysage d'affordances particulièrement riche et complexe qu'il est capable de percevoir et d'exploiter de manière dynamique et simultanée⁹. Ainsi, le monde d'un agent cognitif peut être défini comme étant composé d'un riche paysage d'affordances qui lui sont rendues accessibles de par les habiletés complexes qui définissent sa forme de vie. La vie au sens cognitif du terme correspond à l'enrichissement de la forme de vie d'un organisme, ce qui revient plus précisément à la complexification des activités perceptuelles et comportementales à travers lesquelles il interagit avec son environnement.

La catastrophe au sens cognitif du terme

Dans son ouvrage intitulé *La Structure de l'organisme*, considéré comme l'une des œuvres pionnières de la neuropsychologie moderne, le biologiste et psychiatre allemand Kurt Goldstein nous offre un changement de perspective sur le phénomène de catastrophe¹⁰. En directe continuité avec l'idée selon laquelle le monde d'un agent

⁸ Bruin, L. de et al. (dir.) (2018), *The Oxford Handbook of 4E Cognition*.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Goldstein, K. (2000), *The organism*.

cognitif est une extension de son organisation constituée des potentialités offertes par les habiletés comprises dans sa forme de vie, Goldstein utilise l'adjectif « catastrophique », non pas pour décrire la nature d'un événement externe subi par un organisme, mais pour qualifier le comportement de ce dernier en réaction à cet événement.

Pour comprendre la position de Goldstein, il nous faut aménager un certain contexte conceptuel. La notion de comportement telle qu'utilisée par Goldstein doit être comprise dans l'horizon du concept biologique d'adaptation, qui est défini de manière générale comme *l'ajustement fonctionnel de l'être vivant au milieu*, et qui nous permet de comprendre comment les systèmes vivants modifient graduellement leur organisation afin de persister face aux modifications constantes de leur environnement¹¹. Le terme « milieu » utilisé par Goldstein peut être considéré comme l'équivalent conceptuel de la notion de niche écologique, et sa polysémie illustre bien l'idée d'une relation ou d'une rencontre entre les habiletés d'un organisme et les opportunités fournies par son environnement (c. f. affordances).

Goldstein conçoit le processus d'adaptation d'un organisme à son milieu de vie comme une série d'épreuves à travers lesquelles il doit maintenir l'adéquation entre ses actions et la situation environnementale dans laquelle il se trouve. Cette adéquation est ici estimée à travers l'évaluation de la « réactivité » de l'individu, c'est-à-dire selon le niveau de performance des réponses qu'il déploie en réaction aux situations qu'il rencontre dans son environnement. Dans ce contexte, Goldstein affirme que le comportement d'un organisme peut être divisé en deux classes objectivement différenciables, qui correspondent à deux catégories de situations caractérisées par deux types de relations entre un sujet et son monde :

Les comportements « ordonnés » : dans cette situation, les performances de l'organisme sont efficaces, ses réponses apparaissent comme constantes, adéquates à son espèce et à sa forme de vie, ainsi qu'aux circonstances environnementales en vigueur. Dans cette situation, l'expérience de l'individu se caractérise par un sentiment de bien-être, de bien fonctionner, de ne pas subir de contraintes, d'être ajusté au monde, d'être satisfait. Dans une telle situation, le déroulement du comportement possède un ordre défini, une structure

¹¹ (26 mars 2019), « Adaptation ».

totale dans laquelle tous les facteurs organismiques impliqués – des processus physico-chimiques jusqu'aux processus somatiques et mentaux – participent d'une manière appropriée à la performance en question. Les comportements ordonnés correspondent au critère de la condition normale d'un organisme, et c'est à partir de leur observation que nous nous formons notre conception de la forme de vie particulière qu'il incarne. Lors de la mise en acte d'un comportement ordonné, si nous arrêtons par abstraction le cours du temps, alors l'individu pourrait nous apparaître comme étant parfaitement imbriqué dans un monde dans lequel il est parfaitement adapté, comme une statue dans son moule.

Les comportements « désordonnés » ou « catastrophiques » : dans cette situation, les réactions de l'organisme sont non seulement inadéquates, mais aussi désordonnées, inconstantes, inconsistantes, et résultant d'un choc physique et mental. Dans cette situation, l'individu se sent contraint, secoué et vacillant. Il expérimente un choc affectant non seulement sa propre personne, mais aussi le monde qui l'entoure. Il est dans cette condition que nous appelons habituellement l'anxiété. Une réponse catastrophique correspond à la réaction désespérée d'un individu face à une situation face à laquelle il est démuni, car aucune des habiletés offertes par la forme de vie qu'il incarne ne sont adaptées pour répondre aux exigences posées par son environnement. Lors de la mise en acte d'un comportement catastrophique, si nous arrêtons par abstraction le cours du temps, nous pourrions nous apercevoir d'une discordance fondamentale entre l'individu et son monde.

Selon Goldstein, les situations catastrophiques sont des composantes normales du déroulement de l'existence d'un être vivant, et c'est la capacité à s'adapter aux changements de son milieu en modifiant sa forme de vie afin de les surmonter, et ainsi retourner vers un comportement ordonné, qui est le marqueur de la santé d'un agent cognitif. Les chocs catastrophiques, c'est-à-dire les traumatismes de l'existence, émergent lorsque l'organisme se confronte à l'environnement dans sa négociation productive avec lui. Ils signifient autant un ébranlement du monde que de l'organisme lui-même. Ils représentent un déséquilibre qui doit être surmonté si l'organisme veut conserver son existence. Ce processus d'équilibrage se produit à

travers des ajustements mutuels de l'organisme et de son monde, et est réalisé car l'organisme est capable de trouver son « milieu » dans le monde.

Prenons par exemple le cas d'un individu qui se trouverait amputé de son bras droit à la suite d'un accident de voiture. Cet événement catastrophique exogène va demander des changements conséquents dans le mode de vie de la personne concernée, ainsi que des modifications significatives de son environnement. Dans un premier temps, la personne va se retrouver confrontée à un ensemble de situations difficiles qui la mettrons très certainement en difficulté et entraînerons chez elle l'apparition de comportements désordonnés. Certaines activités quotidiennes qu'elle avait l'habitude de réaliser à l'aide de ses deux bras, comme s'habiller ou conduire, devront être réappries, et nécessiterons peut-être l'aide d'un environnement aménagé (une voiture spéciale par exemple). Si cette personne se trouve être un artisan, un ébéniste par exemple, il est fort probable qu'elle ne puisse plus pratiquer son métier et doive passer à travers une difficile démarche de reconversion professionnelle. La perte des habiletés qui reposaient sur la possession de deux membres supérieurs vont donc contraindre cet individu à en développer de nouvelles afin engager de nouveaux aspects de son environnement afin de continuer à s'y adapter efficacement. Ce processus aura pour conséquence la transformation radicale de sa forme de vie et de son monde.

Ainsi, un événement catastrophique n'est pas simplement le propre d'un sujet ou de son environnement. L'être-en-catastrophe correspond à la désynchronisation d'un sujet et de son monde. Le concept de défaut employé par Goldstein, et défini comme l'absence, le manque ou l'insuffisance de ce qui serait nécessaire, est particulièrement pertinent pour saisir la conception relationnelle de la catastrophe proposée ici : il s'agit d'un événement qui cause un défaut dans le rapport entre un sujet et son monde. Que la cause de ce défaut se trouve dans l'absence d'une habileté chez le sujet (maladie) ou bien d'une opportunité dans l'environnement, le résultat est le même, la vie et le monde de l'individu s'en trouvent tous deux amoindris, voir même menacés dans leur existence. Prenons l'exemple d'un passionné de littérature pour qui la lecture constitue à la fois l'activité principale et la source de satisfaction première,

définissant ainsi en grande partie son mode de vie ainsi que le monde dans lequel il vit. Dans ce contexte, tout événement entraînant chez cet individu la perte de la possibilité de lire constituerait l'exemple parfait de catastrophe. Que cette personne perde soudainement la vue à la suite d'un tragique accident, ou qu'elle soit incarcérée et se trouve privée d'accès à tout livre pour le restant de ses jours, le résultat sera le même : elle sera incapable d'actualiser l'habileté qui constituait auparavant le cœur de sa vie et de son monde.

Nous pouvons maintenant offrir une définition du phénomène de catastrophe à l'échelle cognitive du fonctionnement humain. Une catastrophe est un événement qui cause la désynchronisation de la forme de vie d'un individu et des conditions de vie offertes par son environnement. Cette définition offre la possibilité d'une gradation dans le caractère catastrophique d'un événement. En effet, si l'on ne prend en compte que les instances qui correspondent au sens fort du terme de catastrophe tel que défini au début de notre essai, deux situations différentes émergent. Un événement cause une discordance importante entre la forme de vie d'un sujet et les conditions de vie offertes par son environnement :

La discordance est surmontable : au moyen d'une modification significative de sa forme de vie (développement de nouvelles habiletés) ou de son environnement (migration ou aménagement), le sujet parvient à se maintenir en vie. Cette situation est catastrophique en vertu du fait qu'elle donne lieu à la perte d'une forme de vie particulière (mort) ainsi qu'à une dissolution du monde qui lui était associé (fin du monde), et ce malgré le fait que le sujet ait réussi à *survivre* sous une autre forme et dans un nouveau monde.

La discordance est telle qu'elle est insurmontable : le sujet étant incapable d'opérer une modification suffisante de sa forme de vie ou de son environnement, il perd la vie. Cette situation correspond à la catastrophe au sens le plus fort du terme, car elle met un terme à l'existence du sujet, et signe la disparition définitive de toutes les formes de vies qu'il aurait possiblement pu incarner, de tous les mondes qu'il aurait pu habiter.

À la fin de son ouvrage, Goldstein considère indispensable d'introduire dans son analyse le pouvoir intellectuel, qu'il appelle « l'esprit », comme une caractéristique intrinsèque de la nature

humaine. Il affirme que c'est seulement chez l'homme que la privation des performances essentielles et la limitation du monde caractéristiques d'un événement proprement catastrophique peuvent êtres mitigés, et ce grâce à sa capacité de supporter l'insuffisance, c'est-à-dire la souffrance. Selon lui, cette capacité est la caractéristique distinctive de la nature humaine et révèle la plus haute forme de vie dans le phénomène de la liberté. En effet, il considère que l'une des caractéristiques fondamentales de la forme de vie humaine correspond à la capacité de prendre le « possible » comme objet de sa cognition : de figer le monde, d'arrêter le cours des choses, se le représenter, et de négocier son rapport au monde à travers cette habileté. Cette capacité proprement humaine de prendre conscience du déroulement de son existence, et de se représenter la projection temporelle de cette dernière en termes des possibilités qui s'offrent à lui, inaugure la dimension existentielle de la vie humaine, qui constitue l'un des domaines centraux de la réflexion philosophique. Pour bien comprendre sur quels fondements repose cette dimension fondamentale de la vie humaine, il nous faut explorer plus en profondeur les particularités de la forme de vie de l'être humain, et c'est à cette fin qu'est dédiée la dernière section de notre essai.

Qu'est-ce qu'une catastrophe pour un agent socio-culturel ?

La vie et le monde au sens socioculturel du terme

Tout ce que nous avons dit jusqu'à présent à propos de la vie et du monde d'un agent cognitif s'applique bien évidemment à l'être humain. Cependant, l'espèce humaine possède des facultés cognitives uniques qui la distinguent des autres espèces animales, et il nous faut les expliciter si nous voulons comprendre en quoi peut consister une catastrophe relativement à la forme de vie particulière de l'être humain. Parmi ces habiletés, nous n'en retiendrons que deux qui sont particulièrement pertinentes pour le sujet de notre essai : la pensée et le langage.

S'il y a bien une caractéristique qui est communément considérée comme l'attribut définitionnel de l'espèce humaine, c'est la capacité de penser. La pensée peut être définie comme l'ensemble des processus par lesquels l'être humain, au contact de la réalité matérielle

et sociale, élabore des concepts, les relie entre eux et acquiert de nouvelles connaissances. Elle permet aux êtres humains de se représenter, d'interpréter, et de créer un sens vis-à-vis du monde qu'ils expérimentent et de faire des prédictions à propos de ce monde. Ce faisant ils sont capables de créer des outils, de planifier leurs actions et d'anticiper les conséquences de leurs actes afin d'exploiter leur environnement avec une efficacité inégalée, ce qui leur a permis de s'imposer comme la forme de vie dominante au sein de l'écosystème Terre. Autrement dit, la capacité de penser élargit et enrichit énormément le paysage d'affordances accessibles pour un agent cognitif humain, lui permettant de percevoir et d'interagir avec des objets non pas physiques, mais abstraits, ce qui permet l'extension du monde humain vers un domaine mental fondé sur l'imagination. C'est aussi à travers sa capacité de penser qu'un individu humain est capable de se représenter son existence et celle du monde qui l'entoure, de réaliser sa finitude, et de se projeter dans le futur. Ainsi, nous pouvons nous apercevoir que la pensée est le pilier central sur lequel repose l'appréhension du possible décrite par Goldstein dans la section précédente, et qu'elle est en grande partie responsable de l'ouverture du domaine existentiel de la vie humaine.

La pensée a ouvert la possibilité pour l'homme d'élaborer un mode de représentation extrêmement flexible et particulièrement efficace permettant la communication d'idées entre les individus : le langage. Le langage est défini comme la capacité, observée chez tous les êtres humains, d'exprimer leur pensée et de communiquer au moyen d'un système de signes vocaux et éventuellement graphiques (la langue). En philosophie, on renvoie communément à l'aspect langagier du fonctionnement cognitif de l'être humain comme à la dimension symbolique de son existence. En effet, la forme de vie d'un être humain repose sur la manipulation constante de signes langagiers, ce qui correspond à l'émergence d'une agentivité symbolique à partir du niveau cognitif de son organisation. En directe continuité avec la conception bio-sémiotique du monde au sens biologique du terme, le monde d'un agent cognitif humain est composé de significations, au sens littéral du terme cette fois-ci. En effet, le langage a causé la démultiplication des affordances qui composent le monde de l'être humain, en offrant un nombre quasi-

infini de possibilités de se représenter et d'interagir avec un monde contenant une variété toute aussi large d'objets cognitifs.

Les habiletés de l'espèce humaine sont impressionnantes lorsqu'on les compare à celles des autres membres de la famille des grands singes dont elle fait partie. Cela est surprenant lorsque l'on sait que seulement six millions d'années (une période très courte sur le plan évolutionnaire) sépare l'homo sapiens et les autres grands singes de leur ancêtre commun, et que l'homme partage 99 % de son patrimoine génétique avec le chimpanzé qui est son plus proche parent. Dans son ouvrage intitulé *The Cultural Origins of Human Cognition*, Michael Tomasello, l'un des représentants les plus en vue de l'anthropologie cognitive, pose le constat suivant : il n'y a tout simplement pas eu assez de temps pour que le processus d'évolution biologique, impliquant la variation génétique et la sélection naturelle, puisse créer, une par une, chacune des habiletés cognitives que manifestent les humains modernes¹². Mais alors, comment ces habiletés se sont développées ?

En guise de réponse à cette question, Tomasello affirme que l'ensemble des habiletés uniques qui composent la forme de vie de l'espèce humaine reposent sur le développement de la culture. Dans le contexte de l'anthropologie cognitive contemporaine, la culture est définie comme toute forme d'information capable d'affecter le comportement des individus, et que ceux-ci acquièrent via d'autres membres de leur espèce à travers l'enseignement, l'imitation, ou d'autres formes de transmission sociale¹³. La théorie dominante dans ce contexte est celle de l'évolution culturelle, qui est une théorie évolutionnaire selon laquelle une grande partie des facultés cognitives des êtres humains sont apparues, non pas par la modification de leur patrimoine génétique à travers le mécanisme biologique de sélection naturelle, mais par un processus de modification de l'information culturelle à travers l'histoire des sociétés humaines.

