



Acta fabula
Revue des parutions
vol. 10, n° 3, Mars 2009
DOI : <https://doi.org/10.58282/acta.4926>

La passion des catastrophes

Yves Citton

Anne-Marie Mercier-Faivre et Chantal Thomas, *L'Invention de la catastrophe au XVIII^e siècle. Du châtement divin au désastre naturel*, Genève : Droz, 2008 ; Christopher L. Miller, *The French Atlantic Triangle. Literature and Culture of the Slave Trade*, Durham & London : Duke University Press, 2008 ; Frédéric Neyrat, *Biopolitique des catastrophes*, Paris : Éditions MF, collection « Dehors », 2008 ; René Riesel et Jaime Semprun, *Catastrophismes. Administration du désastre et soumission durable*, Paris : Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2008 ; François Walter, *Catastrophes. Une histoire culturelle XVI^e - XXI^e siècle*, Paris : Éditions du Seuil, 2008.



Pour citer cet article

Yves Citton, « La passion des catastrophes », *Acta fabula*, vol. 10, n° 3, Essais critiques, Mars 2009, URL : <https://www.fabula.org/revue/document4926.php>, article mis en ligne le 28 Février 2009, consulté le 28 Avril 2024, DOI : 10.58282/acta.4926

La passion des catastrophes

Yves Citton

Le présent article a d'abord paru dans la livraison de janvier 2009 de la *Revue internationale des livres et des idées*. Il est ici repris avec l'aimable autorisation de l'auteur et du comité de rédaction de la revue.

Aurions-nous déjà cessé de croire aux « catastrophes » ? Alors que notre mode de développement fonce de plus en plus rapidement dans le mur d'effondrements écologiques imminents, la notion même de « catastrophe » appartient-elle déjà au passé de notre histoire culturelle ? C'est ce que paraissent suggérer quelques parutions récentes, qu'on lira ici comme symptômes d'une transformation subtile mais significative de l'air du temps.

La catastrophe a été un thème merveilleusement à la mode à la charnière du millénaire. Les images du 11 septembre 2001 (pour les téléspectateurs américains), les scènes du tsunami de 2004 (pour les belles âmes réunies autour de leur sapin de Noël), les vues aériennes de la Nouvelle Orléans après le passage de Katrina en 2005 (pour tous les critiques de George W. Bush), les *inconvenient* statistiques du réchauffement climatique (pour tous les nostalgiques de son rival malheureux, Al Gore) auront marqué les grandes scissions qui se seront élevées sur une basse continue d'inondations, de tremblements de terre, de mazoutages, d'épidémies (réelles ou craintes), d'accidents nucléaires (étouffés ou euphémisés) et de mort invisible des abeilles.

Cette fièvre catastrophiste aura accouché d'importantes élaborations théoriques. Paul Virilio en a tiré de belles spéculations sur le statut central que joue *l'accident* dans notre imaginaire collectif¹. Jean-Pierre Dupuy en a saisi l'occasion pour avancer les thèses intellectuellement brillantes de son « catastrophisme éclairé »². À partir d'un mixte original d'Ivan Illich, de Hans Jonas et d'Henri Bergson, il proposait un argument métaphysique très séduisant :

« la catastrophe a ceci de terrible que non seulement on ne *croit* pas qu'elle va se produire alors même qu'on a toutes les raisons de *savoir* qu'elle va se produire, mais qu'une fois qu'elle s'est produite elle apparaît comme relevant de l'ordre normal des choses » (84-5).

¹ Cf. Paul Virilio, *L'accident originel*, Paris, Galilée, 2005.

² Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Paris, Seuil, 2002, coll « Points ».

La solution proposée par Dupuy consiste à « *se projeter dans l'après-catastrophe* », c'est-à-dire à « *inscrire la catastrophe dans l'avenir* » en la considérant comme « *inéluçtable* » (164).

« Le paradoxe de la solution catastrophiste au problème des menaces qui pèsent sur l'avenir de l'aventure humaine [consiste à] se coordonner sur un projet négatif qui prend la forme d'un avenir fixe dont on ne veut pas » (197).

C'est donc seulement — quoique paradoxalement — en traitant la catastrophe comme *inéluçtable* qu'on agira de façon à pouvoir (avec un peu de chance) *l'éviter*³. Un tel renversement mental nous conduit bien au-delà des pensées traditionnelles du « risque », du calcul des « probabilités », de la « prévention » et de la « précaution », qui dominent encore les pratiques gestionnaires et administratives (en sollicitant l'expertise et la science comme leur ultime caution). Penser *selon la catastrophe* induit un mode de pensée inédit et original, plus-que-scientifique, relevant d'une *pré-voyance* que Jean-Pierre Dupuy n'hésite pas à indexer sur le modèle du prophète biblique...

