



HAL
open science

Conserver le monde : Cosmologie et politique apocalyptique

Jim Gabaret

► **To cite this version:**

Jim Gabaret. Conserver le monde : Cosmologie et politique apocalyptique. Séminaire Apocalypse(s), Écrire la fin du monde, Pamela Krause; Romain Deblue; Guillaume Dreidemie, Jun 2022, Paris, France. hal-03776509

HAL Id: hal-03776509

<https://hal.science/hal-03776509v1>

Submitted on 13 Sep 2022

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

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

CONSERVER LE MONDE :
COSMOLOGIE ET POLITIQUE APOCALYPTIQUE.
Colloque Apocalypse(s) - 04/06/22.
Jim Gabaret (Paris 1, ISJPS)



1. FIN DE L'IDEE DE MONDE ET FIN DU MONDE :
APPRENDRE A PENSER APRES LA FIN DU MONDE.

Venant des terres de l'ontologie et de la philosophie de la connaissance, je ne me sentirais que peu à ma place à parler aujourd'hui de « politique apocalyptique » si l'on n'observait pas depuis une vingtaine d'années au moins, après un XXe siècle de salutaire déconstruction de la métaphysique, un regain d'intérêt pour de vieilles notions comme le *réalisme* en philosophie de la connaissance, la *nature* en éthique et du côté du droit naturel, ou le *monde*, du côté de la politique. Des notions qu'on pensait trop pleines de présupposés essentialistes et fixistes mais dont on s'aperçoit qu'elles reviennent dans un vocabulaire philosophique comme militant, pour désigner la fragilité du monde social comme d'un monde naturel aujourd'hui radicalement transformé par les activités humaines de l'Anthropocène, dont on annonce la *fin*. Mon intervention a pour titre *Conserver le monde* car je me propose de réfléchir avec l'ouvrage *Après la fin du monde* de Mickaël Foessel (2012) à la façon dont la *notion* de monde s'est conservée à travers l'histoire de la métaphysique jusqu'aujourd'hui, et ce qu'elle pourrait prescrire quant à la *conservation* de l'objet-monde, menacé aujourd'hui.

Le concept de monde se déploie en deux directions opposées. Comme concept descriptif, il désigne la totalité organisée des choses ou des phénomènes, dont on discute de la correspondance avec nos ordres langagiers et perceptifs (Wolff, 2020), mais c'est aussi un concept prescriptif, « le monde » au sens de ce qui est bon et sensé, contraire de « l'immonde » (Spitzer, 2012). Il est organisé par une forme d'harmonie céleste pour Pythagore, un Logos dans le *Timée* de Platon, donnant dès lors à l'homme une certaine « place dans le monde » jusque dans les religions abrahamiques du Moyen-âge, et des « ordres du monde » face auxquels on a souvent conseillé de changer nos désirs. Mais on dit souvent que cette cosmologie antique qu'analyse Rémi Brague dans *La Sagesse du monde* (1999) n'a plus rien à nous dire depuis le passage *du monde clos à l'univers infini* à l'âge moderne (Koyré, 1957), la mathématisation de la nature et l'artificialisation de la politique. L'idée de monde semble n'avoir depuis persisté qu'en métaphysique comme une sorte d'inconnaissable cependant éprouvable, un horizon régulateur à nos pratiques, l'idée qu'on pourrait un jour de nouveau penser la totalité et l'unité du réel, ou en phénoménologie, comme le regret d'un monde *fait pour l'homme* ou du moins *habitable par lui* et *authentiquement humain*, qui aurait été détruit par des sciences positivistes dures et froides nous laissant plongés dans l'absence de sens et l'angoisse existentielle.

Or *Après la fin du monde* de Mickaël Foessel montre que cet apparent déclin de l'idée de monde à la modernité s'est accompagné d'un discours eschatologique sur la fin du monde lui-même. C'est un discours que prêchent selon lui les conservateurs, comme ceux qui, à la modernité, s'alarment de l'évolution historique de l'Europe. Richard Baxter, prédicateur très écouté au XVIIe siècle, voyait ainsi dans la révolution copernicienne et les troubles de la république de Cromwell les signes avant-coureurs de la fin des temps. Thomas Hobbes, dans le *Léviathan*, écrit contre lui qu'on ne peut accepter de contre-pouvoir religieux dissident et semeur de troubles au sein d'un État, surtout quand il incite à voir dans le monde contemporain les prémisses d'une destruction apocalyptique et donc de s'en désintéresser ou même d'accélérer sa ruine, et qu'il faut refuser toute « politique apocalyptique ». Le discours apocalyptique conservateur fait aussi retour au XVIIIe siècle chez Edmund Burke, ennemi de la Révolution française, qui pense qu'on ne peut voir dans les troubles révolutionnaires et la Terreur que les signes évidents de la fin du monde. Une révolution française que défend au contraire Emmanuel Kant avec une certaine idée de monde et une critique de la fin du monde, on va le voir.