Tomasello et ses collaborateurs affirment que le fondement de la culture réside en un ensemble d'habiletés sociocognitives et socio-motivationnelles qu'ils regroupent sous le concept d'« intentionnalité partagée¹⁴ ». L'intentionnalité partagée, parfois appelée intentionnalité

¹² Tomasello, M. (1999), *The cultural origins of human cognition*.

¹³ Richerson, P. J. et R. Boyd (2005), *Not by genes alone*.

¹⁴ Tomasello, M. et M. Carpenter (2007), « Shared intentionality ».

du « nous », renvoie aux interactions collaboratives dans lesquelles les participants partagent les mêmes états psychologiques. À la base de cette intentionnalité partagée réside l'attention jointe, une capacité innée unique à l'espèce humaine. Alors que les chimpanzés sont simplement capables de s'imaginer la perspective perceptuelle d'un autre individu, les enfants humains vont plus loin que cela. Avant même leur premier anniversaire, ils ne font pas que de suivre le regard des autres vers des cibles externes et ne cherchent pas seulement à voir ce que les autres voient, ils essaient aussi de partager leur attention avec les autres. De manière importante, l'attention jointe ne correspond pas seulement à deux personnes expérimentant la même chose au même moment, mais il s'agit plutôt de deux personnes qui expérimentent la même chose au même moment *et qui savent toutes les deux que c'est ce qu'ils sont en train de faire*¹⁵. Il s'agit véritablement d'un partage intersubjectif, et cela est critique car cela crée un espace partagé, un terrain d'entente psychologique qui est la base d'une grande partie des comportements humains allant des activités collaboratives avec des buts partagés jusqu'à la communication coopérative. Cette capacité de « lire dans l'esprit des autres » et de partager des expériences avec autrui structure la vie et le monde des êtres humains dont la survie dépend grandement de l'intégration au sein d'un groupe social.

Selon la définition wittgensteinienne des affordances présentée dans la section précédente, ces dernières sont relatives aux habiletés disponibles dans une forme de vie particulière, et cette forme de vie peut renvoyer à la fois à une espèce biologique ou à un ensemble de pratiques socioculturelle. Comme nous sommes capables de le saisir maintenant, l'entièreté du paysage des affordances qui composent le monde de l'Homme moderne reflète les habiletés qui trouvent naissance dans nos pratiques socioculturelles¹⁶. À juste titre, il a été proposé d'appeler ces affordances les « affordances culturelles », et deux mécanismes centraux ont été avancés pour expliquer la manière dont elles sont transmises à travers les dynamiques d'organisation sociale de l'espèce humaine¹⁷.

¹⁵ Moore, C. et P. J. Dunham (dir.) (1995), *Joint attention*.

¹⁶ Bruin, L. de et al. (dir.) (2018), *The Oxford Handbook of 4E Cognition*.

¹⁷ Ramstead, M. J. et al. (2016), « Cultural affordances ».

En se basant sur le concept d'attention jointe, Ramstead *et al.* affirment que le premier de ces mécanismes réside au sein même des pratiques socioculturelles, qui auraient pour effet d'enrôler les individus dans ce qu'ils appellent des « régimes d'attention partagée ». Il s'agit là d'un façonnement de l'activité cognitive individuelle par la direction collective (interpersonnelle) de l'attention sur des objets cognitifs particulier, des « contenus » représentationnels qui composent ce que nous appelons l'environnement culturel. Ainsi le sujet est « entraîné » dans des pratiques collectives au sein desquelles il apprend à utiliser les affordances culturelles qui l'entourent tout en développant simultanément les habiletés cognitives dont elles dépendent. La pratique de la lecture est un bon exemple d'un tel régime d'attention partagée, qui donne accès aux affordances linguistiques dont dépendent une grande partie du mode de vie de l'Homme moderne.

Le deuxième mécanisme consiste en une extension du phénomène biologique de construction de niche, qui est défini comme le processus à travers lequel un organisme modifie activement son environnement – par l'aménagement (transformation) ou la migration (choix) – ce qui peut avoir pour effet de le rendre plus adapté à ce dernier¹⁸. L'exemple classique de construction de niche est celui du castor qui aménage des barrages pour y vivre. Lorsque l'avantage adaptatif occasionné par la construction de niche perdure à travers les générations, on parle d'un héritage écologique. Ramstead *et al.* avancent l'idée selon laquelle les êtres humains sont des experts en construction de niche, et qu'une grande partie de notre paysage d'affordances culturelles est aménagé à travers ce processus. Nous vivons dans des environnements construits qui sont structurés selon des principes organisationnels spécifiques et qui sont peuplés d'objets concrets précisément conçus pour offrir les opportunités d'actions les plus intuitives possibles. Une poignée vous invite à la saisir, un panneau à être lu, une chaise à vous asseoir etc.

À partir du travail réalisé jusqu'à maintenant, nous pouvons avancer une définition conjointe de ce en quoi consistent la vie et le monde d'un agent socioculturel. La vie d'un agent socioculturel est composée de la superposition de multiples formes de vies qu'il

¹⁸ (21 octobre 2017), « Construction de niche ».

acquiert à travers son engagement dans les diverses pratiques culturelles qu'il rencontre dans son environnement social. L'agentivité d'un être humain est démultipliée par sa capacité à acquérir une quantité quasi-illimitée d'habiletés cognitives à travers l'apprentissage social : il est un être pensant, un agent linguistique, et sa forme de vie est polymorphe et reste toujours sujette à un potentiel enrichissement. Le monde d'un agent socioculturel est avant tout composé d'autres sujets humains qui lui offrent l'opportunité de partager des expériences communes et de s'engager dans des pratiques collectives. Chaque pratique socioculturelle à laquelle il apprend à participer étend le paysage d'affordances qui composent son monde. Le monde d'un être humain repose aussi sur un environnement construit, aménagé sur des générations, et qui facilite grandement l'actualisation des diverses formes de vie qu'il incarne.

Conclusion : la catastrophe au sens socioculturel du terme

En suivant la montée incrémentielle à travers les différents niveaux du fonctionnement humain, nous avons pu explorer la signification spécifique que prennent les concepts de vie, de monde et de catastrophe au sein de chacune de ces échelles d'organisation. Le travail réalisé dans cet essai a renforcé notre conviction selon laquelle une catastrophe correspond à un événement qui met en danger à la fois la vie et le monde du sujet qui en est la victime, et ce quelle que soit l'échelle de son fonctionnement qui se trouve affectée. À l'échelle biologique, une catastrophe est un événement qui tend à mener vers la mort de l'organisme, le plus souvent à travers la destruction de sa niche écologique. À l'échelle cognitive, une catastrophe est un événement qui, à travers la désynchronisation du sujet et de son monde, tend à mener vers la fin de la forme de vie particulière qu'il incarne. Conformément aux principes de la théorie générale des systèmes, chacune de ces définitions restent en vigueur à l'échelle socioculturelle, qui constitue le niveau d'organisation ultime de ces systèmes vivants et cognitifs que sont les êtres humains.

Premièrement, la dépendance toute particulière des individus humains à la niche écologique aménagée qui leur est fournie par l'environnement social dans lequel ils naissent et se développent

implique que tout événement menant à la destruction de ce milieu de vie artificiel a de fortes chances de prendre des propensions catastrophiques. En effet, la forme de vie de l'Homme moderne inclut rarement les habiletés nécessaires pour survivre dans un environnement naturel, ce qui veut dire que la perte de son environnement aménagé peut facilement mener à la mort biologique d'un individu. L'alimentation est un exemple évident de cet état de fait. Dans l'éventualité de la survenue d'une catastrophe naturelle suffisamment importante pour mettre hors-service les réseaux de distribution alimentaire sur une durée de temps significative, l'individu occidental moyen, incapable de chasser ou de cueillir efficacement, se retrouvera rapidement dans l'impossibilité de subvenir à ses besoins alimentaires.

Deuxièmement, les diverses pratiques qui composent l'échelle socioculturelle de la vie et du monde humain ne sont que des facettes de la forme de vie polymorphe d'un agent cognitif. Cela implique que la définition de la catastrophe au sens cognitif du terme est suffisante pour expliciter ce en quoi consiste un événement catastrophique à l'échelle socioculturelle du fonctionnement humain. Tout événement entraînant un état de fait prolongé au sein duquel un sujet humain se trouve, à travers la discordance entre ses habiletés et les opportunités offertes par son environnement, incapable de prendre part à une pratique essentielle à sa forme de vie, doit pouvoir être considéré comme une catastrophe. Cette définition de la catastrophe s'applique particulièrement bien au cas des génocides culturels, dans lequel une population est contrainte à abandonner son mode de vie par des pressions externes, exercées ici par d'autres humains.

Le cas des Crows, une tribu amérindienne des États-Unis, exemplifie très bien notre propos. Vivant à l'origine dans la vaste vallée de la rivière Yellowstone, les Crows formaient une tribu nomade dont la vie s'organisait principalement autour de la chasse et de la guerre contre des tribus rivales, comprenant principalement les Sioux, les Blackfeet et les Cheyennes. Au 19^e siècle, complètement encerclés et dépassés en nombre par leurs ennemis, les Crows, face à la menace de leur éradication, durent se résoudre à former une alliance avec les blancs d'Amérique aux côtés desquels ils participèrent à la grande guerre contre les Sioux. Tel que brillamment

décrit dans les travaux de Jonathan Lear¹⁹, la disparition de leurs ennemis de longue date a certes permis aux Crows de survivre, mais au prix de la perte de l'élément charnière sur lequel reposait tout leur univers culturel : la guerre. En effet, la guerre ne constituait pas chez eux un simple secteur d'activité circonscrit et pratiqué par une caste particulière de la population : elle était le centre de leur vie et de leur monde. Des pratiques culinaires jusqu'aux rituels religieux, toutes leurs activités culturelles étaient organisées autour de la préparation au combat, de la célébration des victoires, et du deuil des êtres chers perdu dans la bataille. Lear documente la manière dont la fin des pratiques guerrières a entraîné une crise identitaire telle que les Crow en ont perdu le sens de la continuité historique de leur existence : « After this, nothing happened²⁰ ».

La constatation du fait que la forme de vie humaine repose sur des pratiques socioculturelles collectives et partagées nous force à tirer la conclusion suivante : l'élément fondamental de la vie et du monde d'un être humain est *autrui*. L'espèce humaine est une espèce sociale : sans un environnement social, ni la survie biologique, ni les formes de vie cognitives spécifiques aux êtres humains ne sont possibles. La perte d'un environnement social au sein duquel s'engager est probablement la catastrophe la plus fondamentale pour un être humain, puisque les catastrophes correspondant à tous les niveaux de son fonctionnement peuvent en découler. En effet, il n'est pas rare que la perte d'un être cher soit considérée et vécue comme une catastrophe. Dans le contexte du réchauffement climatique, la compréhension de l'organisation sociale comme du facteur de résilience le plus important sera de mise afin de nous assurer de pouvoir surmonter la démultiplication des événements météorologiques que l'on appelle les catastrophes naturelles. À partir du moment où nous serons capables de maintenir un lien social solide, nous pourrons développer et maintenir ensemble des pratiques culturelles nous permettant d'adapter notre forme de vie en l'agrémentant des habiletés nécessaires pour faire face aux changements potentiellement hostiles qui vont très certainement survenir dans notre environnement. Selon nous, cette tâche de

¹⁹ Lear, J. (2008), *Radical hope*.

²⁰ *Ibid.*

conservation de notre environnement socio-culturel devra être érigée au rang de priorité ultime, car elle est très certainement le facteur décisif qui fera pencher la balance vers l'une ou l'autre des formes d'événements catastrophique que nous avons explicité dans notre essai : surmontable, ou insurmontable.

Bibliographie

- Brentari, C. (2015), *Jakob von Uexküll: the Discovery of the Umwelt between Biosemiotics and Theoretical Biology*, Dordrecht, Springer Netherlands.
- Bruin, L. de et al. (dir.) (2018), *The Oxford Handbook of 4E Cognition*, Oxford, Oxford University Press (Oxford handbooks).
- Comte-Sponville, A. (2013), *Dictionnaire philosophique*, Paris, PUF, (Quadrige, [Dicos poche]).
- Gibson, J. J. (2015), *The Ecological Approach to Visual Perception*, New York, N.Y., Psychology Press.
- Goldstein, K. (2000), *The organism: a holistic approach to biology derived from pathological data in man*, New York London, Zone.
- Lear, J. (2008), *Radical hope: ethics in the face of cultural devastation*, Cambridge, Mass.; London, Harvard University Press.
- Maturana, H. R. et F. J. Varela (1980), *Autopoiesis and cognition: the realization of the living*, Dordrecht, Holland ; Boston, D. Reidel Pub. Co (Boston studies in the philosophy of science).
- Moore, C. et P. J. Dunham (dir.) (1995), *Joint attention: its origins and role in development*, Hillsdale, N.J, Lawrence Erlbaum Associates.
- Ramstead, M. J. et al. (2016), "Cultural affordances: scaffolding local worlds through shared intentionality and regimes of attention", *Frontiers in psychology*, vol. 7, p. 1090.
- Richerson, P. J. et R. Boyd (2005), *Not by genes alone: how culture transformed human evolution*, Chicago, University of Chicago Press.
- Tomasello, M. (1999), *The cultural origins of human cognition*, Cambridge, Mass, Harvard University Press.
- Tomasello, M. et M. Carpenter (2007), « Shared intentionality », *Developmental Science*, vol. 10, n° 1, p. 121-125.
- Varela, F. J. et al. (2000), *The embodied mind: cognitive science and human experience*, Cambridge, Mass., MIT Press.

En quoi devrait consister une « philosophie des catastrophes » ?
La vie et le monde du sujet humain face à l'événement catastrophique

- « Niche écologique », *Wikipedia.org*,
https://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Niche_%C3%A9cologique&oldid=163980636 consulté le 29/10/2019.
- « Adaptation », *Wikipedia.org*,
<https://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Adaptation&oldid=157876614> consulté le 26/03/2019.
- « Construction de niche », *Wikipedia.org*,
https://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Construction_de_niche&oldid=141720891 consulté le 21/10/2017.

De l'anthropocène au Chthulucène : comment se sortir de la crise écologique ?

Sari Lemable*

Résumé

Nous vivons une crise écologique qui semble être provoquée par l'humain. Elle est la conséquence de la modernité, fondée sur la prééminence d'une humanité rationnelle en opposition à une nature qui serait extérieure à celle-ci. Pour se sortir de ladite crise, le discours sur l'anthropocène propose deux solutions : d'un côté, un techno-optimisme qui propose d'investir davantage dans les sciences et les technologies ; de l'autre, un cynisme éco-apocalyptique qui n'incite pas à l'action, mais paralyse l'être humain. Ces solutions perpétuent l'opposition entre nature et culture qui est à l'origine de la crise. Le présent article décrit une nouvelle ontologie posthumaniste et néomatérialiste qui permet de concevoir des alternatives en soulignant l'interdépendance entre nature et culture. Haraway propose le Chthulucène pour remplacer l'anthropocène : l'opposition entre nature et culture sera effacée et la (sur)vie humaine et non humaine deviendra possible.

Introduction

Nous vivons une crise écologique qui semble être provoquée par l'humain. Elle est la conséquence directe de la modernité, fondée sur la prééminence d'une humanité rationnelle en opposition à une nature qui serait extérieure à celle-ci et qui servirait de ressource à la croissance économique, au développement social et au progrès. À l'origine de cette crise planétaire, qui caractérise ce que l'on nomme

* L'auteure est étudiante à la maîtrise en philosophie à l'Université de Bruxelles, présentement en échange à l'UQAM.

dorénavant l'anthropocène, se trouve ainsi une opposition entre culture et nature.

Le sujet humain se conçoit comme un agent actif qui domine la nature, cette dernière étant généralement représentée comme passive et dépourvue de toute agentivité. De ce point de vue, il existe deux types de réponses possibles à l'anthropocène : d'un côté, un techno-optimisme qui propose d'investir davantage dans les sciences et les technologies pour surmonter la crise ; de l'autre, un cynisme éco-apocalyptique qui n'incite pas à l'action, mais paralyse l'être humain.