Archéologie du catastrophisme

Faire relever le catastrophisme du prophétisme et de la voyance paraît confirmer la thèse générale qui sous-tend la docte histoire culturelle des catastrophes proposée par l'historien François Walter : adoptant la perspective du long terme qui retrace l'évolution de la notion de catastrophe de la Renaissance à nos jours, son ouvrage s'inspire des travaux de Mary Douglas pour localiser le « risque » dans les *perceptions* que les humains se font de leur existence plutôt que dans la *réalité* objective de leurs conditions de vie. Au-delà des grandes périodisations scandées par le livre — marquées par les débats sur la Providence divine jusqu'au xviii^e siècle, par l'installation des explications rationalistes et de leurs pendants administratifs de 1755 à 1940, puis par un sentiment de vulnérabilité devant les capacités d'autodestruction de l'humanité depuis la deuxième guerre mondiale, jusqu'au « désir de catastrophe » de l'époque postmoderne —, François Walter tente de faire sentir la continuité de sensibilités et de réactions affectives qui traversent les grandes césures historiques traditionnelles. En 2000 comme en 1600, c'est ainsi en incriminant *une faute collective* dont les humains ont à assumer *la culpabilité* que se gèrent les calamités :

« au lieu d'incriminer l'homme singulier sur le plan moral par le péché, la vision sociétale contemporaine met en accusation la faute collective inscrite dans le mode de vie. C'est pourquoi les catastrophes sont déplacées sur un registre qui dénonce l'irresponsabilité des activités humaines »⁴.

³ Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Paris, Seuil, 2002, coll. « Points », p. 84-5, 164 et 197. L'auteur a poursuivi sa réflexion dans *Petite métaphysique des tsunamis*, Paris, Seuil, 2005.

Les grandes messes onusiennes et les différents Grenelle qui leur servent de relais nationaux tiennent lieu des grandes cérémonies religieuses de pénitence et des vœux pieux de jadis. François Walter prend l'exemple des discours tenus dans les années 1980 sur « la mort des forêts » pour épingler — un peu facilement — les « chimères » et les « exagérations » que nourrit un certain millénarisme écologiste (314-317). Son livre a le mérite de balayer très large, non seulement du point de vue chronologique, mais aussi de par les sources étudiées, qui vont de la théologie aux rapports scientifiques, en passant par la métaphysique, la littérature et le cinéma. L'abondante bibliographie convoquée en notes donne un panorama remarquable des discours tenus sur la catastrophe en Occident durant les cinq derniers siècles. En embrassant autant, son but n'est sans doute pas de proposer une étreinte particulièrement incisive sur l'actualité du catastrophisme. En se demandant « *si la sécularisation n'est pas en définitive un des grands mythes de la modernité* » (338) et en affirmant dans sa conclusion que « *l'analyse rationnelle n'est pas supérieure à la prise en compte affective, émotionnelle ou symbolique* » (340), ce livre d'historien propose davantage de questions ouvertes que de réponses suggestives. Ceux qui en attendraient une mise en œuvre des audaces des *Cultural Studies* anglo-saxonnes resteront sur leur faim⁵ ; ceux que contentent les méthodes de l'histoire des idées traditionnelle y trouveront un survol utile, synthétique et clair de l'imaginaire catastrophiste.

Du coup de théâtre au spectacle de Lisbonne

Un autre ouvrage, collectif cette fois, se concentre sur un moment-clé de cette histoire culturelle, ce xviii^e siècle où la catastrophe naît à la fois « *comme mot* », mais aussi « *comme événement et non plus comme signe, comme enjeu social, politique et médiatique* », ainsi que comme « *objet esthétique qui met les arts au défi de rivaliser avec elle* ». Une trentaine de dix-huitiémistes ont croisé leurs regards, leur érudition et leurs sensibilités pour donner un panorama non seulement large, mais remarquablement profond de cette époque charnière où la calamité passe, comme l'indique le sous-titre du livre, *Du châtement divin au désastre naturel*⁶.

Au fil des contributions, on y voit se mettre en place les premiers usages du vocabulaire catastrophiste : la *catastrophe* elle-même, importée du vocabulaire théâtral où elle désignait jusqu'à cette époque le retournement final d'une intrigue (sa « révolution » ou sa « chute »), apparaît chez Montesquieu et quelques autres auteurs de la première moitié du siècle pour désigner une calamité de grande

⁴ François Walter, *Catastrophes. Une histoire culturelle xvie - xxi^e siècle*, Paris, Seuil, 2008, p. 210.

⁵ Voir pour ceci le collectif édité par Susanna M. Hoffman et Anthony Oliver-Smith, *Catastrophe and Culture. The Anthropology of Disaster*, Santa-Fe/Oxford, School of American Research Press/James Currey, 2002.

⁶ Anne-Marie Mercier-Faivre et Chantal Thomas, *L'Invention de la catastrophe au xviii^e siècle. Du châtement divin au désastre naturel*, Genève, Droz, 2008, p. 8.

ampleur, avant de se voir reprise par les gazettes à l'occasion du tremblement de terre de Lisbonne du 1^{er} novembre 1755, dont vibrera toute l'Europe lettrée dans les mois et les années suivantes (article de Michael O'Dea). Le *catastrophisme*, quant à lui, vient des sciences de la terre, où émergent des théories qui favorisent les bouleversements brutaux et soudains contre les modèles d'évolutions continues (prônées par le *gradualisme*) : anticipant les travaux de René Thom, ces penseurs décrivent un monde fait d'équilibres instables, de « révolutions » périodiques et de coups de théâtre spectaculaires, renouant ainsi avec les origines dramaturgiques du terme (article de Catherine Larrère).

Outre des contributions ciblées sur quelques grands noms des Lumières (Montesquieu, Rousseau, Diderot, Sade), outre un inventaire des différents types de catastrophes qui ont défrayé la chronique du siècle (les tremblements de terre de Lisbonne en 1755 et de Messine en 1783, la peste de Marseille en 1720, celle de Moscou en 1771, l'inondation de Grenoble en 1733), cet ouvrage concentre son attention sur *la mise en spectacle* de la catastrophe. Une riche section finale est consacrée à la transformation du désastre en *objet esthétique* (dans les peintures, les gravures, au théâtre, à l'opéra, dans les poèmes, les contes et les romans) en un âge qui voit émerger le « sublime » (et son expérience de terreur) à côté de la catégorie classique du « beau ».