Cependant, ce que démontre bien l'ère critique actuelle, c'est que la nature n'est pas externe au monde humain : toutes les actions humaines ont un impact sur l'environnement et sur la nature et les réactions naturelles ont également un effet sur le monde humain, d'une manière pouvant mettre en péril la (sur)vie humaine et non humaine. Afin de bien conceptualiser la crise contemporaine, il faut donc renoncer à la dichotomie entre nature et culture.

Le présent article décrit une nouvelle ontologie posthumaniste et néomatérialiste qui remplace l'ontologie cartésienne de la modernité. Cette nouvelle ontologie souligne l'interdépendance entre sujet et objet, entre culture et nature, et dote le monde matériel d'agentivité. Pour rendre ceci plus concret, nous détaillerons la proposition de Haraway (2016) qui propose de penser notre situation présente dans les termes de ce qu'elle appelle le Chthulucène, période qui est censée remplacer l'anthropocène au plus vite. C'est une ère dans laquelle l'opposition entre nature et culture est effacée et la (sur)vie humaine et non humaine devient possible.

Nous commencerons par remonter à l'origine de ladite opposition en présentant les différentes perspectives modernes à propos de la nature. Nous passerons ensuite en revue les différentes perspectives à partir desquelles la distinction entre nature et culture peut être mise en jeu. Nous proposerons alors d'adopter une nouvelle ontologie posthumaniste et néomatérialiste. Nous finirons par exposer la proposition de Haraway concernant le Chthulucène.

1. Origine philosophique de la distinction entre nature et culture

La séparation moderne entre nature et culture trouve ses origines dans le dualisme cartésien, qu'on pourrait faire remonter à Platon et au christianisme¹. La scission cartésienne entre corps et esprit était formatrice pour l'idée d'un sujet conscient, autonome, indépendant, rationnel, objectif et universel². La distinction a ainsi créé une opposition ontologique entre sujet et objet, et entre culture et nature. En soulignant la rationalité humaine, elle a renforcé l'idée d'un contrôle sur la nature par la raison ou la science.

Dans la philosophie occidentale, le sujet se constitue donc en s'opposant à l'autre, à ce qu'il n'est pas. Pour opérer cette distinction entre un moi rationnel et l'autre, le sujet se fonde sur les binarités qui ont structuré toute la pensée moderne et qui se retrouvent à presque tous les niveaux de la réalité : culture/nature, esprit/corps, homme/femme, raison/émotion, actif/passif, etc. Ce sont des catégories qu'on tient pour nettement distinctes, clairement définies et radicalement séparées. Ces binarités créent ainsi une distance ontologique entre les deux pôles et renforcent l'idée de leur autonomie et indépendance³.

Afin de mieux comprendre la problématique proposée dans le présent article, il conviendra d'aborder les sens pertinents et modernes du concept de la « nature ». Bien évidemment, il n'existe pas de définition claire qui contienne toute la complexité à laquelle cette notion peut faire référence. Habituellement, la nature est opposée à la culture et considérée comme « autre » : elle est ce qui n'est pas humain et n'appartient pas à l'habitat humain, ce monde artificiel théorisé par Arendt qui consiste en des choses et objets fabriqués par l'être humain pour créer ainsi un environnement durable et stable⁴.

La vision instrumentale de la nature se fonde sur cette opposition entre nature et culture et retient l'idée de la nature comme autre, à

¹ Murriss, K. (2018), « Posthuman Child and the Diffractive Teacher », p. 4.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 7.

⁴ Arendt, H. (1958), *The Human Condition*, p. 9.

l'extérieur du monde humain. Elle est la vision dominante dans le système économique capitaliste actuel. Même si la sphère humaine et la sphère naturelle s'impactent mutuellement, l'idée de deux catégories nettement distinctes persiste dans cette conception. Elle est née de la vision judéo-chrétienne qui considère que le monde matériel est un don divin dont l'être humain est à la fois le gardien et le maître⁵. Cette conviction a connu une évolution pendant les révolutions scientifiques et industrielles, qui a abouti à l'idée de la nature comme ressource, un simple moyen pour une fin⁶.

La représentation romantique de la nature va à l'encontre de cette vision instrumentaliste et perçoit la nature ou bien comme une étendue sauvage, voire pure et innocente, ou bien comme indomptée et violente⁷. Elle peut être refuge ou menace. Cronon⁸ conceptualise la nature sauvage comme un lieu sans civilisation, non touché ou contaminé par la modernité et la culture. Le point de vue romantique, tout comme le point de vue instrumental, oppose donc l'humain à la nature.

Une dernière représentation pertinente et moderne de la nature est épistémologique : la nature est vue comme quelque chose qu'on peut connaître, elle est donc dotée d'une valeur épistémologique. La modernité soutient la possibilité d'objectivité et de découverte de la vérité dans la nature par le biais de la science, comme si les objets naturels n'étaient que des objets attendant d'être dévoilés et desquels l'humain pourrait extraire la vérité.

Partant de ces différentes perspectives, comment l'humain pourrait-il répondre à la crise planétaire actuelle ? Les visions instrumentaliste et épistémologique ont recours au discours du développement durable : grâce aux investissements dans les sciences et les technologies et au bon fonctionnement du marché et de l'économie, l'humanité sera capable de faire face aux défis environnementaux⁹. La vision romantique propose elle au contraire un retour à la nature : la société et la culture sont incriminées de tous

⁵ Ugglä, Y. (2010), « What is this thing called "natural"? », p. 80.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 79.

⁸ Cronon, W. (1996), « The trouble with wilderness; or, getting back to the wrong nature », p. 69-70.

⁹ Ugglä, Y. (2010), « What is this thing called "natural"? », p. 80.

les maux qui affligent la nature et l'être humain est la cause de la dégradation de cette dernière. Il faudra donc protéger la nature et la biodiversité pour leur valeur intrinsèque et investir davantage dans la protection environnementale¹⁰. La première réponse aboutirait à une artificialisation complète de la nature, la seconde à une éradication totale de la culture. Dans les deux cas, l'opposition entre nature et culture serait effectuée, au sens hégélien du terme, par l'abolition d'un de ses pôles¹¹.

Les différentes visions et leurs réponses décrites ici perpétuent donc l'opposition entre nature et culture. Aucune des deux réponses ne nous permet de considérer correctement les défis auxquels nous nous trouvons confrontés ; au contraire, elles ne font qu'entretenir le problème. Pour faire face à la crise planétaire actuelle, il faudra considérer une réponse alternative qui ne transcende pas l'opposition entre culture et nature en insistant sur un des deux pôles, mais qui les place plutôt sur un continuum et qui met l'accent sur l'interdépendance des deux éléments.

2. La mise en cause de la distinction entre nature et culture

Avant d'approfondir la réponse alternative au problème de l'opposition entre nature et culture – qui est une réponse posthumaniste et néomatérialiste et qui considère l'interaction entre ces deux réalités –, nous problématiserons ladite opposition. Nous aborderons plusieurs perspectives à partir desquelles elle peut être questionnée : épistémologique, instrumentale, morale et à partir du concept même de l'anthropocène. Ainsi, nous voulons démontrer que l'abolition de l'opposition peut ouvrir la voie à de nouvelles possibilités pour penser l'anthropocène et la crise planétaire actuelle. Une nouvelle façon de conceptualiser la (sur)vie humaine et non humaine à l'ère critique actuelle est possible.

¹⁰ Ugglä, Y. (2010), « What is this thing called “natural”? », p. 79-80.

¹¹ Maybee, J. E. (2019), « Hegel's Dialectics ».

2.1. *Vision épistémologique*

Les études sociales sur les sciences (*social studies of science*) problématisent la conception moderniste de la nature. Selon Latour¹², la vie publique consiste en deux domaines : le monde humain ou culturel et le monde des objets et des non humains, c'est-à-dire, le monde naturel. C'est dans ce dernier que – selon la conception moderniste – la science peut aboutir à des faits scientifiques « indiscutables¹³ » de façon neutre et objective. Elle est alors capable de percer la nature de l'objet lui-même.

Le domaine de la science se voit attribuer ainsi la responsabilité de la représentation des objets et des non humains, donc de la nature¹⁴. Or, l'être humain n'a pas d'accès à une nature pure et externe qui existerait au-dehors de lui-même puisque « la nature n'est pas un domaine particulier de la réalité¹⁵ ». Elle naît de la conception moderniste de la réalité qui sépare sujet et objet et qui crée ces deux mondes opposés¹⁶.

Selon Latour, une telle distinction nette entre nature et culture n'existe pas. La « Science » prétend avoir accès au monde naturel ; or ce sont les « sciences » comme savoir-faire pratique qui constituent le monde commun¹⁷. Dans cette optique, les sciences sont un artefact qui incite à une certaine interprétation et à une construction des faits dits « naturels »¹⁸.

Selon Latour, la crise écologique actuelle est indissolublement une crise épistémologique et une crise de l'objectivité¹⁹ : les objets considérés comme étant naturels « n'ont pas de bords nets, pas d'essences bien définies, pas de séparation tranchée entre un noyau

¹² Latour, B. (1999), *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, p. 23 et 27.

¹³ *Ibid.*, p. 23.

¹⁴ *Ibid.*, p. 28.

¹⁵ *Ibid.*, p. 375.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 361.

¹⁸ François, K. (2008), « Hoofdstuk 1 : Latour als inspiratie », p. 22.

¹⁹ Latour, B. (1999), *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, p. 35.

dur et leur environnement²⁰ ». Ils ne répondent donc plus à l'interprétation moderniste d'un objet naturel. De plus, ils donnent lieu à des conséquences inattendues, parfois à long terme, qui ont un impact non seulement dans le monde naturel, mais également dans le monde humain. De ceci, il suit que nature et culture sont intimement liées.

Pour dépasser la distinction entre nature et culture, Latour propose d'élaborer une « écologie politique²¹ » d'un nouveau genre : les intérêts des humains et des non humains sont entremêlés et doivent être considérés ainsi²². Nature et culture ne sont pas deux domaines nettement distincts ; ils sont interdépendants. Selon Latour, humains et non humains forment des associations : dans la pratique des sciences par exemple, non humains, professionnels, instruments et protocoles se lient²³.

D'un point de vue épistémologique, le clivage entre nature et culture n'est donc plus tenable : les connaissances se construisent dans un réseau social et ne sont jamais pures, détachées et objectives, mais toujours partielles et situées comme l'a théorisé Haraway²⁴. La seule approche épistémologique qui est encore possible est empirique et prend acte de la partialité des connaissances et des savoirs qui dépendent d'un sujet incarné et situé²⁵.

De plus, la pensée néomatérialiste ajoute l'idée que la matière est dotée d'agentivité – qui n'implique pas nécessairement de l'intentionnalité – et qu'elle produit des effets et des conséquences réelles et concrètes tant dans le monde humain et culturel que non humain²⁶.

²⁰ Latour, B. (1999), *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, p. 40.

²¹ *Ibid.*, p. 98.

²² François, K. (2008), « Hoofdstuk 1 : Latour als inspiratie », p. 34.

²³ Latour, B. (1999), *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, p. 114.

²⁴ Haraway, D. (1988), « Situated Knowledges ».

²⁵ François, K. (2008), « Hoofdstuk 1 : Latour als inspiratie », p. 44 ; Haraway, D. (1988), « Situated Knowledges ».

²⁶ Alaimo, S. et S. Hekman (dir.) (2008), *Material Feminisms*, p. 5.

Dans cette conception néomatérialiste, l'agentivité n'a rien à voir avec une intentionnalité ou une subjectivité humaine, mais se limite à l'action, c'est-à-dire à l'agir : le sujet ou l'objet se trouve en interaction avec d'autres unités²⁷. Son agentivité est dynamique et crée un monde qui est en devenir constant et où les limites entre les différentes unités se trouvent en flux continu et sont établies à travers l'action²⁸.

En droite ligne avec les études sociales sur les sciences, le néomatérialisme avance ainsi l'idée d'un enchevêtrement de facteurs humains et non humains tels que des technologies, des appareils et des hypothèses dans la coconstruction des connaissances. La crise planétaire actuelle nous pose des défis complexes formés par des agents et des enjeux différents et multiples qui ne peuvent plus être séparés entre nature et culture. Ils demandent une nouvelle approche qui pourrait nous permettre de sortir de la crise.

2.2 *Vision instrumentale*

D'un point de vue instrumental, la séparation entre nature et culture existe parce que le système capitaliste a besoin d'une telle nature externe pour garantir sa propre existence²⁹. Le capitalisme est conçu comme une façon d'organiser la nature et de la soumettre à la croissance économique, au développement social ou au progrès³⁰. Elle est une ressource à exploiter sans répit par l'humain pour rendre possible l'accumulation du capital.

À cette vision de la nature comme une catégorie nettement distincte de la culture, Moore oppose l'idée de la « toile du vivant ». Celle-ci contient la nature toute entière qui n'est plus un simple arrière-plan, mais qui devient historique : l'humanité, les organisations humaines, les flux de pouvoir, de capital et d'énergie, et les conditions géologiques et biologiques ne sont pas des éléments séparés comme ils le sont dans une vision moderniste, mais forment un ensemble³¹. Culture et nature ne sont pas deux entités distinctes, mais elles sont

²⁷ Barad, K. (2008), « Posthumanist performativity », p. 144.

²⁸ *Ibid.*, p. 135-136.

²⁹ Moore, J. W. (2015), *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, p. 2.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, p. 2-3 et 12.

des coproductions dont les limites varient d'une époque historique et géographique à l'autre³². L'argument de Moore est dialectique : l'humanité façonne des environnements et les environnements façonnent l'humanité. Nature et culture sont interdépendantes.

Moore pense, comme Haraway³³, que l'idée de la nature comme domaine externe et séparé du monde social aboutit à un faux dilemme : soit la crise planétaire actuelle est résolue par le biais des sciences et de la technologie, soit la crise mène à l'effondrement³⁴. Aucune de ces deux croyances ne peut être satisfaisante selon Moore et, tout comme Haraway et les penseurs posthumanistes, il propose une conception qui permet de dépasser la binarité entre nature et culture pour trouver de meilleures réponses.

2.3 *Vision morale*

L'ontologie qui domine à une certaine époque décide de ce qui existe et de ce qui a par conséquent une identité, une voix et une agentivité³⁵. Elle a aussi un impact direct sur l'épistémologie et sur ce que l'humain peut savoir et connaître. L'ontologie substantialiste de la philosophie occidentale traditionnelle érige « l'Homme » comme signifiant universel et exclut les savoirs, connaissances et voix de groupes entiers parce qu'ils ne répondent pas à la norme³⁶.

La pensée binaire peut fonctionner de façon essentialiste et déterministe, ce qui peut fournir la base d'une justification pour la discrimination et l'oppression, comme le soutiennent les philosophies féministes. Elle peut limiter la liberté des groupes qui n'appartiennent pas à la norme et peut confirmer la domination d'un seul pôle de la binarité au détriment de l'autre. La division entre nature et culture a

³² Moore, J. W. (2015), *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, p. 12 et 18.

³³ Haraway, D. (2016), *Staying with the Trouble*.

³⁴ Moore, J. W. (2015), *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, p. 19.

³⁵ Murris, K. (2018), « Posthuman Child and the Diffractive Teacher », p. 6.

³⁶ Braidotti, R. (2019), « A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities », p. 36 ; Murris, K. (2018), « Posthuman Child and the Diffractive Teacher », p. 6.

ainsi été utilisée pour essentialiser les femmes, les populations autochtones, les personnes racisées et d'autres groupes marginalisés en les enfermant dans la catégorie de « naturel³⁷ ». Cette action discursive les a figés dans une biologie déterministe et leur a confisqué la capacité d'agir³⁸.

Bon nombre des catégories dites « naturelles » proviennent du discours et ont donc été déterminées par la culture. Le genre et la race sont des catégories artificielles dont on affirme pourtant qu'elles ont un fondement biologique. En incluant certains types de personnes dans ces catégories immuables et essentialistes, leur agentivité est mutilée et ils sont soumis à des puissances supposément naturelles. En inscrivant certaines caractéristiques dans le domaine de la nature, l'oppression et la discrimination peuvent se reproduire et les idées anthropocentriques, misogynes, racistes, classistes et spécistes peuvent persister.

C'est ainsi que les dichotomies peuvent opérer de façon violente et produire des catégorisations hiérarchiques et discriminatoires. La pensée moderniste et l'ontologie cartésienne ont fait avancer la rationalité, les sciences et la technologie, mais ont également rendu possible le colonialisme et les relations de pouvoir asymétriques, non seulement entre humains, mais également entre l'humain et le non humain³⁹. En créant une distance ontologique entre le sujet et l'autre, les binarités peuvent imposer une norme et l'opposer à ce qui est l'autre, ce qui ouvre la voie à la discrimination.

Les philosophies féministes et posthumanistes essaient de dépasser l'androcentrisme, l'anthropocentrisme et les binarités pour éviter ces violences ontologiques et épistémiques. Dans *A Manifesto for Cyborgs*⁴⁰, Haraway lutte pour une reconstruction des catégories et elle théorise la décomposition des limites entre l'humain et la machine, et entre l'humain et l'animal. La moralité exige du respect pour la diversité et, par conséquent, des alternatives à la pensée par catégories

³⁷ Barad, K. (2008), « Posthumanist performativity », p. 4.

³⁸ Kirby, V. (2008), « Natural convers(at)ions », p. 218.

³⁹ Braidotti, R. (2019), « A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities » ; Murris, K. (2018), « Posthuman Child and the Diffractive Teacher », p. 1.

⁴⁰ Haraway, D. (1985), « A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s ».

essentialistes, tout en acceptant la recherche d'une identité unifiante qui rend possible la lutte politique en faveur de cette demande morale.

2.4 Le concept d'anthropocène

Une dernière perspective capable de remettre en cause la distinction entre nature et culture réside dans le concept même d'anthropocène qui fait de l'humanité une force géologique et bouleverse ainsi la distinction. L'être humain dispose d'une identité double : il a une réalité naturelle qu'il essaie de saisir par le biais de la culture, et une réalité culturelle dont Kirby⁴¹ avance qu'elle se retrouve peut-être dans sa biologie. Le concept d'anthropocène démontre que l'humain rivalise maintenant avec les grandes forces de la nature de par sa capacité culturelle. De ce point de vue, l'humanité elle-même est conçue comme une force naturelle.

Crutzen et Stoermer⁴² ont proposé le terme d'« anthropocène » en 2000 pour mettre l'accent sur ce qu'ils considèrent le rôle central de l'être humain dans les changements géologiques et écologiques. Ils datent les débuts de l'anthropocène à la fin du XVIII^e siècle puisque c'est à partir de cette période que les données démontrent une concentration atmosphérique croissante des gaz à effet de serre⁴³. De plus, ils ont choisi cette datation parce qu'elle coïncide avec l'invention du moteur à vapeur en 1784. Ils désignent donc la révolution industrielle anglaise comme signal de départ de la crise planétaire actuelle.

Néanmoins, les théories posthumanistes s'opposent à ce discours sur l'anthropocène parce qu'il ne permet pas de dépasser la distinction entre nature et culture et reste figé dans un cadre binaire et anthropocentrique. Elles dénoncent le terme d'anthropocène parce qu'il reprend la vision instrumentale qui place l'humain dominant d'un côté et la nature, comme réceptacle inerte prêt à être exploité, de

⁴¹ Kirby, V. (2008), « Natural convers(at)ions », p. 221.

⁴² Crutzen, P. et E. Stoermer (2000), « The “Anthropocene” ».

⁴³ *Ibid.*

l'autre⁴⁴. De plus, il désigne l'humain comme seul acteur responsable du changement planétaire. Selon les théories posthumanistes, il s'agit bien d'une vision anthropocentrique qui tient pour acquis l'exceptionnalisme humain.

De plus, le discours sur l'anthropocène donne lieu à des récits techno-optimistes qui proposent d'investir davantage dans les sciences et les technologies, comme l'affirment par exemple les auteurs du *Manifeste éco-moderniste*⁴⁵. Or, cela implique qu'il n'y aura pas de fin à la domination et au contrôle de la nature par l'humain et que celui-ci poursuit et approfondit l'opposition entre nature et culture. Poussé à l'extrême, ceci aboutirait à une artificialisation totale de la nature.

Haraway s'oppose à cette vision restreinte de l'anthropocène qui considère l'humain comme le seul véritable acteur. Elle propose de remonter plus loin dans le passé, jusqu'au XVI^e et XVII^e siècles, en se demandant pourquoi on a pu inventer le moteur à vapeur⁴⁶. Cette invention a seulement été possible après que le système économique eut déjà profondément changé suite à l'avènement du colonialisme, des déplacements globaux des personnes réduites en esclavage et des marchandises provenant du Nouveau Monde, l'apparition du système des plantations, les génocides autochtones et l'impact sur la faune et la flore locales⁴⁷. D'après Haraway, il faut retracer toutes ces histoires pour saisir comment la crise actuelle a pu se produire. L'idée que les origines de la crise planétaire actuelle remontent à l'avènement du colonialisme est d'ailleurs aussi soutenue par Lewis et Maslin⁴⁸.

Cette vision avancée par Haraway est posthumaniste et considère l'interaction entre des entités très différentes telles que les systèmes économiques, les humains, les non humains et l'interdépendance de la nature et de la culture. Or, une telle conception de l'anthropocène semble affaiblir l'agentivité humaine, et par conséquent, sa responsabilité. C'est aussi ce qu'Hamilton⁴⁹ reproche aux ontologies

⁴⁴ Moore, J. W. (2015), *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*; Haraway, D. (2016), *Staying with the Trouble*.

⁴⁵ Haraway, D. (2016), *Staying with the Trouble*.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 48.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Lewis, S. L. et M. A. Maslin (2015), « Defining the Anthropocene ».

⁴⁹ Hamilton, C. (2017), *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene*.

posthumanistes et néomatérialistes. Nous reviendrons sur cette critique plus loin dans l'article quand nous aborderons ces ontologies.

Quoi qu'il en soit, le fait qu'on se trouve déjà dans une crise globale démontre l'existence de limites planétaires qu'on ne peut outrepasser. Une fois dépassés certains seuils, des effets néfastes se manifestent : le réchauffement planétaire, la perte de la biodiversité, l'extinction en masse. Stengers⁵⁰ décrit cet événement comme l'intrusion de Gaïa dans les affaires humaines – donc l'irruption de la nature dans la culture – ce qui met en cause l'opposition entre les deux.

L'anthropocène nous montre que la nature ne peut plus être vue comme inerte et passive, car il semble qu'elle réagit. L'impact de la domination exercée par l'humain sur la nature la fait réagir de façon à mettre en péril la survie humaine et celle de bien d'autres espèces. Hamilton⁵¹ fait la différence entre deux types de nature : celle des créatures et de leurs environnements, et celle du système terre. L'humain a réveillé cette dernière qu'il ne pourra jamais maîtriser ni dominer. Stengers⁵² a nommé ce système terre du nom de « Gaïa », Haraway⁵³ lui a donné le nom de « Terra » : il s'agit d'une nature incontrôlable qui dépasse l'humain.

Hamilton⁵⁴ propose d'accepter une contradiction : d'un côté il faut dépasser la binarité entre nature et culture et souligner l'importance des relations et interdépendances entre humains, les autres créatures et leurs environnements ; de l'autre, il faut réaffirmer la distinction entre nature et culture en interprétant le système terre comme un autre type de nature, celle qui oppose la « nature humaine et non humaine » à la « nature comme système terre ». Il souligne l'unicité de l'être humain face à la nature, en acceptant à la fois leur interdépendance et leur interconnexion. C'est ainsi qu'il se rapproche et se distingue à la fois des théories posthumanistes.

⁵⁰ Stengers, I. (2009), *Au temps des catastrophes : Résister à la barbarie qui vient*.

⁵¹ Hamilton, C. (2017), *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene*, p. 41.

⁵² Stengers, I. (2009), *Au temps des catastrophes : Résister à la barbarie qui vient*.

⁵³ Haraway, D. (2016), *Staying with the Trouble*.

⁵⁴ Hamilton, C. (2017), *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene*, p. 41-42.

Bien que les théories posthumanistes de Stengers et Haraway proposent l'abandon d'un cadre dualiste et se veuillent anti-anthropocentriques, leurs théories s'approchent de la proposition avancée ici par Hamilton : elles donnent des noms spécifiques (Gaïa, Terra) à ce système terre et le dotent d'une agentivité qui lui est propre et qui menace l'existence des humains et d'autres espèces dans la crise planétaire actuelle.

Pour conclure, le discours sur l'anthropocène montre que l'humain se trouve dans la nature, qu'il dépend des écosystèmes pour sa propre (sur)vie, et que ses actions ont un impact sur la nature dans laquelle il vit. Celle-ci n'est pas un arrière-plan inerte et distinct de lui et elle n'est pas un domaine extérieur à celui de la culture : l'humain se trouve toujours déjà dans la nature et en interaction avec elle.

Les travaux d'Anna Tsing⁵⁵ illustrent parfaitement cette interdépendance de la nature et de la culture, du non humain et de l'humain. Tsing⁵⁶ évoque l'histoire du *matsutake*, un champignon sauvage aromatique qui est particulièrement apprécié au Japon, mais qui y est devenu rare après la catastrophe nucléaire de Tchernobyl. Celle-ci a contaminé les terres où il poussait. Maintenant, il pousse surtout aux États-Unis dans des forêts ravagées par l'industrialisation où il est cueilli par des réfugiés venus du Laos et du Cambodge qui vivent dans la précarité. Par la suite, le *matsutake* est expédié au Japon où il est vendu à des prix élevés. Le *matsutake* émerge rapidement dans des paysages ravagés : c'était la première créature vivante à émerger après la bombe d'Hiroshima⁵⁷. Il s'accommode des dégâts environnementaux provoqués par l'humain et constitue un plaisir raffiné de gourmet⁵⁸. En suivant le *matsutake*, Tsing tisse une histoire qui démontre les possibilités de coexistence entre l'humain et le non humain et qui lie capitalisme, précarité et crise écologique, nous permettant ainsi de comprendre l'enchevêtrement de l'humain et de la nature.

⁵⁵ Tsing, A. (2017), *Le champignon de la fin du monde. Sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme*.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 33.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 34.

3. Une nouvelle ontologie posthumaniste et néomatérialiste

La première partie de cet article est remontée à l'origine de la distinction entre nature et culture et a exposé les différentes conceptions modernistes de la nature : les perspectives instrumentale, romantique et épistémologique. Ensuite, et à partir des différents enjeux (épistémologique, instrumental et moral) soulevés, et du concept même d'anthropocène, nous avons montré pourquoi la distinction entre nature et culture était devenue problématique à l'ère de la crise planétaire. La vie, réalité multiple et diverse qui s'exprime tant au plan biologique que psychologique et social, n'opère pas selon cette distinction nette. C'est une dichotomie discursive – créée par l'humain et d'origine culturelle – qui a un impact réel et violent dans le monde matériel. À l'ère de l'anthropocène, la distinction est devenue problématique et les philosophies posthumanistes et néomatérialistes proposent de surmonter ladite distinction. Dans cette dernière partie de l'article, nous aborderons ces philosophies et la proposition avancée par Haraway⁵⁹ pour reconceptualiser l'anthropocène et la (sur)vie humaine et non humaine à l'ère critique actuelle.

3.1 *Tournant linguistique*

Les pensées postmoderniste et poststructuraliste – Kirby⁶⁰ cite de Saussure, Butler, Peirce et Derrida – ont essayé d'échapper au dualisme cartésien en insistant sur l'aspect culturel de la vie humaine, écrit Kirby⁶¹. Les sciences essaient de comprendre le corps et la biologie par le biais du langage, des codes et des signes⁶². Kirby cite Butler⁶³ qui pense que le modèle discursif utilisé par les sciences pour accéder à la biologie et la comprendre est insuffisant et pourrait être dépassé par la vie. La vie ne peut pas être intégralement saisie par un modèle culturel ; celui-ci sera toujours déficient.

⁵⁹ Haraway, D. (2016), *Staying with the Trouble*.

⁶⁰ Kirby, V. (2008), « Natural convers(at)ions », p. 218-219.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, p. 218.

⁶³ *Ibid.*, p. 219.

Les pensées postmoderniste et poststructuraliste proposent d'accepter que l'humain soit enfermé dans le domaine de la culture : la condition humaine est celle d'un être artificiel, d'un être qui n'est pas naturel. Le langage, l'intelligence et la créativité sont des capacités abstraites sans inscription dans la matérialité du monde⁶⁴. Elles proposent un constructivisme social qui conçoit la science comme une construction culturelle qui fournit des concepts qui représentent et construisent ainsi le monde naturel⁶⁵. L'humain n'a donc pas directement accès au monde naturel, mais y accède par l'intermédiaire de la culture.

Comme par ironie, cette vision postmoderniste finit par renforcer la binarité entre nature et culture, remarque Kirby : elle retombe dans l'idée que l'être humain n'a pas d'accès à une nature qui lui est extérieure et met l'accent sur le langage⁶⁶. L'être humain serait comme piégé dans un réseau d'interprétations discursives qui lui rendraient impossibles toute expérience et toute connaissance directes de la nature⁶⁷.

Alaimo et Hekman⁶⁸ insistent sur cette conséquence paradoxale du tournant linguistique : les philosophies postmodernistes, bien qu'elles s'opposent aux binarités, se sont fait piéger par la dichotomie dominante entre langage et réalité. En soulignant l'importance du langage et du discours, les philosophies postmodernistes se sont ainsi éloignées de la matérialité. Ces théories ne permettent donc pas de dépasser les binarités problématiques comme celle entre nature et culture.

3.2 *Tournant matériel*

Les études sociales sur les sciences et les critiques féministes des sciences ont essayé de combiner l'idée postmoderne de constructivisme social avec l'idée d'agentivité du monde matériel⁶⁹. La nature devrait donc être reconceptualisée. Dans cette nouvelle

⁶⁴ Kirby, V. (2008), « Natural convers(at)ions », p. 220.

⁶⁵ Alaimo, S. et S. Hekman (dir.) (2008), *Material Feminisms*, p. 5.

⁶⁶ Kirby, V. (2008), « Natural convers(at)ions », p. 220.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 218.

⁶⁸ Alaimo, S. et S. Hekman (dir.) (2008), *Material Feminisms*, p. 2.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 5.

optique, elle est dotée d'agentivité. La matière devient une force active qui participe à la création du monde. Les actions ne se limitent plus à la représentation – c'est-à-dire au langage – mais peuvent être « material, discursive, human, more-than-human, corporeal and technological⁷⁰ » et produisent des effets qui ont des conséquences réelles et concrètes dans le monde humain et non humain⁷¹.

Ce tournant matériel dans les théories posthumanistes et féministes est né des études sociales sur les sciences, des enjeux féministes relatifs à la corporéité et de l'environnementalisme féministe qui soulignent l'importance de l'agentivité des objets, des corps et des organismes non humains respectivement⁷². Les philosophies qui s'inscrivent dans ce courant cherchent à problématiser les catégories de l'humain et du non humain, du culturel et du naturel. Elles mettent l'accent sur l'interdépendance de domaines divers tels que l'environnement, la biologie, la technologie, l'histoire et la culture⁷³. Les unités, leurs caractéristiques et leurs limites sont en changement perpétuel par le biais des interactions. Des catégories fixes n'existent donc plus, mais sont déstabilisées⁷⁴. Il s'agit d'une ontologie processuelle et relationnelle. Les philosophies posthumanistes et néomaterialistes essaient ainsi de théoriser la « toile du vivant », pour reprendre les termes de Moore⁷⁵, et de s'imaginer de nouvelles possibilités de vie et de survie dans une planète troublée⁷⁶.