Une autre section rassemble des études posant *le problème du témoignage* face à la catastrophe : on y découvre comment la constitution de communautés se voit catalysée par la pression administrative de devoir rendre compte du traumatisme subi (Grégory Quenet⁷), comment un poème de circonstances participe à la fois de la flagornerie politique et de la mobilisation des victimes (René Favier⁸), comment naturalistes (Simone Messina) et médecins (Stéphanie Genand) tentent par tâtonnements de construire un discours « cohérent » sur les causes de l'événement catastrophique et sur les remèdes qu'on peut lui apporter.

Archéologie de la médiatisation

Comme l'indique son titre, ce volume porte donc moins sur les catastrophes elles-mêmes que sur le travail *d'écriture* (de scénarisation, de spectacularisation) dont elles font l'objet en cette époque qui voit émerger simultanément les idéaux démocratiques, la sphère publique et les pratiques du journalisme. C'est dans ce domaine *d'une archéologie de la médiatisation* que ce recueil est le plus passionnant.

⁷ Relevons que cet auteur a par ailleurs publié un livre récent sur ces questions : Grégory Quenet, *Les Tremblements de terre aux xviii^e et xviii^e siècles. La naissance d'un risque*, Seyssel, Champ Vallon, 2005.

⁸ Lui aussi est l'auteur ainsi que l'éditeur de nombreux ouvrages importants, à partir de son centre de recherche grenoblois, en particulier : René Favier et Anne-Marie Granet-Abisset, *Récits et représentations des catastrophes depuis l'Antiquité*, Grenoble, MSH, 2005 et René Favier, *Les Pouvoirs publics face aux catastrophes naturelles dans l'histoire*, Grenoble, MSH, 2002.

Anne Saada suit jour après jour la diffusion de la nouvelle du tremblement de terre de Lisbonne dans la presse allemande, montrant « *qu'on a déjà affaire en Europe à une presse relativement homogène et unifiée* » (211)⁹. Denis Reynaud et Samy Ben Messaoud comparent la couverture médiatique proposée par trois gazettes différentes sur la Peste de 1720, révélant comment « *l'idée de catastrophe est structurellement et idéologiquement inassimilable* » par l'une d'entre elles, tandis que l'autre s'efforce d'en neutraliser les possibles effets de panique (afin de ne pas déranger le cours du commerce), alors que la troisième s'en sert pour « *émouvoir et faire trembler son lectorat* » (et voir croître ses ventes) (206). Anne-Marie Mercier-Faivre étudie comment les journalistes s'efforcent d'intéresser leurs lecteurs aux malheurs des victimes en mobilisant alternativement « *la curiosité et la pitié* » (247), tandis que Lise Andriès montre comment les canards et les almanachs, qui « *sont à l'origine de la presse d'information* », « *théâtralise la représentation de la catastrophe* » en cultivant déjà un « *goût du sensationnel* » (183-195).

Christophe Cave, pour sa part, propose une analyse aisément actualisable du discours de presse qui fait déjà émerger la figure du secouriste héroïque (le pompier du 11 septembre), du « *roi agissant* » (le maire Rudy Giuliani), d'un « *journalisme compassionnel qui prétend faire œuvre humanitaire en disant la catastrophe, mais le fait à travers une mise en spectacle* » qui peut aller jusqu'à « *se faire l'organe d'une souscription en faveur des misérables* » (nos divers Téléthons) — le tout sous le regard critique et dénonciateur d'une presse non-officielle qui, à l'instar des *Mémoires secrets*, « *dénonce l'instrumentalisation politique de la catastrophe comme détournement de la politique : la Gazette de France parle des incendies au lieu de parler de la réforme des parlements* » (157-178).

Les ambivalences de la catastrophe-spectacle

C'est donc dès l'origine des revendications démocratiques, du journalisme et d'un pouvoir reconnu à « *l'opinion publique* » que le discours sur la catastrophe joue un rôle éminemment *ambivalent*. Dès les années 1750, ce discours peut en effet relever aussi bien de la *constitution d'une multitude en communauté d'action*¹⁰ que de la *distraktion* de l'attention publique vers un spectacle instrumentalisé à des fins de contrôle.

D'un côté, l'expérience et le spectacle de la catastrophe peuvent *mobiliser des solidarités inattendues* : on connaît le sursaut de mobilisation électorale qu'ont causé en Espagne les attentats de 2004, et il faudra peut-être des pannes générales et

⁹ Cette étude complète un autre article consacré à la réception dans les périodiques français, rédigé avec Jean Sgard, « Tremblement dans la presse », publié dans Theodore Braun et John Radner (éd.), *The Lisbon Earthquake of 1755*, Oxford, SVEC, 2005, p. 208-224.

¹⁰ Sur la notion de « communauté d'action », voir la contribution de Philippe Zarifian « Puissance et communauté d'action » dans Yves Citton et Frédéric Lordon, *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, p. 171-186.

durables d'eau et d'électricité pour que les habitants de nos villes se remettent à parler à leurs voisins de palier. De ce point de vue, il n'y a pas forcément à se moquer des dons réunis par les téléthons du tsunami de Noël 2004 : malgré son caractère indistinct, naïf et surtout inconséquent, cette vague éphémère de générosité est peut-être à voir comme le symptôme d'une *passion de solidarité* que la catastrophe ne fait que révéler (mais qui la dépasse largement).