L'œuvre de Haraway, qui aborde aussi bien les primates, les cyborgs que les espèces de compagnie, illustre bien ce projet posthumaniste. Les sujets qu'elle propose transcendent les catégories et rendent floues les limites⁷⁷. Ainsi, le cyborg de *A Manifesto for*

⁷⁰ Alaimo, S. et S. Hekman (dir.) (2008), *Material Feminisms*.

⁷¹ Barad, K. (2008), « Posthumanist performativity », p. 128.

⁷² Alaimo, S. et S. Hekman (dir.) (2008), *Material Feminisms*, p. 6.

⁷³ *Ibid.*, p. 7.

⁷⁴ Barad, K. (2008), « Posthumanist performativity », p. 136.

⁷⁵ Moore, J. W. (2015), *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*.

⁷⁶ Haraway, D. (2016), *Staying with the Trouble*.

⁷⁷ Braidotti, R. (2019), « A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities », p. 34.

*Cyborgs*⁷⁸ est à la fois matériel – concret, situé dans un espace et un temps spécifiques – et discursif – un symbole qui permet de théoriser la possibilité de résistance dans un système d’oppression. Le cyborg démontre l’effacement des limites fixes entre les catégories de l’humain et de la machine, mais également entre l’humain et l’animal.

Haraway théorise également le statut des « espèces compagnes⁷⁹ », telles que le chien de Haraway, qui rapprochent le monde humain et non humain. Dans *The Companion Species Manifesto*⁸⁰, elle démontre que l’espèce compagne n’est pas un simple sujet naturel et innocent, mais qu’il est formé par les événements du passé et par son interaction avec le monde humain.

Les figures qui apparaissent dans l’oeuvre de Haraway sont des sujets « natureculturels⁸¹ » : ils incarnent le continuum entre nature et culture. Selon Haraway, les sujets ne préexistent pas à leurs relations, mais se créent seulement par le biais de ces relations. Les sujets sont interdépendants et entremêlés, ce qui les dote d’obligations éthiques réciproques.

Hamilton⁸² critique les ontologies posthumanistes et néomatérialistes parce qu’elles diminueraient l’agentivité de l’être humain en voulant dépasser l’anthropocentrisme. L’être humain deviendrait alors déterminé par ses relations interspécifiques et son intentionnalité se dissoudrait « dans une soupe de forces et objets naturels⁸³ ». Il reproche à la fois au posthumanisme et au néomatérialisme de diminuer le pouvoir et le contrôle humains et d’exagérer l’agentivité non humaine⁸⁴. Le problème est que cela libère l’humain de toute responsabilité envers la situation actuelle, puisque celui-ci ne serait alors plus qu’un pion dans le jeu.

⁷⁸ Haraway, D. (1985), « A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s ».

⁷⁹ Haraway, D. et C. Wolfe (2016), « The Companion Species Manifesto », notre traduction.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*, p. 93, notre traduction.

⁸² Hamilton, C. (2017), *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene*, p. 91.

⁸³ *Ibid.*, p. 91 et 93, notre traduction.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 94.

Hamilton⁸⁵ propose donc de différencier trois types d'agentivité : les objets non vivants ont des *conséquences* ; les entités vivantes non humaines ont des *objectifs* ; les humains ont des *intentions*. Seul l'être humain aurait ainsi la capacité de faire des choix délibérés et d'influencer la course du système terre. Alors que le posthumanisme et le néomatérialisme dissolvent l'intentionnalité humaine dans des réseaux, Hamilton confirme le statut central et unique de l'humain et son obligation de responsabilité puisqu'il dispose de la capacité de délibération.

Cependant, Haraway met également l'accent sur cette responsabilité humaine, qu'elle nomme « réponse-abilité⁸⁶ ». Tout comme Hamilton, elle insiste sur la capacité humaine de délibération quand elle souligne l'importance de développer la capacité de penser, de rester présent et de prendre pleinement conscience de la situation de crise dans laquelle l'humain vit⁸⁷. Elle n'abolit donc pas sa responsabilité, mais elle étend son champ de vision en y incluant d'autres agents importants : « human beings are not the only important actors [...] However, the doings of situated, actual human beings matter⁸⁸ ».

3.3 Propositions posthumanistes et néomatérialistes pour se sortir de la crise écologique

L'ontologie de Haraway est posthumaniste et processuelle : elle dirige son attention tant vers le monde humain que non humain et elle essaie de transcender les catégories binaires en démontrant la faiblesse des limites considérées comme étant fixes. Elle avance que les sujets ne se constituent pas en isolation, mais qu'ils « deviennent ensemble⁸⁹ ». Ainsi, elle met l'accent sur l'interdépendance.

De plus, elle donne de l'agentivité aux organismes non humains et aux forces biotiques et abiotiques telles que les araignées, l'eau, la

⁸⁵ Hamilton, C. (2017), *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene*, en s'inspirant de Hornborg, p. 100.

⁸⁶ Haraway, D. (2016), *Staying with the Trouble*, p. 34

⁸⁷ *Ibid.*, p. 35.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 55.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 12, notre traduction.

température et la radiation : « human beings are with and of the earth, and the biotic and abiotic powers of this earth are the main story⁹⁰ ». C'est pourquoi son ontologie est aussi néomatérialiste.

Elle avance un exemple qui témoigne de cette interdépendance : les récifs de corail, les organismes qui y vivent et les humains dépendent l'un de l'autre pour leur propre (sur)vie⁹¹. La prospérité doit par conséquent être vue comme une responsabilité partagée entre espèces, qui met de côté l'anthropocentrisme et l'individualisme, écrit Haraway⁹². Cependant, la manière dont elle s' imagine concrètement cette responsabilité interespèces est loin d'être claire.

Dans *Staying with the trouble*⁹³, Haraway constate que la (sur)vie humaine et non humaine sur la planète est devenue précaire. L'être humain et une multitude d'autres espèces se retrouvent dans l'anthropocène et la question que se pose Haraway est celle du comment s'en sortir. Sa pensée est anti-anthropocentrique ; elle n'accorde nul crédit à l'idée que nous pourrions être sauvés par le biais des sciences et des technologies, c'est-à-dire au techno-optimisme, tout comme elle refuse le piège du désespoir et du cynisme éco-apocalyptique⁹⁴. Elle s'oppose à ces solutions qui découlent directement d'une conception moderniste de la nature et du discours sur l'anthropocène.

Haraway propose une nouvelle conceptualisation de la crise planétaire actuelle : la seule façon de s'en sortir est de reconnaître la situation critique et de « demeurer dans le trouble » — comme le suggère le titre de son livre — tout en assumant la responsabilité de « bien » vivre et de « bien » mourir avec les organismes tant humains que non humains avec qui nous partageons la planète⁹⁵. Haraway demande que l'humain accepte son interdépendance et sa connexion avec le monde non humain. C'est ainsi qu'elle rend floues les limites entre les domaines de la nature et de la culture.

Pour ce faire, elle met en œuvre une méthodologie spécifique qui lui permet de s'attaquer à l'anthropocène et de proposer une nouvelle

⁹⁰ Haraway, D. (2016), *Staying with the Trouble*, p. 55.

⁹¹ *Ibid.*, p. 56.

⁹² *Ibid.*, p. 56-57.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*, p. 37-38 et 50.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 38.

ère, le Chthulucène, période dans laquelle la (sur)vie multiespèces après l'anthropocène devient possible. Haraway désigne cette méthodologie comme une « fabulation spéculative⁹⁶ » : elle fait usage d'histoires, de science-fiction et de science pour ouvrir l'imagination et l'éventail des possibilités. Pour Haraway, il est important de s'imaginer d'autres futurs possibles en esquivant tant le discours apocalyptique que techno-optimiste.

Son Chthulucène – mot dérivé du grec *khtôn* signifiant « terre » et faisant référence aux organismes terriens et souterrains⁹⁷ – est un concept générateur d'idées et de possibilités. C'est une ère qui échappe à tout essai de datation et de définition et qui accepte une multitude de noms différents : elle peut s'appeler Gaïa, Terra, Pachamama, etc.⁹⁸ Le Chthulucène est une idée permettant à l'humain d'inventer de nouvelles histoires qui ne se limitent pas à un temps ou à un endroit spécifique, mais qui peuvent contenir des oppositions, des contradictions et une multitude d'assemblages entre l'humain et le non humain⁹⁹. C'est une idée qui mélange narrations, fictions et faits, et qui transcende les limites entre l'humain et le non humain, c'est-à-dire entre culture et nature, en plus de reconnaître l'agentivité d'entités très diverses.

De plus, ce sont les connexions entre les organismes qui l'intéressent : la sympoïèse, le « devenir-ensemble », les entrelacements et l'interdépendance mutuelle. Concept provenant de la biologie, la sympoïèse fait référence aux systèmes qui coopèrent avec d'autres systèmes en distribuant l'information et le contrôle sur les différents composants¹⁰⁰. De plus, ils n'ont pas de limites spatiales ou temporelles : les limites ne sont pas fixes, mais dynamiques et susceptibles au changement pendant l'interaction. Les systèmes et les organismes ne préexistent donc pas à l'interaction : « [N]atures, cultures, subjects, and objects do not preexist their intertwined

⁹⁶ Haraway, D. (2016), *Staying with the Trouble*, p. 10.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 31 et 173.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 51.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 101.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 33.

worldings¹⁰¹ ». C'est par le biais de l'interaction que l'organisme et son monde se forment.

Pour cette raison, les figures clés du Chthulucène sont une araignée – le *Pimoida chthulhu* – et les pieuvres, « les araignées de la mer¹⁰² ». Les pattes et les tentacules symbolisent l'ouverture vers d'autres possibilités, la connexion et la capacité de s'entremêler¹⁰³.

Le jeu de ficelles est un autre symbole du Chthulucène : les partenaires au jeu ne préexistent pas à leurs interactions, ils se constituent en s'entrelaçant¹⁰⁴. Ce jeu se joue seul ou à plusieurs et le joueur avec les ficelles dans les mains crée une figure et l'offre ensuite à l'autre – les mains ouvertes et tendues vers l'autre – qui peut continuer ou non sur ce qui lui a été offert et en faire une nouvelle figure ou une figure différente. Le jeu constitue ainsi une métaphore pour les interactions entre l'humain et le non humain et démontre l'importance d'être présent, d'observer et d'être attentif, et de ce que Haraway appelle la « réponse-abilité¹⁰⁵ ».

Cependant, cette création d'une nouvelle mythologie pour quelque chose qui doit encore survenir, pour le futur, demeure du domaine du suggestif et du poétique. Concrètement, comment est-ce que Haraway envisage les interdépendances, le « devenir-ensemble » et la « réponse-abilité » entre espèces multiples ? Ce sont des idées clés qui reviennent à plusieurs reprises dans *Staying with the trouble*¹⁰⁶, mais dont il est difficile de s'imaginer ce qu'elles impliquent concrètement.

Par exemple, il est vrai qu'actuellement l'humain se rend compte de plus en plus de sa responsabilité envers les animaux domestiques, les grands singes, les animaux d'élevage industriel et les animaux de laboratoire. Cependant, cette conscience de responsabilité semble se limiter aux mammifères ou, du moins, aux animaux avec qui l'humain entre en contact direct. Or, comment doit-il assumer sa responsabilité envers les « forces biotiques et abiotiques » mentionnées par Haraway, telles que les bactéries, les araignées et les coraux ?

¹⁰¹ Haraway, D. (2016), *Staying with the Trouble*, p. 13.

¹⁰² *Ibid.*, p. 31 et 55, notre traduction.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 31.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 13.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 12, notre traduction.

¹⁰⁶ *Ibid.*

Haraway donne quelques exemples concrets d'interconnexions entre espèces différentes. Elle décrit plusieurs types de relations possibles entre humains et pigeons : ceux-ci collaborent ou sont utilisés dans les sports, la science et en tant que messagers¹⁰⁷. Haraway cite le cas du « Project Sea Hunt » mené aux États-Unis dans les années 1970 et 1980, dans le cadre duquel la garde côtière a fait usage de pigeons pour retrouver des humains et du matériel perdus à la mer, les pigeons ayant un taux de réussite plus élevé que les humains pour ces tâches¹⁰⁸. Néanmoins, pour réussir dans un tel projet, humains et pigeons ont dû apprendre à communiquer, à s'apprendre ce qui est pertinent, et à se comprendre.

Haraway cite aussi le projet nommé « PigeonBlog » qui combine art et activisme, et efface les limites entre humains, pigeons et machines¹⁰⁹. C'est un exemple qui démontre bien la disparition des limites fixes entre ces catégories, comme elle l'avait déjà théorisé dans *A Manifesto for Cyborgs*¹¹⁰. Les pigeons du projet « PigeonBlog » sont équipés de technologies et collectionnent des données sur la qualité d'air dans plusieurs villes californiennes. Ce projet mélange science, technologie, art et environnement tout en démontrant l'interdépendance entre l'humain et le non humain.

Ce type de projets met en évidence, d'après Haraway, que nature et culture ne sont pas deux catégories nettement distinctes, mais qu'au contraire, elles sont interdépendantes. Pour se sortir de l'anthropocène au plus vite – époque qui ne fait que perpétuer l'anthropocentrisme et l'opposition non justifiée entre nature et culture – Haraway propose d'entrer dans l'ère du Chthulucène. C'est là que la (sur)vie humaine et non humaine devient possible, attestant de l'interdépendance de l'humain et du non humain, de la culture et de la nature.

¹⁰⁷ Haraway, D. (2016), *Staying with the Trouble*, p. 18.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 20.

¹¹⁰ Haraway, D. (1985), « A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s ».

Conclusion

Nous vivons une crise planétaire écologique qui semble être provoquée par l'être humain. Cette crise est la conséquence directe de la modernité qui se fonde sur la prééminence d'une humanité rationnelle en opposition avec une nature extérieure soumise au progrès. Du moins, c'est ce que le discours sur l'anthropocène propose. Ce type de discours ne permet que deux réponses à la crise planétaire, dont aucune n'est adéquate, selon les philosophies posthumanistes et néomatérialistes. Tant le techno-optimisme que le cynisme éco-apocalyptique perpétuent l'opposition entre nature et culture et ne permettent pas à l'humanité de dépasser la crise.

Pour bien conceptualiser la crise contemporaine et se donner les moyens de s'en sortir au plus vite, il faut donc renoncer à cette opposition. Nous avons présenté une nouvelle ontologie posthumaniste et néomatérialiste qui remplace l'ontologie cartésienne de la modernité et souligne l'interdépendance des sujets et des objets, de la culture et de la nature. De plus, elle dote le monde matériel d'agentivité ce qui permet de concevoir comment les objets, perçus jusqu'à présent comme passifs, aident activement à la construction du monde dans lequel nous vivons. Nous avons ensuite présenté la proposition posthumaniste et néomatérialiste de Haraway, qui veut nous faire réfléchir dans les termes du Chthulucène : succédant à l'anthropocène, lui seul nous permettrait de penser la (sur)vie humaine et non humaine.

Bibliographie

- Alaimo, S. et S. Hekman (dir.) (2008a), *Material Feminisms*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 448 p.
- Alaimo, S. et S. Hekman (2008b), « Introduction: Emerging models of materiality in feminist theory », dans Alaimo, S. et S. Hekman (dir.), *Material Feminisms*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, p. 1-20.
- Arendt, H. (1958), *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 332 p.
- Barad, K. (2008), « Posthumanist performativity. Toward an understanding of how matter comes to matter », dans Alaimo, S.

- et S. Hekman (dir.), *Material Feminisms*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, p. 120-154.
- Braidotti, R. (2019), « A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities », *Theory, Culture & Society*, vol. 36, n° 6, p. 31-61.
- Cronon, W. (1996), « The trouble with wilderness; or, getting back to the wrong nature », dans Cronon, W. (dir.), *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature*, New York, Norton, p. 69-90.
- Crutzen, P. et E. Stoermer (2000), « The “Anthropocene” », *Global Change Newsletter*, n° 41, p. 17-18.
- François, K. (2008), « Hoofdstuk 1: Latour als inspiratie », dans *Politiek van de wetenschap*, Brussel, A.S.P. Editions.
- Hamilton, C. (2017), *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene*, Cambridge, UK ; Malden, MA, USA, Polity Press, 200 p.
- Haraway, D. (1985), « A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s », *Socialist Review*, vol. 2, n° 15, p. 65-107.
- Haraway, D. (1988), « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », *Feminist Studies*, vol. 14, n° 3, p. 575.
- Haraway, D. et C. Wolfe (2016), « The Companion Species Manifesto », dans *Manifestly Haraway*, University of Minnesota Press.
- Haraway, D. (2016), *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham, Duke University Press, 296 p.
- Kenney, M. (2017), « Donna Haraway (2016) Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene. Durham: Duke University Press. 312 pages. ISBN: 978-0822362241 », *Science & Technology Studies*, p. 73.
- Kirby, V. (2008), « Natural convers(at)ions: Or, what if culture was really nature all along? », dans Alaimo, S. et S. Hekman (dir.), *Material Feminisms*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, p. 214-236.
- Latour, B. (1999), *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 382 p.
- Lewis, S. L. et M. A. Maslin (2015), « Defining the Anthropocene », *Nature*, vol. 519, n° 7542, p. 171-180.

- Maybee, J. E. (2019), « Hegel's Dialectics », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*,
<<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/hegel-dialectics/>>, consulté le 22 janvier 2020.
- Moore, J. W. (2015), *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, London, Verso, 336 p.
- Murris, K. (2018), « Posthuman Child and the Diffractive Teacher: Decolonizing the Nature/Culture Binary », dans Latiner Raby, R. et E. J. Valeau (dir.), *Handbook of Comparative Studies on Community Colleges and Global Counterparts*, Cham, Springer International Publishing, p. 1-25.
- Stengers, I. (2009), *Au temps des catastrophes: Résister à la barbarie qui vient*, Paris, Éditions La Découverte, 204 p.
- The Breakthrough Institute (2015), « Un manifeste éco-moderniste », *An Ecomodernist Manifesto*,
<<http://www.ecomodernism.org/francais>>, consulté le 22 janvier 2020.
- Tsing, A. (2017), *Le champignon de la fin du monde. Sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme*, Paris, La Découverte, 416 p.
- Uggla, Y. (2010), « What is this thing called “natural”? The nature-culture divide in climate change and biodiversity policy », *Journal of Political Ecology*, vol. 17, n° 1, p. 79.

L'esthétique de la catastrophe : un véhicule anthropocentrique

Alexandre Brault*

Résumé

Au-delà des fonctions cathartique, morale et épistémique que véhiculent les représentations esthétiques de la catastrophe, quel sens cette esthétique prend-elle pour l'être humain ? Et de quelle manière éclaire-t-elle l'expérience que fait l'être humain du monde ? Ces questions exigent l'examen des fondements phénoménologiques de l'expérience esthétique de la catastrophe. Nous examinons la distinction entre l'expérience esthétique classique du beau et l'expérience du sublime théorisée par Edmund Burke, qui questionne la dimension morale de l'art et repense ses composantes émotionnelles. En éclairant l'aspect intimement anthropologique de l'expérience esthétique de la catastrophe, nous soutenons que cette dernière nous en apprend davantage sur le sujet humain plutôt que sur les catastrophes elles-mêmes. L'esthétique de la catastrophe répondrait à la détresse d'une humanité anxieuse de ne pouvoir repousser toutes éventualités catastrophiques en tenant métaphoriquement ces dernières à distance.

Les représentations esthétiques de la catastrophe traversent l'ensemble du spectre médiatique¹. Saisi à toutes les époques par le

* L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie (Université du Québec à Montréal).

¹ Nous retiendrons pour cet article une interprétation souple de l'esthétique. Nous considérerons comme une représentation esthétique autant l'œuvre d'art que la photographie de presse ou les graphiques illustrant la courbe

désir de représenter les catastrophes, l'être humain semble ressentir une fascination, un intérêt, voire un besoin, pour ce type de représentations. Cela laisse penser que ces dernières généreraient un certain type de plaisir, d'émotion, ou qu'elles seraient porteuses de connaissances utiles. Mais cela résume-t-il la signification d'une esthétique de la catastrophe ? Au-delà des éléments cognitifs que stimulent ces représentations, quelles peuvent être leurs fonctions esthétiques ? Et qu'est-ce que ces fonctions peuvent nous révéler sur le rapport qu'entretient l'être humain aux catastrophes qui le menacent ? Quel sens l'esthétique de la catastrophe prend-elle pour ce dernier ?

Envisager une forme d'utilité à l'esthétique de la catastrophe exige, dans un premier temps, une interrogation sur les diverses fonctions qu'elle remplit dans différents contextes culturels. Sans prétendre en épuiser toutes les variantes, nous examinerons trois types de représentation en raison de leurs forces archétypales, dont les échos traversent les âges jusqu'à ressurgir dans les représentations contemporaines : la tragédie grecque, l'apocalypse chrétienne et la dramatisation romantique de la catastrophe. Cet examen propose d'adopter une perspective spécifiquement esthétique des œuvres d'art et de leurs messages. On discernera notamment la fonction cathartique de la catastrophe, associée à la délivrance dans la tragédie grecque ; l'eschatologie chrétienne de l'apocalypse révélera, quant à elle, une fonction morale qui se manifeste par un jugement moral sur le caractère dépravé du monde ; enfin, nous verrons que la fonction épistémique des émotions fortes générées par l'esthétique romantique donne un sens aux phénomènes naturels extrêmes.

Ce qui nous intéresse particulièrement dans l'examen des fonctions mentionnées, au-delà de leurs aspects spécifiquement esthétiques, c'est la manière dont elles éclairent l'expérience que l'être humain fait du monde. L'esthétique de la catastrophe n'explique pas simplement un phénomène extérieur à l'individu. Cela nous amènera à expliciter certains des fondements phénoménologiques de l'expérience esthétique de la catastrophe au-delà de l'opposition entre, d'une part, le sens esthétique du beau par opposition au laid et,

dramatiquement croissante des impacts de l'activité humaine sur la biosphère publiés de nos jours, dans les revues scientifiques.

d'autre part, le sens pragmatique ou prudentiel de la catastrophe conçue comme l'événement néfaste par excellence, qu'il soit d'origine naturelle ou humaine, et contre lequel il importe pour l'être humain de se prémunir.

C'est pourquoi nous expliquerons dans un deuxième temps la distinction entre le beau esthétique, dans son sens classique, idéal, et l'expérience du sublime théorisé par le philosophe Edmund Burke (1729-1797). L'esthétique classique avait fait du sentiment du beau une émotion morale mais, dès le XVIII^e siècle, l'horreur propre aux représentations artistiques des catastrophes s'associe avec le sentiment du sublime pensé comme une attraction, mêlée de frayeur, ressentie devant la puissance et les déchaînements de la nature. L'expérience du sublime esthétique permet en ce sens de repenser la dimension morale de l'art, ses composantes émotionnelles, etc. et d'envisager l'aspect intimement anthropologique de l'expérience esthétique de la catastrophe. Il s'agira alors d'interpréter cette esthétique en interrogeant ce qu'elle nous apprend concrètement du sujet humain, de certaines de ses préoccupations, de certaines de ses dispositions intérieures, plutôt que sur les catastrophes elles-mêmes.

Enfin, nous examinerons dans un troisième temps en quoi certaines des représentations esthétiques contemporaines de la catastrophe, tels que les films catastrophe, révèlent ce caractère particulièrement anthropocentrique que nous cherchons à cerner. Sans toutefois prétendre déterminer définitivement l'ensemble des perspectives possibles sur le sujet, nous verrons que les représentations esthétiques de la catastrophe semblent répondre à la détresse d'une humanité se sentant sans cesse menacée et anxieuse de ne pouvoir repousser l'éventualité d'une catastrophe. Nous envisageons que la médiation des représentations de la catastrophe permet de tenir métaphoriquement cette dernière à distance, et ce, en mobilisant sous des formes nouvelles les fonctions morale et cathartique des représentations apocalyptiques contemporaines.

Les fonctions historiques des représentations de la catastrophe

La diversité esthétique de la catastrophe résulte des différentes fonctions des représentations catastrophiques à travers les âges et les cultures. Elles véhiculent différents messages que nous nous

proposons d'éclaircir afin d'en dégager les sens particuliers pour les communautés humaines auxquelles elles s'adressent.

La fonction cathartique de la tragédie grecque

La tragédie met en scène une suite d'actions menant inexorablement à une catastrophe dont la fonction est d'accéder à la conscience lucide et douloureuse de l'importance de l'existence humaine, mais également de sa grande vanité². La tragédie présente le côté sombre des passions et toute la menace qu'elle constitue pour les communautés humaines. Par exemple, les tragédies œdippiennes révèlent la démesure d'un esprit fini et faillible qui s' imagine pouvoir rivaliser avec les dieux ou le destin. Confrontés aux actions ou aux choix du héros tragique, les spectateurs sont invités à prendre conscience de leur propre part d'ombre, ce qui suggère une forme de faillibilité universelle, afin de se purger de l'empire des penchants cruels et autres vices qui les habitent³.

Aristote affirmait que cette capacité de purgation qu'a la tragédie dépend de la faculté humaine de rationalisation. Cette dernière, en exerçant un pouvoir universalisant dont le liant s'exprime par la beauté formelle de la représentation tragique, permet la *catharsis*, définie comme une purgation positive produisant un apaisement de la terreur ressentie devant les malheurs humains⁴. La tragédie gardant l'idée de fatalité à distance en confinant les malheurs à l'espace scénique, le spectateur, protégé par sa position extérieure, peut alors apprécier les implications dramatiques de la catastrophe se jouant sur scène sans avoir à composer avec l'effroi d'y être réellement confronté⁵. Et c'est précisément cette extériorité qui donne la possibilité au spectateur d'éveiller sa conscience et d'interroger la responsabilité humaine face aux catastrophes mérités ou immérités, auxquelles doit faire face l'humanité. Les spectateurs sont alors à même d'observer toute la complexité d'un être tiraillée entre

² Ribon, M. (1999), *Esthétique de la catastrophe*, Éditions Kimé, p. 64.

³ *Ibid.*, p. 66.

⁴ *Ibid.*, p. 66.

⁵ *Ibid.*, p. 66-67.

l'innocence et la culpabilité, révélant ainsi ses forces conflictuelles, contradictoires et déroutantes⁶.

En somme, la fonction purificatrice ou de purgation cathartique des passions montre que la représentation tragique, loin de se réduire à une visée morale et éducative, appelle plutôt à l'action et à l'enthousiasme, c'est-à-dire à une agitation de l'âme face à la terreur, la crainte et la pitié, suivie de son apaisement par l'effet de la médication cathartique. L'expérience esthétique de la tragédie nous apprend ainsi, d'une part, que l'être humain compose nécessairement avec une dimension émotionnelle importante et, d'autre part, que la mise en scène dramatique de la tragédie permet de jouir sans danger de ces émotions, et que le répit émotionnel qu'on se donne ensuite prend la forme d'un remède contre des maux spécifiquement humain : la démesure, la faillibilité et les penchants cruels⁷.

L'eschatologie chrétienne de L'Apocalypse

L'Apocalypse de Saint Jean explicite quant à elle le récit eschatologique par excellence dans la culture chrétienne. Longuement mobilisée par différentes dénominations chrétiennes, l'Apocalypse y a généré d'ailleurs une crainte souvent et longtemps exploitée par les pouvoirs religieux et temporels. La fascination paradoxale qu'elle suscite s'explique de trois façons. Premièrement, la force émotionnelle du récit, opposant destruction et rédemption, suscite autant la terreur que l'espérance. De fait, l'Apocalypse illustre la destinée terminale du monde, mais il s'agit également d'illustrer la promesse de l'avènement du royaume de Dieu pour toutes les créatures. Le texte présente en ce sens une double nature : simultanément prédication religieuse et prophétie littéraire. La théâtralité et la mise en scène imposent d'abord un monde de malheurs cataclysmiques révélant la précarité des civilisations et de leurs fondements et, ensuite, impose l'avènement d'une fin des temps ouverte sur une éternité bienheureuse⁸.

⁶ Ribon, M. (1999), *Esthétique de la catastrophe*, Éditions Kimé, p. 68.

⁷ Bouveresse, R. (1998), *L'expérience esthétique*, Paris, Éditions Armand Colin, p. 15-16.

⁸ Ribon, *op. cit.*, p. 85-86.

Deuxièmement, la puissance métaphorique des images évoquées dans ce récit, ainsi que le foisonnement de couleurs et l'étrangeté des formes qu'il mobilise, excitent les sens et bouleverse l'imagination. C'est de manière très physique et sensuelle que le texte traite du destin métaphysique de l'univers. Il évoque, par exemple, le retentissement des voix célestes grondant comme le tonnerre ou il propose une description quasi tactile des splendides vêtements de lin pur et brodés d'or portés par les anges⁹. C'est d'ailleurs la puissante charge symbolique du récit qui en a assuré l'intense imprégnation dans la chrétienté.

[Par exemple, le] fréquent usage d'images empruntées au bestiaire et [aux] schémas numériques symboliques devait ajouter au plaisir sensuel du lecteur initié celui de la reconnaissance du signifié. La catastrophe apocalyptique [est donc] une terreur, mais délicate, parce que dépassée par la somptuosité d'une vision et la curiosité d'une interprétation¹⁰.

Troisièmement, l'extrême mobilité du récit requiert du lecteur-spectateur une attention sans cesse mouvante, tout comme l'imposent les représentations picturales complexes et hallucinées de l'Enfer imaginées par Jérôme Bosch, ou celles de William Blake, représentant sur toile des entités fantomatiques emportées par un tumulte tourbillonnaire dans *Les Quatre Vivants et les vingt-quatre Vieillards*. En revanche, plus la crise des maux s'abattant sur le monde s'intensifie, plus l'imminence de l'intervention divine est pressentie. La crise devient ainsi le signe de cette imminence permettant à une humanité souffrante et malheureuse de surmonter avec confiance le désespoir¹¹.

En somme, la principale fonction de l'Apocalypse est morale. Son message prend la forme d'un jugement sur le caractère corrompu du monde. Mais le récit manifeste également une fonction métaphysique en invitant ses lecteurs (ou ses spectateurs dans le cas d'une représentation picturale) à croire en la promesse d'un renouveau suggérant l'éternité de l'univers et l'impossibilité d'une destruction

⁹ Ribon, M. (1999), *Esthétique de la catastrophe*, Éditions Kimé, p. 86-87.

¹⁰ *Ibid.*, p. 87.

¹¹ *Ibid.*, p. 87-89.

terminale de l'humanité. Ce récit religieux de destruction en est donc également un de régénération grâce à l'évocation d'une rédemption qui devient simultanément un moyen d'expliquer, de justifier et de conjurer la catastrophe¹².

La dramatisation romantique de la catastrophe

La fin du XVIII^e siècle est marquée par le développement d'une sensibilité esthétique nouvelle : un plaisir esthétique pour les régions montagneuses jusqu'alors évitées sauf par intérêt ou par nécessité. Ce qui était considéré comme de simples régions géographiques hostiles est désormais métamorphosé en paysages esthétiques chez les peintres, les dessinateurs et les graveurs tels Aberli, Rieter ou Wolf. Intéressés par l'expérience du sujet contemplant une œuvre, les artistes instaurent ainsi de nouveaux modèles esthétiques qui façonnent, transforment, la perception humaine de la nature sauvage¹³.

Comme nous le verrons plus amplement avec la thèse burkienne, l'exaltation romantique du sublime artistique mêlée avec la découverte du sublime naturel bouscule également la conception classique et rationnelle de la beauté définie par l'ordre, la mesure et l'harmonie, conférant, pensait-on jadis, sa noblesse à la culture humaine. Même si le cadre spatial de l'œuvre d'art permet en lui-même d'acquérir une forme de contrôle sur la terrible violence potentielle des espaces sauvages, tout comme le faisait l'espace scénique dans le cas de la tragédie grecque, on s'inquiète toutefois de voir ruinée la convention rassurante que sont les principes qui animent la culture classique. C'est en effet à une forme de beauté nouvelle, une beauté ouverte sur l'infini, ou l'abîme, que nous invite l'art romantique de la catastrophe. Cette esthétique proclame l'expression des sentiments jusqu'à l'exaltation des émotions intenses ressenties face à un destin inquiétant. Il s'agit ainsi d'une esthétique qui exprime le réel de manière dramatique, contrairement à la conception idéale du beau en tant que source de plaisir et d'harmonie¹⁴.