La spectacularisation n'est donc nullement un mal en soi : de même que, selon Jean-Pierre Dupuy, le problème vient de ce qu'on ne *croit* pas à une catastrophe dont on a toutes les raisons de *savoir* qu'elle va se produire, de même l'imprudence vient-elle souvent de ce que, faute d'une scène de représentation appropriée, on ne *voit* pas en quoi peut *nous toucher* un malheur dont on *sait* qu'il se passe quelque part autour de nous.

D'un autre côté, toutefois, dans la mesure où la catastrophe se définit par son caractère exceptionnel (imprévisible, incommensurable avec les puissances d'agir humaines), *l'invoquer nous transforme d'emblée en simples spectateurs passifs d'un événement qui nous dépasse*, pour lequel nous ne pouvons éprouver que des *passions*, la curiosité (sous son versant *fait divers*) ou la pitié (sous son versant *tragédie*). Chaque fois que nos journaux télévisés nous montrent des glissements de terrains exotiques, des inondations tropicales, des incendies ou des violeurs en série (au lieu de déchiffrer les conséquences des réformes qui se trament dans nos parlements), ils alimentent puissamment « la fabrique de l'impuissance »¹¹ qui paralyse nos sociétés au moment où elles auraient le plus besoin de se révolutionner.

Anatomie (enjouée) de la catastrophilie

Dans une interview récente aux *Matins* de France Culture, Toni Negri rejetait la notion de catastrophe en ce qu'elle « enlève l'Histoire de l'analyse » : plutôt qu'à focaliser les luttes et affermir les poings, elle ne contribue qu'à mouiller nos regards de larmes impuissantes et à nous faire lever des bras au ciel dans le désarroi. Il n'est ni le seul ni le premier à exprimer une profonde méfiance envers la passion des catastrophes qui a marqué la dernière décennie — et dont elle pourrait emblématiser la *passivité* caractéristique, chacun ne pouvant se reconnaître qu'*impuissant* devant le malheur *subi*.

Dans son dernier livre¹², Naomi Klein sollicite abondamment l'imaginaire de la catastrophe, mais c'est pour en dénoncer l'utilisation opportuniste comme cheval

¹¹ Cf. Jérôme Vidal, *La Fabrique de l'impuissance 1. La gauche, les intellectuels et le libéralisme sécuritaire*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, et Charlotte Nordmann, *La Fabrique de l'impuissance 2. L'école entre domination et émancipation*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007.

¹² Cf. Naomi Klein, *La stratégie du choc. La montée du capitalisme du désastre*, Arles, Actes Sud, 2008. Pertinemment discuté par Michael Hardt dans le numéro 5 de la *RILI* sous le titre « La violence du capital », p. 14-17.

de Troie des attaques néolibérales : la *Pax Capitalistica* aurait besoin de la déflagration d'une catastrophe inaugurale pour aplanir le terrain social sur lequel elle pourra ensuite déverser sans résistance ses flux d'investissements, de biens de consommation, d'images et de désirs — et elle saura se servir au besoin des armes de la *Pax Americana* là où le cours spontané des choses ne déflagre pas suffisamment (comme au Chili ou en Irak).

C'est dans cet esprit de dénonciation, et avec une toute autre radicalité, que René Riesel et Jaime Semprun assimilent le catastrophisme verdoyant à une *administration du désastre* et à une entreprise de *soumission durable*¹³. Leur petit texte merveilleusement enjoué propose une ethnologie sommaire des différentes tribus qui occupent le terrain de la catastrophilie (l'école apocalyptique, celles du réchauffement, de l'épuisement, de l'empoisonnement, du chaos) : tout ce que l'écologie, le « développement durable », l'« étatisme de gauche » et l'« éco-citoyennisme plus ou moins décroissant » (66) compte de courants et de penseurs en prend pour son grade (et bien au-delà), décapé et dégommé par une ironie mordante aussi injuste envers ses victimes que réjouissante par sa verve. La thèse générale est simpl(ist)e mais imparable : toute l'agitation catastrophiste du moment — telle que la nourrissent naïvement les meilleurs intentions des philosophes, des activistes, des associations, des ONG et des « citoyens » se réclamant du souci écologique — n'a pour effet principal que de poursuivre, relancer et *intensifier* le contrôle, la surveillance, le conformisme, le stress, la mobilisation décervelée, le bureaucratisme, le consumérisme et l'étatisme qui sont inhérents à la définition même de nos sociétés industrielles de masse. Les auteurs ne dénie nullement la réalité de « la catastrophe environnementale » vers laquelle nous fonçons : ils dénoncent l'ensemble des experts et des théoriciens du catastrophisme comme faisant bien davantage partie du problème que de la solution.

Le réalisme comme catastrophe des esprits

Pour quiconque ne sacrifie pas aux mânes du luddisme, le pamphlet de René Riesel et Jaime Semprun paraîtra relever d'un anti-industrialisme et d'un libertarianisme *forcenés*. Et pourtant, au fil de cette lecture à la fois désespérément rationnelle (par son contenu) et joyeusement revigorante (par son style), leur diagnostic s'impose comme *un îlot de lucidité critique* au sein d'un océan de déraison collective : ce sont tous les experts, les conseillers et les décideurs, mais aussi tous les contre-experts, militants et autres « écolocrates », qui apparaissent comme des *forcenés* (comme des hallucinés *forclos* de tout bon sens), aveuglés par les délires de la modernité (post-)industrielle.

¹³ René Riesel et Jaime Semprun, *Catastrophismes. Administration du désastre et soumission durable*, Paris, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2008.

Il serait (trop) facile de dénoncer l'auto-satisfaction présomptueuse et facile du ton supérieur adopté par ce pamphlet, de même que son négativisme sans nuance : certes rien de concret ni de « positif » n'est proposé ici pour sortir des voies qui nous conduisent au désastre. On croit comprendre que la seule *issue (exit)* relève du sursaut d'une « liberté » radicalement individualiste, conduisant au « *démantèlement du système des besoins* » illusoire où nous a enfermés l'industrialisme, et à des « *retrouvailles avec des contraintes matérielles affrontées sans intermédiaires* » (82). Quitter la ville pour aller élever des brebis en Lozère : une telle alternative relève-t-elle de l'idiotie naïve (et datée) ou du seul choix véritablement rationnel auquel chacun de nous est confronté ?

Et pourtant, René Riesel et Jaime Semprun ne se contentent pas de traire leurs brebis et de cultiver leur jardin : ils écrivent des livres (*voice*)¹⁴. Sur ce plan aussi, il serait (trop) facile de retourner contre eux l'ironie mordante et dévastatrice où ils excellent, et de pulvériser les simplifications sommaires qui sous-tendent leur argumentaire (expertise = étatisme, réglementation = bureaucratisme, gouvernance mondiale = écofascisme, etc.). Mieux vaut prendre *très* au sérieux quatre veines critiques qu'ils esquissent avec force :

a) Le catastrophisme verdâtre dans lequel nous baignons n'est souvent que le plus récent avatar du consumérisme qu'il fait parfois mine de dénoncer (mollement). b) La plupart des catastrophiles qui vitupèrent contre les désastres du néolibéralisme le font au nom d'un messianisme de l'État qui fait le lit des pires aberrations de la surveillance et du bureaucratisme. c) La véritable catastrophe (que passent sous silence la plupart des écolocrates) est moins à situer dans « l'environnement » dénaturé que « *dans l'esprit des hommes* » (31), dans l'acceptation mondialisée de l'horizon bureaucrato-consumériste qui écrase toute aspiration *esthétique* sous la pression du quantitativisme scientifique. Enfin, d) cette normalisation catastrophique des esprits doit nous inciter à *nous méfier viscéralement de tout discours se réclamant du réalisme*, tant l'attitude réaliste en est arrivée à être dominée par ce quantitativisme scientifique. Tout appel à l'« expertise » exige dès lors d'être, sinon condamné, du moins *suspecté* de véhiculer la catastrophe dans le camion même de ses pompiers(-pyromanes).

La notion de catastrophe est-elle donc en quelques mois devenue aussi dépassée, éculée et obsolète que celles de *crise* (qui a eu le ridicule de devenir permanente depuis les années 1970) ou de *réforme* (durablement discréditée par les gesticulations hyperactives des gouvernements réactionnaires de la dernière

¹⁴ Aux publications des *Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances*, qui ont fait paraître des textes antérieurs de René Riesel et de Jaime Semprun, on peut ajouter une autre parution récente qui revisite elle aussi puissamment la veine situationniste pour articuler le lien entre géopolitique de la catastrophe et société du spectacle, celle du collectif californien Retort dont *Des images et des bombes. Pouvoir du spectacle et néolibéralisme militaire* vient d'être traduit dans la belle collection « Penser/Croiser » des Prairies Ordinaires.

décennie) ? Deux autres ouvrages — qui ne parlent en réalité que peu (ou pas directement) de « catastrophes » — permettent d'en reconfigurer la notion à partir d'un double déplacement.

Anatomie d'un quasi-silence

Christopher Miller, professeur de littérature francophone à l'université de Yale, vient de publier un important ouvrage consacré aux représentations de la traite esclavagiste dans le domaine français (depuis Montesquieu, Rousseau, Voltaire, Olympe de Gouges, Germaine de Staël ou Claire de Duras, jusqu'à Aimé Césaire, Édouard Glissant et Maryse Condé)¹⁵. Outre le manque qu'il comble dans les domaines de l'histoire littéraire, de l'histoire culturelle et des *postcolonial studies* en analysant une série d'œuvres littéraires et cinématographiques parfois oubliées, ce livre est particulièrement stimulant dans l'effort qu'il déploie pour rendre compte d'un *quasi-silence*. Pendant les trois siècles qu'il couvre, la culture française n'a (presque) pas cessé de ne (presque) pas écrire la traite esclavagiste. Il serait également faux de dire que la littérature métropolitaine n'en a pas parlé et qu'elle en a parlé. Christopher Miller n'a pas rédigé 500 pages pour commenter une simple absence : il trouve un certain nombre de textes qui remontent au xviii^e siècle et qu'il analyse finement. Et pourtant, au moins jusqu'à ce que la traite soit officiellement abolie en 1848, le livre nous fait sentir que même les textes qui en parlent n'en parlent pas vraiment.