¹² Godin, C. (2009), « Ouverture à un concept : la catastrophe », p. 6-7.

¹³ Ribon, *op. cit.*, p. 171-173.

¹⁴ Guégan, S. (1995), *L'Abécédaire du romantisme français*, p. 11.

En somme, le romantisme propose un catastrophisme dont les références métaphysiques explicites ont été évacuées. Il témoigne ainsi de la sécularisation de la conscience qui se développe progressivement en Occident depuis les Lumières, mais en éliminant le partage traditionnel entre nature et culture¹⁵.

[Cet esthétique de la catastrophe devient un moyen] de redonner du sens aux phénomènes de la nature peu à peu désenchantés par les certitudes apparentes de la science. [...] Face au déficit du modèle rationnel des Lumières, l'art seul peut exprimer une esthétique écologique fondamentalement relationnelle. La nature n'est plus seulement un objet mais elle interfère avec le sujet regardant et agissant pour inventer une nouvelle connivence existentielle avec les éléments de la biosphère¹⁶.

L'œuvre remplit en ce sens une fonction épistémique car elle livre une connaissance permettant au sujet humain de capter l'aspect changeant des choses et la fugacité du temps, c'est-à-dire de méditer sur le sens de la vie et de la mort. L'esthétique romantique conserve toutefois les traces de l'eschatologique chrétienne de différentes manières. De fait, en privilégiant les émotions fortes, les images saisissantes, et les drames humains – comme dans le célèbre tableau de Théodore Géricault, *Le Radeau de La Méduse* (1818-1819) – le regard artistique romantique remobilise de façon détournée l'angoisse de la destruction et le jugement moral sur l'arrogance et la dépravation humaine.

Edmund Burke et le fondement phénoménologique de l'expérience du sublime

L'examen des fonctions propres aux représentations de la catastrophe nous a permis jusqu'à présent de dégager l'importance particulière prise par ces dernières pour le sujet humain. De fait, au-delà de l'importance accordée à l'idéal classique du beau esthétique, ce

¹⁵ Walter, F. (2008), *Catastrophes. Une histoire culturelle (XVI^e-XXI^e siècle)*, p. 170.

¹⁶ *Ibid.*, p. 171-172.

sont bien les messages adressés aux êtres humains, et par des êtres humains, que les représentations de la catastrophe cherchent à mobiliser. Plus précisément, nous avons vu que la fonction cathartique de la tragédie rend possible une expérience esthétique liée aux besoins émotionnels de l'être humain, mais que le caractère potentiellement explosif des émotions peut être tenu à distance par la mise en scène dramatique du théâtre tragique, afin de jouir de ces émotions sans être emporté par elles. Nous avons également vu que la fonction morale du message véhiculé par l'Apocalypse de Saint Jean, d'une part, vise à aviser et à prévenir les communautés humaines du caractère corrompu du monde et, d'autre part, qu'elle est doublée d'une autre fonction, métaphysique, visant à transmettre une promesse divine d'éternité pour les justes. Enfin, la fonction épistémique de la dramatisation romantique de l'esthétique de la catastrophe prend la forme d'un moyen pour redonner un sens aux phénomènes naturels auparavant désenchantés par la prévalence de la raison et de l'approche scientifique héritées des Lumières.

En s'intéressant à l'impermanence des choses, le romantisme invite à interroger la relation fondamentale des êtres à la nature, c'est-à-dire à leur place dans le monde. Le romantisme développe et influence, en ce sens, une esthétique de la catastrophe qui comporte inévitablement une dimension anthropologique entendue au sens large, car on s'intéresse alors à l'expérience phénoménologique que génère l'œuvre d'art et à l'heuristique d'un sentiment propre à l'expérience esthétique : le sentiment esthétique du sublime, théorisé de manière originale par Burke. Il s'agit d'un sentiment spécifique centré dans l'expérience humaine du spectacle de la nature ou de certaines œuvres d'art. Autrement dit, Burke s'intéresse à l'analyse de l'expérience esthétique intérieure des sujets plutôt qu'aux qualités formelles des œuvres.

La distinction burkienne entre le Beau et le sublime

Dans sa *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*¹⁷, Burke adopte une méthode empirique d'analyse proposant l'observation de la naissance des émotions par la considération de

¹⁷ Burke, E. (1998), *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*.

l'expérience humaine commune. Il met entre parenthèse la contradiction apparente entre, d'une part, l'esthétique conçue comme la science philosophique qui concerne le beau et dont l'objet spécifique est l'émotion esthétique analogue au plaisir ou au sentiment moral et, d'autre part, la catastrophe communément conçue comme néfaste et qui ne saurait par conséquent être considérée belle. Ce faisant, il analyse l'opposition systématique entre l'expérience du sublime et celle du beau en veillant à spécifier comment cette opposition se fonde sur un plaisir négatif, le délice (*delight*), qui exulte dans l'instant de jubilation d'avoir échappé au pire danger sans toutefois pouvoir éluder sa proximité ou sa persistance. En d'autres termes, le délice est un sentiment naissant de l'éloignement ou de l'atténuation d'un danger ou d'une douleur dont il conserve toutefois l'empreinte sous forme de crainte¹⁸.

[Burke] met l'accent sur les aspects négatifs [de l'émergence du goût pour le sublime] et inscrit sa recherche dans un double horizon : la fondation d'une science des passions humaines et l'habilitation du sublime visuel. C'est à une esthétique de la soudaineté, de la bifurcation et de l'événement, par la recherche des causes du sublime, que nous invite Burke¹⁹.

Dans cet esprit, en développant une théorie anti-intellectualiste orientée vers une zone floue, incertaine, et par là-même inquiétante et douloureuse dans l'expérience perceptuelle et émotionnelle humaine, Burke s'intéresse particulièrement aux spécificités phénoménologiques de l'expérience esthétique.

Les idées de Burke trouvent par ailleurs un écho dans la peinture romantique orientée vers le mysticisme du paysage. Il suffit par exemple de penser aux espaces tourbillonnaires et tourmentés qu'affectionnait particulièrement le peintre William Turner. Dans son tableau *Snow Storm and Steam-Boat of a Harbour's Mouth* (1842) on distingue les formes fantomatiques d'un bateau noyé dans le brouillard d'une violente tempête qui semble perpétuellement tout anéantir.

¹⁸ Saint Girons, B. (2005), *Le sublime de l'antiquité à nos jours*, p. 103.

¹⁹ *Ibid.*, p. 13-14.

[Dans tous les cas, en] interprétant le sentiment du sublime comme un état d'âme provoqué par les violentes manifestations de la nature qui, par les cataclysmes ou les visions troublantes, frappent l'homme de stupeur, [...] Burke rompait avec la conception classique de la nature [conçue comme] une source d'harmonie et de sérénité [...]²⁰.

De fait, à l'opposé de la conception classique du beau idéal (fondé sur l'harmonie des proportions, de la convenance et du lien avec le vrai et le bien), Burke propose plutôt de restreindre l'esthétique du beau à des *plaisirs positifs* tels que la douceur, la délicatesse, le lisse et le tendre (*smoothness*). Le beau ne heurte pas, il ne ravit pas (au sens de ravissement, d'enlèvement), il est sans violence, sans danger. Selon Burke, la beauté est « [...] cette qualité ou ces qualités des corps, qui leur permettent d'exciter l'amour ou une passion voisine²¹ ». On pourrait penser qu'il s'agit là d'une conception similaire à la théorie intellectualiste de la beauté comme éclat du bon et du vrai dans le monde sensible, mais ce serait négliger le fait que Burke n'enferme pas le beau dans ce qui serait un paradis platonicien des intelligibles. Pour lui, la beauté n'a pas de fondement rationnel²². L'évaluation des proportions qu'implique la conception classique du beau, c'est-à-dire une évaluation qui active nécessairement des dispositions cognitives, est incompatible avec l'interprétation burkienne du sentiment du beau. Selon Burke, le beau ne saurait être associé à un idéal de proportions et d'harmonie formelle puisqu'il se manifeste de façon immédiate. Il explique dans l'extrait suivant pourquoi le beau ne peut pas être le produit d'un jugement rationnel ou d'une activité spirituelle quelconque.

[La beauté n'est pas davantage] issue de notre raison, puisqu'elle nous frappe sans aucun rapport à l'utilité et même là où l'on ne peut discerner aucune utilité, puisque l'ordre et la méthode de la nature diffèrent beaucoup, en

²⁰ Ciseri, I. (2004), *Le Romantisme*, p. 13.

²¹ Burke, E. (1998), *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, p. 139.

²² *Ibid.*, note de Baldine Saint Girons, p. 139.

général, de nos mesures et de nos proportions, il faut conclure que la beauté est, pour l'essentiel, une qualité des corps qui agit mécaniquement sur l'esprit humain par l'intervention des sens²³.

Quant au sublime, tout ce qui stimule intérieurement des idées ou des impressions de douleur, de danger, d'objets terribles, et plus encore de mort – autrement dit toutes les choses qui menacent l'intégrité physique, morale et psychologique d'un sujet – sont la cause de l'émotion la plus intense que l'esprit arrive à ressentir, c'est-à-dire le sublime, et ce, si et seulement si le danger se trouve à une distance suffisante pour ne pas être imminent²⁴. En plus de l'obscurité, du pouvoir, du vaste, de l'infini, de la soudaineté, du toucher et de la douleur²⁵, la terreur est l'émotion essentiellement requise pour générer le sentiment du sublime. Il s'agit même du principe fondamental qui en gouverne l'émergence. La terreur, parce qu'elle augmente la grandeur et l'importance d'une chose perçue, est liée à la peur concrète de la souffrance et de la mort devant une chose potentiellement dangereuse²⁶. Le sublime s'avère ainsi intimement lié à l'instinct de conservation de soi, alors que le beau est plutôt lié aux plaisirs sociaux, à la relation aux autres. En d'autres termes, l'expérience du sublime est une épreuve qui bouscule nos tendances hédonistes et ouvre la porte sur le plaisir négatif qu'est le délice précédemment défini²⁷. Selon Burke, parce que l'idée de danger est connectée aux sentiments les plus viscéraux, tel que l'instinct de conservation, les sentiments relatifs au sublime se montrent plus efficaces et plus instructifs que les plaisirs simples et positifs que sont l'amour, la détente nerveuse et l'aisance du sujet pour connaître son environnement physique et les relations engagées avec celui-ci²⁸.

²³ Burke, E. (1998), *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, p. 160.

²⁴ *Ibid.*, p. 84.

²⁵ Pour de plus amples explications sur les causes du sublime, voir Burke, *op. cit.*, p. 119-165.

²⁶ Burke, *op. cit.*, note de Baldine Saint Girons, p. 103.

²⁷ Saint Girons, *op. cit.*, p. 103.

²⁸ *Ibid.*, p. 9-10.

En somme, en évoquant une terreur délicate (*delightful horror*), Burke s'intéresse à l'importance de l'instinct de conservation de soi qu'il repère au cœur du sentiment du sublime puisque la condition essentielle de son émergence nécessite la terreur mêlée au plaisir d'avoir échappé au danger, alors que le beau repose sur l'amour qui relève des liens sociaux et de la perpétuation de l'espèce. C'est cette dualité fondamentale de nos sentiments qui trace une ligne de partage fragile entre l'état d'apaisement produit par la beauté et la violence du ravissement provoqué par le sublime.

Le sublime burkien est également une subversion car, plutôt que de combler l'individu qui en fait l'expérience, il le creuse en diffusant un sentiment de vide et de suspens, mais sans pourtant annihiler la pensée qui demeure nécessaire à l'appréciation de l'expérience du sublime. Cette expérience se situe dans l'appropriation artistique de la puissante énergie créatrice présente dans les phénomènes naturels et humains dont l'ampleur dépasse la compréhension immédiate. Autrement dit, le sublime renouvelle le sentiment de notre présence au monde en stimulant le joueur qui sommeille en chacun de nous, à la manière de l'acteur qui interagit avec les éléments qui constituent son univers scénique²⁹.

Le caractère anthropocentrique des représentations catastrophiques contemporaines

Pour approfondir notre compréhension de cet événement de pensée sans lequel il est impossible d'apprécier l'expérience esthétique du sublime tel que défini par Burke, il importe d'abord de s'intéresser à l'expérience esthétique à proprement parler. Nous pensons que celle-ci constitue l'élément central qui permet d'envisager l'esthétique de la catastrophe comme quelque chose qui révèle le sujet humain plutôt que la catastrophe elle-même. Il s'agit de concevoir la phénoménologie de l'expérience esthétique comme une expérience intérieure émotionnelle, relationnelle et psycho-métaphysique plutôt qu'une opération cognitive d'évaluation des caractéristiques esthétiques d'une chose.

Nous considérerons ensuite des représentations contemporaines de la catastrophe en raison de leur caractère distinctif : leurs

²⁹ Saint Girons, *op. cit.*, p. 109.

références à la disparition définitive de l'humanité en raison de l'impact dévastateur et potentiellement permanent de l'être humain sur Terre. En ayant en tête la remise en question de l'opposition traditionnelle entre nature et culture, nous verrons comment l'esthétique contemporaine de la catastrophe réactualise les dispositions intérieures mises de l'avant par les romantiques, et comment ces représentations recadrent d'une nouvelle manière l'eschatologie apocalyptique chrétienne, en y greffant une fonction cathartique qui atténue considérablement le sentiment de responsabilité face à la catastrophe climatique qui s'annonce.

La phénoménologie de l'expérience esthétique

Nous avons vu avec Burke qu'il n'existe aucun lien nécessaire entre l'expérience esthétique et l'idée de plaisir ou de beauté. En d'autres termes, le simple attrait psychologique n'explique pas à lui seul l'expérience esthétique. Pour reprendre à notre compte les propos d'André Malraux, le mot « beauté » rend même intelligible notre relation avec l'art³⁰. Selon lui, l'art ne mobilise pas les notions d'équilibre et de plaisir définissant traditionnellement l'idée de beauté. Aucun critère *a priori* n'habite le concept de beauté. L'art invite plutôt à l'expérience d'une vision du monde intimement liée à l'expérience humaine de ce même monde : une expérience empreinte d'incertitudes et de peurs, qu'il importe de maîtriser par le truchement de l'art. Les règles canoniques prétendant définir le beau en fonction de critères formels ne semblent pas, en ce sens, être susceptible de saisir la finalité de l'art. Il ne s'agirait pas de plaire mais plutôt d'émouvoir, provoquant du même coup l'éclatement des définitions et des catégories classiques du beau, tout comme Burke le proposait. L'art a d'abord et avant tout pour mission d'exprimer la nature plutôt que d'en faire un portrait simplement mimétique³¹.

L'œuvre d'art a également une fonction sociale qui exige non pas de transcrire en miniature la réalité du monde, mais de fournir une création nouvelle complétant les aspects de la nature par des formes pétrées d'humanité. « L'espace culturel se transforme ainsi en une sorte de conservateur et de transformateur de l'imaginaire collectif

³⁰ Bouveresse, *op. cit.*, p. 61-62.

³¹ *Ibid.*, p. 64.

[...], servant alors de prétextes à de nouvelles rêveries et créations³² ». Hegel soutenait que même lorsque la peinture s'efforce de rendre la réalité avec le maximum d'exactitude, la fonction de l'art est de rompre nos liens utilitaires unissant la vie pratique et les objets afin de nous faire entrer dans un rapport contemplatif avec le monde qui nous entoure³³. À ce propos, on peut également se référer aux réflexions de Georges Bataille, selon qui l'être humain, contrairement aux animaux non humains, perd tout rapport d'immanence avec le monde dès lors qu'il a recours à l'outil, c'est-à-dire dès qu'il interpose, entre lui et le monde, un rapport utilitaire avec les objets³⁴.