Il serait trop facile de rétorquer à l'auteur qu'ils n'en parlent pas comme *nous* voudrions en parler aujourd'hui, et que c'est par un anachronisme moralisateur et culpabilisateur qu'il reproche aux hommes des Lumières de ne pas être des universitaires américains politiquement corrects. Plutôt qu'à expliquer/excuser une cécité au nom de l'Histoire, il faut tout au contraire saisir l'occasion de la mise en lumière de cette quasi-cécité passée pour éclairer nos propres aveuglements présents. Et si les écrivains du xviii^e siècle s'étaient trouvés, par rapport aux calamités de la traite négrière, dans la même situation où nous nous trouvons aujourd'hui face à cette catastrophe permanente qu'est l'extrême misère dont souffre quotidiennement un large tiers de l'humanité ? Et si leur quasi-silence résultait de l'écart — souligné par Jean-Pierre Dupuy — entre « ce dont on a toutes les raisons de *savoir* qu'il se produit » et ce à quoi on a de la peine à *croire* qu'il se produit, faute d'être amené à le *voir* ?

Une telle situation explique qu'on puisse à la fois « en parler », puisqu'on sait que cela se produit, et ne (presque) jamais « en parler vraiment », faute du degré d'adhésion nécessaire à ce qu'un *savoir* (abstrait) se transforme en *croiance* (engagée dans un effort d'orientation) — et faute d'une capacité de *voyance* qui

¹⁵ Christopher L. Miller, *The French Atlantic Triangle. Literature and Culture of the Slave Trade*, Durham & London, Duke University Press, 2008.

médiatise la réalité lointaine par un spectacle présent. Le quasi-silence que Christopher Miller nous fait percevoir au cœur de la culture française à propos de la traite esclavagiste peut-il servir de modèle à notre rapport au type de « catastrophe » qui menace notre survie au seuil du troisième millénaire ? Il me semble que c'est précisément le cas, et que cela appelle une double correction dans la perspective traditionnellement adoptée sur la catastrophe.

La catastrophe comme processus imperceptible

Première correction : il faut arrêter de penser la catastrophe comme relevant de *l'événement ponctuel* pour la restaurer dans son statut de *processus toujours en cours*. Le commerce triangulaire relevait du flux permanent : ce serait l'ancien mot de *fléau* (flagellation durable) qui lui conviendrait au mieux. On peut relever qu'un des premiers emplois non-dramaturgiques du terme « catastrophe », dans les *Lettres persanes* de Montesquieu, ne désignait nullement *un accident* localisé, soudain et imprévu, mais au contraire un processus tellement lent et omniprésent que personne ne songeait à y faire attention (la dépopulation) :

« Voilà, mon cher Usbek, la plus terrible Catastrophe qui soit jamais arrivée dans le monde : mais à peine s'en est-on aperçu, parce qu'elle est arrivée insensiblement, et dans le cours d'un grand nombre de siècles »¹⁶.

Au-delà de telle inondation ou de tel attentat, ce qui nous menace relève de processus *imperceptibles*, accumulés et emportés au fil du temps par l'inertie des décennies et des siècles : ces processus catastrophiques peuvent se précipiter localement sous la forme d'accidents désastreux, mais leur fléau durable ne saurait se réduire à ces seuls épisodes dramatiques.

Le sens ancien et le sens moderne du mot « révolution » se rejoignent ainsi¹⁷ : les brusques bouleversements qui renversent l'ordre politique des sociétés se trouvent réinscrits sur le fond des lents mouvements insensibles qui régissent les systèmes dont nous participons, depuis les rotations célestes jusqu'aux va et vient quotidiens des populations aux bordures de nos villes. Comme le suggérait Jean-Pierre Dupuy, la véritable catastrophe, celle qu'il faut *absolument* craindre et prévenir, n'est nullement celle qui nous saute aux yeux, mais celle qui nous est *invisible*, dont on doit espérer qu'elle restera à jamais imperceptible (parce que non-réalisée), mais à laquelle c'est à nous qu'il appartient de *donner visibilité* par un effort de *voyance*.

La communauté d'affection

¹⁶ Montesquieu, *Lettres persanes* (1721), lettre 112, Paris, Gallimard, Folio, 1973, p. 255. Commenté dans l'article de Michael O'Dea du recueil *Écrire la catastrophe*, op. cit., p. 41. Le fait que la catastrophe dénoncée ici par Montesquieu – la dépopulation – relève non seulement de « l'exagération » mais de la pure « chimère » (pour reprendre les termes de François Walter) ajoute bien entendu un degré de complexité supplémentaire à la question...

¹⁷ Sur l'évolution en chiasme des sens des mots *catastrophe* et *révolution*, voir l'article de Catherine Larrère, « Catastrophes ou révolutions : les catastrophes naturelles ont-elles une histoire ? » in *Écrire la catastrophe*, op. cit., p. 134-152.

Deuxième correction : la véritable catastrophe n'affecte ni autrui, ni moi-même, mais *le commun* qui nous permet d'exister *ensemble*. Les exemples précédents confondaient allègrement les catastrophes telles qu'elles sont *subies* par leurs *victimes* et les catastrophes telles que des *spectateurs* les *contemplant* à travers des journaux, des tableaux, des romans ou des émissions télévisées. Les populations occidentales au sein desquelles se sont répandues la mode et la passion des catastrophes au cours de la dernière décennie ont tenu dans leur immense majorité le rôle confortable de spectateurs : François Walter rappelle que « *durant les années 1990, les 99% des personnes affectées par des catastrophes naturelles vivaient dans des régions autres que l'Amérique du Nord et l'Europe* » (239).

Or justement, c'est cette séparation entre la victime et le spectateur de la catastrophe qui s'effondre dans le catastrophisme propre à notre horizon historique. Ici aussi, Christopher Miller peut nous servir de guide lorsque, considérant les gesticulations actuelles concernant « la mémoire de l'esclavage », il conclut en soulignant qu'« *aussi longtemps que la traite esclavagiste restera la "responsabilité" de ceux-là seuls qui descendent des esclaves, le problème persistera* » (389). On le sait : les discriminations racistes dont souffrent les noirs, les dégradations dont souffrent les pauvres, les violences dont souffrent les femmes — même si elles sont ressenties bien plus immédiatement et douloureusement par les victimes — sont *d'abord* « le problème » des blancs, des riches et des hommes.

La vertu historique du catastrophisme de ces dernières années tient à ce qu'il nous force à envisager une telle affirmation non pas comme une noble déclaration d'intention ou comme un vœu pieux, mais comme *un principe impératif de survie*. Avec des menaces telles que le réchauffement climatique, la guerre bactériologique ou l'accident nucléaire, qui affecteraient *l'ensemble* des habitants de la planète, on entre dans un domaine où les distinctions entre la victime et le spectateur, le moi et l'autrui, le prochain et le lointain perdent une bonne part de leur pertinence. C'est désormais à partir d'une *communauté d'affection et de vulnérabilité* qu'il faut raisonner.

Le double écueil de la biopolitique des catastrophes

C'est précisément à tracer le cadre de ce double renversement de perspective que le philosophe Frédéric Neyrat consacre son dernier ouvrage, intitulé *Biopolitique des catastrophes*. La réflexion part du constat d'un *double écueil* dans les discours actuels sur la catastrophe :

« le premier consiste à minorer les risques au nom d'une comptabilité rationnelle somme toute insuffisante. C'est à ce titre que la pensée des catastrophes est tactiquement utile : elle fait sauter le verrou gestionnaire qui semble incapable de prendre la mesure exacte de ce qui nous arrive et peut encore nous arriver »¹⁸.

S'appuyant (de façon toujours critique) sur Ulrich Beck, Paul Virilio, Alain Brossat, Jacques Derrida, Thomas Pradeu, Arne Naess, Peter Sloterdijk ou Bruno Latour, Frédéric Neyrat décrit notre communauté d'affection, et « *la nouvelle sensibilité* » qu'elle appelle, comme un « *effet direct de la mondialisation* » faisant que « *désormais tout est dedans* », qu'il n'y a plus d'« autre » extérieur ni à blâmer pour nos maux ni à regarder souffrir. Tout devient contagieux ou suspect de contaminations indétectables ; tout problème local s'avère avoir des ramifications globales ; l'accident n'est pas un effet secondaire de la technologie, mais inhérent à son essence même. L'horizon de la catastrophe est celui d'une *auto-affection* :

« cette auto-affection constitutive de la mondialisation est la condition de possibilité de notre sensibilité aux catastrophes. Lorsque nous les craignons, c'est nous-mêmes que nous redoutons parce que c'est nous-mêmes que nous percevons » (37)¹⁹.

L'utilité tactique de cette pensée catastrophiste qui aide à dépasser les myopies des calculs purement gestionnaires (toujours individualisés) ne doit toutefois pas empêcher de distinguer *un second écueil* :

« la pensée des catastrophes est elle-même au risque de déclencher une peur dont il ne faut rien attendre si ce n'est le pire » (49).

Le problème vient de ce que certaines formes de prévention et certains mécanismes de défense deviennent dangereux par eux-mêmes, en particulier lorsqu'ils produisent des *insulations autistiques*, par lesquelles les humains apeurés « *s'autodétruisent en détruisant le monde* » (77). Le modèle emblématique en est fourni par les voitures 4 x 4 ou les appareils de climatisation : je ne protège ma petite bulle individualisée qu'en menaçant ou en détruisant la sphère plus vaste dont ma bulle a par ailleurs besoin pour survivre (la lourdeur de mon 4 x 4 devient un danger pour la sécurité routière ; la benzine ou l'électricité que je consomme pour protéger ma bulle détériore l'équilibre climatique de la planète) (94).

Si « *aucune forme de vie ne peut persister ni se développer sans protection* », la question est désormais de savoir « *comment se protéger sans tout détruire* » (54). La passion des catastrophes peut à la fois déboucher sur des mesures salutaires de prudence et sur des spirales autodestructrices inhérentes au fait qu'elle est fondée sur un affect de *peur* (dangereux par lui-même).

Étendre le commun au-delà de l'humain

Une des grandes originalités du livre de Frédéric Neyrat vient de la place qu'il accorde à un penseur injustement méprisé par la pensée française, le philosophe

¹⁸ Frédéric Neyrat, *Biopolitique des catastrophes*, Paris, Éditions MF, collection « Dehors », 2008, p. 49.