Du point de vue de la psychologie et de la métaphysique de l'art, l'expérience vécue par l'artiste, à la façon d'un demiurge, n'est pas soumise au destin. Il est le moyen pris par l'être humain pour tenter de vaincre les fatalités qui l'accablent, repoussant ainsi l'esclavage et la mort. En filigrane, l'art, tout en étant l'expression des angoisses humaines, est également un moyen de protestation et de révolte permettant de remettre en question la réalité des apparences et la négation de l'impureté du monde, comme autant de manières de triompher du destin pour mieux construire et soumettre le monde à nos propres lois. L'art est une façon de distraire le mal et d'éluder les préoccupations existentielles des êtres, sans pourtant arriver à exorciser entièrement les problèmes et les douleurs de l'existence auxquels ils font face³⁵.

C'est à cette fonction de distraction que nous nous intéresserons particulièrement car celle-ci semble en effet permettre de saisir comment et pourquoi s'amalgament un désir de représenter les catastrophes actuelles et une résistance à faire face à ces mêmes catastrophes. Nous suggérons que le désir de triompher de la catastrophe en ayant recours à différents moyens esthétiques pour la représenter a pour fonction de distraire l'humanité de son désarroi face à la menace de sa disparition définitive. Cela aurait pour conséquence d'éluder ses responsabilités dans l'empreinte considérable et permanente que laissent ses activités sur l'écosystème

³² Bouveresse, *op. cit.*, p. 66.

³³ *Ibid.*, p. 68-69.

³⁴ Bataille, G. (1973), *Théorie de la religion*, p. 36-44.

³⁵ Bouveresse, *op. cit.*, p. 70-71.

terrestre, jusqu'à bouleverser la géologie même de notre planète, tel que le caractérise le concept d'Anthropocène.

L'esthétique contemporaine de la catastrophe sous l'influence du romantisme

Nous avons vu qu'à l'époque romantique, l'optimisme des Lumières cède progressivement la place à une forme de désespoir qui déconstruit la beauté grandiloquente des images privilégiées à la période classique. Les lumières de la raison dénoncent certainement les folies humaines mais, ce faisant, ne font que momentanément capter et enfermer en elles ces folies qui ne manquent pas de se déchaîner à la moindre perte de vigilance. C'est pourquoi Victor Hugo accordait un statut esthétique décisif au grotesque.

Loin d'être une forme dégradée ou catastrophée de l'art, le grotesque, allié au sublime qui lui donne sa dimension de vertige et d'infini, est une expression majorée de la beauté. Si, dans l'art, l'alliance du sublime et du grotesque nous touche, selon Hugo, comme "l'harmonie des contraires", ce n'est pas seulement parce que leurs figures se croisent dans le monde créé, c'est parce que ces deux catégories esthétiques s'articulent intimement en nous qui sommes doubles, c'est-à-dire *corps* (source du grotesque) et *âme* (source du sublime) ; comme en témoigne le personnage physiquement difforme et moralement généreux de Quasimodo³⁶.

L'art possède ainsi un pouvoir de sublimation. En faisant passer les pires horreurs à travers le filtre esthétique de la poésie, l'art les rend splendides et transmute par le fait même le laid en grand et le mal en beau, défiant et déjouant au passage les conséquences néfastes des catastrophes³⁷. En ouvrant cependant une brèche sur l'abîme, le romantisme, rappelons-le, révèle également une humanité ayant perdu ses repères traditionnels, privée des principes organisateurs qu'ont pu être Dieu, la Nature, l'Utopie, etc., tiraillée entre une identité d'être de

³⁶ Ribon, *op. cit.*, p. 208.

³⁷ *Ibid.*, p. 209.

raison et une identité d'essence, abandonnée à ses angoisses existentielles et à son réservoir d'instincts, de pulsions³⁸.

Les différentes formes d'expressions, qu'elles soient artistiques ou non, permettent de composer d'une nouvelle manière avec ce bouillonnement d'angoisses, d'instincts et de pulsions. C'est pourquoi les périodes de troubles collectifs violents, telles que les horreurs de la Seconde Guerre mondiale, ont toujours stimulé la création de représentations catastrophiques, comme pour conjurer l'incompréhension, la perte de sens, l'indignation envers l'injustice, ou par compassion envers les victimes, grâce au pouvoir de l'art d'affirmer la vie plutôt que de la nier. En effet, l'art domestique la mort et toute ses figures jusqu'à les transfigurer. Autrement dit, la cohérence interne de l'œuvre – c'est-à-dire sa capacité à limiter l'étendue de la réalité qu'elle représente grâce à l'organisation fixe des différents éléments qu'elle présente au spectateurs – est un moyen de contrôler ce qui dans le réel menace, afin qu'émerge un sens à partir de la forme esthétique de l'œuvre. La représentation catastrophique devient ainsi la promesse d'une maîtrise heureuse des événements qu'espère toute personne confrontée à la catastrophe. Elle permet « une épiphanie sur fond de catastrophe surmontée, qui nous engage à habiter humainement ce monde-ci³⁹ ».

Par exemple, le concept d'Anthropocène réactualise l'esthétique burkienne du sublime. Sur le plan sensible, ce concept se révèle à nous par un certain nombre de phénomènes naturels et, sur le plan théorique, par un discours scientifique qui mobilise diverses représentations sous forme de tableaux, de graphiques, de courbes, etc., qui, sans être des œuvres d'art, peuvent être considérées esthétiquement.

[L']esthétique de la gigatonne de CO² et de la croissance exponentielle renvoie [en ce sens] à ce que Burke avait noté : « la grandeur de dimension est une puissante cause du sublime » [...]. De manière plus précise, l'Anthropocène reporte le sublime de la vaste nature vers « l'espèce humaine ». Tout en jouant du sublime, il en renverse les

³⁸ Ribon, *op. cit.*, p. 210-211.

³⁹ *Ibid.*, p. 255.

polarités classiques : la terreur sacrée de la nature est transférée à une humanité colosse géologique⁴⁰.

Selon Burke, l'être humain ressent une forme de plaisir à la vue des choses que nous voudrions pourtant sincèrement empêcher. Il affirmait d'ailleurs que même si personne n'avait le désir pervers de voir Londres détruite, cette destruction ne manquerait toutefois pas d'attirer un public venu contempler ses ruines⁴¹. Notre civilisation occidentale semble effectivement entretenir une culture de l'effondrement admirant sa propre puissance destructrice, égalant ou surpassant les phénomènes naturels les plus violents, tout en fantasmant sa possible disparition jusqu'à alimenter une industrie touristique des catastrophes proposant la visite des ruines de Tchernobyl, pour ne nommer que celles-ci⁴².

En somme, au cœur des peurs humaines se logent peut-être l'angoisse et la fascination de l'enfant craignant d'être brutalement séparé de la rassurante présence maternelle par des puissances hostiles extérieures. Du point de vue esthétique, l'univers irréel du récit fictif catastrophique donne formes et figures à cette angoisse, de telle manière qu'il opère une mise à distance permettant alors au sujet regardant d'éprouver un frisson de délice au cœur de l'horreur.

L'esthétique contemporaine de la catastrophe sous l'influence de la mythologie apocalyptique chrétienne

Le marché du catastrophisme actuel se nourrit de peurs réelles fondées sur un sentiment de perte ou d'absence de repères, de valeurs, de transcendance qu'incarnent les versions esthétiques de la menace nucléaire, le développement incontrôlé du capitalisme et de ses revers, la multiplication des catastrophes écologiques et l'anticipation des bouleversements climatiques à venir, les possibles dérives des biotechnologies, les intégrismes, etc.⁴³ Nous pensons, par exemple, à la diffusion massive et en boucle d'images catastrophiques

⁴⁰ Fressoz, J.-B. (2016), « L'Anthropocène et l'esthétique du sublime », p. 1-2.

⁴¹ Burke, *op. cit.*, p. 93.

⁴² Fressoz, *op. cit.*, p. 3.

⁴³ Ribon, *op. cit.*, p. 8.

véhiculées dans les médias d'information ; aux vidéos amateurs des attentats terroristes contre les tours jumelles du *World Trade Center* à New York en 2001 et qu'on peut visionner à volonté en ligne ; aux pseudo-documentaires qui imaginent diverses hypothèses complotistes au sujet de ces attentats. Ces images qui inondent plus que jamais les espaces médiatiques de l'information et de la création, rivalisent avec les représentations qui suggèrent plutôt des solutions souhaitables pour le bien-être de l'humanité.

Dans un autre ordre d'idée, les imaginaires contemporains de la catastrophe sont présentés de telle sorte qu'on peut les interpréter comme l'expression d'une punition divine. Cependant, dans notre monde sécularisé, cette interprétation ne suggère plus une injuste fatalité transcendante. L'analyse se tourne plutôt vers l'imprudence d'une espèce humaine responsable de sa propre perte, mais sans pour autant empêcher que les conséquences des actions humaines puissent apparaître comme une forme de sanction méritée. Par exemple, les catastrophes apocalyptiques mises en scène dans la littérature ou le cinéma de science-fiction – tel que le récit de H. G. Wells *La guerre des mondes* (1898), ou les films *Armageddon* (1998), *The Day After Tomorrow* (2004) et *2012* (2009), ou encore la télésérie *Walking Dead* (2010-) – traduisent, au sens propre ou au figuré, l'idée d'une punition transcendante imposée aux êtres humains pour leurs péchés d'orgueil et de démesure. Même si les représentations catastrophiques contemporaines rendent toutefois plus ou moins explicites l'idée d'une colère ou d'une vengeance divine, suggérer que la menace ou ses conséquences désastreuses puisse ne pas être du ressort de ceux et celles qui les subissent participe à brouiller le sentiment de responsabilité et de culpabilité humaine envers certaines catastrophes quant à elles bien réelles⁴⁴.

Cela dit, en enfermant la figure du mal dans l'invention de créatures fictives ou d'armes dévastatrices tout aussi fictives, la science-fiction détient la particularité d'exorciser le mal moderne. C'est que les représentations apocalyptiques contemporaines ont également une fonction similaire à celle que remplissait la mythologie traditionnelle, c'est-à-dire celle de résorber l'émergence des maux en les extériorisant. Cette fonction permet alors de purger nos angoisses de manière cathartique, en canalisant à travers l'imaginaire occidental

⁴⁴ Jenvrin, S. (2009), « Catastrophe, sacré et figures du mal dans la science-fiction : une fonction cathartique », p. 3.

moderne nos responsabilités sur les boucs émissaires que deviennent les personnages fictifs afin d'éloigner symboliquement le mal⁴⁵.

En somme, la catastrophe peut être vue comme le mode normal d'apparition du réel jusqu'à s'épanouir dans le culte de l'accident qu'affectionne particulièrement les médias contemporains. Et puisque que l'industrie médiatique, comme toutes les industries, sont orientées vers le profit, elle répond sans doute à un engouement populaire pour ce type de nouvelles, quand bien même elle alimenterait elle-même la demande. Qui plus est, tout comme Aristote avait repéré une fonction cathartique aux tragédies, les spectacles catastrophiques contemporains remplissent une fonction de délivrance et de prophylaxie, comme dans les films ou les téléseries mettant en scène des survivants dans un univers au sein duquel la catastrophe est déjà passée, et dans lequel les personnages s'appliquent à reconstruire leur monde en tenant compte, tant bien que mal, des erreurs ayant causé la catastrophe subie.

En revanche, d'un point de vue psychanalytique, on remarque que les représentations de la catastrophe peuvent faire obstacle à l'apparition du réel, plutôt que favoriser l'accès à ce dernier. De fait, les fantasmes et la multiplication des images de catastrophes ont tendance à désensibiliser l'être humain contre les catastrophes qui le menacent⁴⁶, tels qu'un changement climatique extrême et global, l'irruption d'un supervolcan, la collision entre la Terre et un astéroïde, une guerre nucléaire mondiale, etc. Autrement dit, l'humanité semble beaucoup plus enlisée dans le déni de la catastrophe plutôt qu'intéressée par la compréhension des catastrophes elles-mêmes et l'anticipation des moyens pour les prévenir. Il s'agit d'un déni reposant peut-être sur le paralogisme qui consiste à déduire qu'une chose ne se produira jamais puisqu'elle ne s'est jamais produite. Tout comme nous refusons souvent d'envisager notre propre mort, nous n'acceptons encore moins d'envisager notre mort collective⁴⁷.

⁴⁵ Jenvrin, S. (2009), « Catastrophe, sacré et figures du mal dans la science-fiction : une fonction cathartique », p. 5.

⁴⁶ Godin, *op. cit.*, p. 6.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 7.

Sans avoir examiné la totalité des sens anthropologiques que peut prendre l'esthétique de la catastrophe, nous avons néanmoins proposé trois angles d'analyse potentiels. Il est d'abord apparu que les différentes fonctions inhérentes à cette esthétique visent principalement à transmettre des messages qu'elle véhicule selon des impératifs culturels différents, certes, mais toujours dans le but de guider intérieurement ses témoins dans leurs relations avec le monde. L'analyse de cette relation a ensuite permis de rendre compte de l'aspect phénoménologique incontournable de l'expérience esthétique de la catastrophe en marge des aspects utilitaires, simplement informatifs, de cette esthétique. Et c'est avec Burke, qui concentre l'expérience esthétique dans le sentiment du sublime, qu'il a été possible de dépasser l'apparente contradiction entre, d'une part, l'idéal de proportion retenu par l'esthétique traditionnelle du beau et, d'autre part, l'esthétique de la catastrophe conçue comme étant néfaste, et par conséquent opposée à la conception classique du beau interprété comme une harmonie des proportions et un vecteur d'élévation de l'âme. Enfin, ce dépassement a permis d'ouvrir à une possible compréhension de l'esthétique de la catastrophe en éclairant la richesse phénoménologique et donc résolument anthropologique de l'expérience esthétique. L'expérience humaine des représentations catastrophiques révèle une humanité bien plus préoccupée par ses angoisses existentielles et la façon consciente ou inconsciente de s'en prémunir. Et le souci de représenter les événements catastrophiques afin d'en conserver simplement la mémoire factuelle n'épuise certainement pas l'étendue du sens de l'esthétique de la catastrophe. Cette dernière semble détenir le pouvoir de maintenir la catastrophe dans un horizon toujours tenu à distance.

Bibliographie

- Bataille, G. (1973), *Théorie de la religion*, Paris, Gallimar, coll. « Tel », 159 p.
- Bouveresse, R. (1998), *L'expérience esthétique*, Paris, Armand Colin, 351 p.
- Burke, E. (1998), *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau* [1757], avant-propos, trad. et notes par B. Saint Girons, seconde édition revue et augmentée, Paris, Vrin, 297 p.

- Ciseri, I. (2004), *Le Romantisme*, Paris, Gründ, 399 p.
- Fressoz, J.-B. (2016), « L'Anthropocène et l'esthétique du sublime », *Mouvements des idées et des luttes*, <http://mouvements.info/sublime-anthropocene/> consulté le 9 novembre 2019.
- Godin, C. (2009), « Ouverture à un concept : la catastrophe », *Le Portique. Revue de philosophie et de science humaines*, n° 22, p. 1-11.
- Guégan, S. (1995), *l'Abécédaire du romantisme français*, Paris, Flammarion, 119 p.
- Jenvrin, S. (2009), « Catastrophe, sacré et figures du mal dans la science-fiction : une fonction cathartique », *Le Portique. Revue de philosophie et de science humaines*, n° 22, p. 1-9.
- Ribon, M. (1999), *Esthétique de la catastrophe*, Paris, Éditions Kimé, 288 p.
- Saint Girons, B. (2005), *Le sublime de l'antiquité à nos jours*, Paris, Desjonquères, 251 p.
- Walter, F. (2008), *Catastrophes. Une histoire culturelle (XVI^e-XXI^e siècle)*, Paris, Éditions du Seuil, 283 p.