¹⁹ Frédéric Neyrat avait déjà développé une riche réflexion sur ces thèmes dans son ouvrage *Surexposés. Le monde, le capital, la terre*, Paris, Lignes-Manifeste, 2005.

norvégien Arne Naess²⁰. Le « *quelque chose de profondément excessif* » que retient Frédéric Neyrat dans la « *nouvelle évaluation du monde* » émanant de l'« *écologie profonde* » d'Arne Naess, c'est *l'étendue* de la communauté d'affection au sein de laquelle elle se place : contrairement aux pensées écologiques dominantes (« *superficielles* »), cette communauté inclut non seulement les êtres humains, mais aussi les animaux, les plantes, jusqu'aux rivières et aux montagnes. Le rapprochement avec les réactions françaises à la traite esclavagiste rencontre ici sa limite : alors que « *l'humanisme* » pouvait paraître indiquer une orientation salutaire face à l'horreur coloniale, il apparaît ici sous des couleurs aussi menaçantes que « *le réalisme* » dénoncé par Riesel et Semprun. Du point de vue proposé par Arne Naess, l'humanisme constitue *une forme d'insulation autistique* parmi d'autres, aussi dangereuse et autodestructrice qu'un 4 x 4 ou qu'un appareil de climatisation.

L'évaluation du monde propre à la modernité, qui plaçait l'humain au centre de ce monde, a illustré au cours des quatre derniers siècles une de ces « *façons d'étendre son espace vital qui détruisent l'espace de l'autre, et ce faisant détruisent son propre espace. Non pas d'abord son espace intérieur, son Soi, mais son espace extérieur, cet hors-de-soi réel dont s'abreuve le dedans de soi. La protection de cet espace extérieur devient dès lors la condition sans laquelle on ne pourra favoriser l'augmentation des puissances d'être* » (76). Prendre soin des formes de vie proprement humaines implique de tirer les conséquences du fait que « *l'humanisation du monde tue le monde* » (114).

L'une de ces conséquences est radicale, puisqu'elle nous enjoint de renoncer à la catégorie même d'« *environnement* » ! Imaginer que l'individu vit « *dans* » un environnement (et écouter les experts de l'écologie superficielle nous prescrire comment préserver cet environnement), c'est nourrir le ver de la catastrophe « *dans* » le fruit de la pensée écologiste. Ce que l'écologie profonde — c'est-à-dire relationnelle — nous invite à reconnaître sous la séparation superficielle et illusoire entre un « *individu* » et son « *environnement* », c'est que chaque être n'est qu'« *une jonction relationnelle à l'intérieur du champ total* ». Comme le dit encore Arne Naess : « *organismes et milieux ne sont pas deux choses — si une souris était abandonnée dans le vide absolu, elle ne serait plus longtemps une souris* » (105).

Trois recadrages de la passion des catastrophes

Les ouvrages de Riesel, Semprun et Neyrat proposent donc à la réflexion sur la catastrophe un cadrage en *trois grandes thèses*, qui me serviront de conclusion²¹.

²⁰ Son ouvrage le plus connu vient justement d'être traduit et publié en français : Arne Naess, *Écologie, communauté et style de vie* (1987), Paris, Éditions MF, 2008.

²¹ On trouvera ces thèses plus longuement développées dans le dossier *Un deuxième âge de l'écologie politique* (co-dirigé par Frédéric Neyrat) publié dans le n° 24 de la revue *Multitudes* (2006) disponible en ligne sur <http://multitudes.samizdat.net/>.

a) D'une part, l'horizon de la catastrophe peut rester un instrument utile pour faire sauter le verrou gestionnaire dont s'aveuglent les apothicaires de la croissance. À ce premier niveau, l'écologie sert temporairement l'activisme politique, mais seulement pour se mettre sur la voie de « *remplacer la peur d'une interruption catastrophique par le désir d'une interruption politique* » (161). Il s'agit ici de se servir du spectacle qui rend perceptible la menace de la catastrophe, afin de faire vaciller la normalisation des esprits et de nourrir le désir passionné d'un retournement radical des logiques sociales.

b) Il convient toutefois, dans un second temps, de se méfier de la biopolitique des catastrophes par où l'écologie superficielle et l'écolocratie dérivent vers la reconduction sécuritaire d'un consumérisme étatisé. Aussi bien la rationalité myope du « réalisme » que les passions (désirs et peurs) du catastrophisme tendent à nourrir des « insulations autistiques » qui peuvent à la fois causer l'endommagement du monde (au nom même de la protection de l'environnement) et justifier des surveillances liberticides ainsi que des conformismes étouffants.

c) Enfin, à un troisième niveau, il convient d'affirmer — contre le chœur pour l'occasion réuni des catastrophistes et des anti-catastrophistes — que *les causes les plus « profondes » des catastrophes qui nous menacent sont à situer dans l'humanisme (c'est-à-dire dans l'anthropocentrisme), qui nous fait imaginer notre survie comme celle d'« individus » évoluant au sein d'un « environnement »*. Et l'écologie et la politique traditionnelles se dissolvent à ce troisième niveau. À leur place — qu'ont commencé à baliser des penseurs comme Gilbert Simondon, Félix Guattari, Arne Naess, Isabelle Stenger ou Frédéric Neyrat — émerge l'urgence de développer une approche *relationnelle* de nos formes de vie (humaines et non-humaines, animées et inanimées), en tant qu'elles se tissent *ensemble* au sein d'une *inextricable communauté d'affection*.

Dans tous les cas, à la passion des catastrophes (fondée sur la peur), il s'agit de substituer un renversement révolutionnaire de nos passions (qui les arrime aux vertus d'espoirs renouvelés).

PLAN

AUTEUR

Yves Citton

[Voir ses autres contributions](#)

Courriel : yves.citton@gmail.com