Considérer la modernité comme une fin du monde témoigne de l'incapacité du discours conservateur à penser un autre monde que le cosmos ancien et ses hiérarchies établies « dans l'ordre des choses », selon Foessel. Certes, celui-ci s'est effondré. Quand on cherche à le réhabiliter, c'est en général un problème, comme il l'explique dans *État de vigilance* (2010), en analysant les « désirs immunitaires » de notre époque de peur du risque qui accepte donc des politiques sécuritaires et sanitaires autoritaires au nom de notre protection, par nostalgie d'un monde environnant sensé, prévisible et automatique, d'un *Umwelt* rassurant, le cosmos antique en somme. Foessel prône au contraire l'ouverture à l'altérité et à la multiplicité des perspectives. Mais pas en abandonnant l'idée de monde.

Un autre usage du concept de monde est possible pour Foessel. On peut penser un monde en devenir, sans principes et hiérarchies éthiques ou politiques pré-donnés ; mais il faut, de Hobbes à Kant, rejeter l'idée de « fin du monde » pour lui préférer l'espoir d'un monde encore en progrès et à construire. Contre la mélancolie d'un ordre passé envisagé par les déclinistes comme un ordre à jamais perdu, Foessel se rallie à un progressisme et insiste sur cette continuation moderne du thème du monde, qui n'aurait en fait jamais vraiment été abandonné, contrairement au récit que l'on fait parfois du désenchantement du monde à la modernité. Tout discours rationaliste aurait besoin selon lui du concept pour décrire la réalité mondaine d'un ordre ouvert et fait de possibles, contre les prophéties d'un monde en déclin ou déjà dirigé par le chaos où il ne servirait plus à rien de chercher ni le vrai, ni le bien. Ce serait ainsi qu'il faudrait apprendre à penser « après la fin du monde », c'est-à-dire après l'éclatement du cosmos ancien à la Renaissance, et après les discours apocalyptiques qui s'en sont suivis, en direction d'un autre monde et d'une réhabilitation de l'idée de monde.

2. MISERE DE L'HOMME SANS MONDE : ANTHROPOLOGIE DU TRAVAILLEUR ACOSMIQUE.

Pourquoi vouloir opérer une telle réhabilitation aujourd'hui ? Pour Foessel, nous assistons à un regain du discours apocalyptique dû à une série de crises économiques, politiques, sociales et écologiques du début de siècle, et à certains sentiments effectifs de « perte de monde » et de dépossession contemporains. Son approche n'est guère précise sociologiquement ou historiquement, mais il semble que le phénomène ait commencé pour l'auteur dans l'après seconde guerre mondiale : il évoque les ruines de l'après-guerre et l'errance des personnages de Rossellini ou Pasolini, une « suspension du monde » selon Deleuze, et les doutes qui s'ensuivent sur le non-sens possible du monde, des sentiments qui ne datent pas de la modernité, du désenchantement du monde ou du capitalisme, dit Foessel, mais qui lui sont tout de même intimement liés. Le capitalisme est en effet une « puissance acosmique » qui traduit un désaveu moderne du monde, dont on cherche à combler l'insatisfaction perpétuelle dans la consommation frénétique.

Foessel note que la notion implique en particulier un certain rapport au travail. Notre conception du monde peut, selon les cas, dévaloriser le travail, comme dans l'Antiquité où il n'est que le fait des classes inférieures dans une hiérarchie sociale qui loue plutôt l'oisiveté, ou au contraire l'encourager, dans l'éthique protestante notamment, animée peut-être d'un certain *acosmisme* voire d'une haine du monde. Foessel rappelle que Max Weber, dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, a mis en lumière la façon dont, plus radicalement que les *mystiques* qui fuient passivement le monde, les *ascètes* du protestantisme vont, par une sorte de colère contre le monde, refuser d'y voir un ordre bon à respecter et aimer : il n'est qu'un purgatoire

difficile en attendant le paradis réservé aux élus par prédétermination, ce qui les autorise à le transformer de fond en comble, d'après un *souci de soi* plutôt qu'un souci du monde, d'autant que l'enrichissement est un bon signe pour connaître sa prédestination, ce qui rapproche l'éthique protestante de l'esprit du capitalisme.

Le travail, l'ensemble des conduites qui transforment le monde tout en demeurant indifférentes voire hostiles à son ordre, est donc le signe d'une « passion acosmique » (p. 94) de ceux qui ne croient plus dans l'ordre du cosmos antique et opposent à la logique du monde une nouvelle *logique de la vie* : une exigence de *méthode*, de règles rationnelles pour rythmer sa vie en oubliant les scansion du monde, et par elle une vie rationnelle éliminant toute jouissance improductive, ainsi qu'un contrôle de son corps et de ses désirs en vue de leur maximalisation utilitaire.

On dit que la modernité est une mise au travail des marginaux, des oisifs, des errants et des saisonniers, comme le montre Robert Castel dans *Les Métamorphoses de la question sociale* (1995). Elle semble de prime abord contradictoire avec celle de l'individu moderne, qui n'est plus le Grec à l'identité d'abord sociale, mais un atome séparé de ses congénères, libéré des traditions et calculateur, ayant un Moi intérieur séparé du Monde extérieur, comme l'explique Norbert Élias dans *La Société des individus* (1987), alors que le travail moderne implique au contraire un ordre social surplombant et contraignant. La contradiction s'explique toutefois par le fait que les capitalistes protestants se comptent parmi les « élus » plutôt que les victimes de cette discipline du travail moderne. De plus ils ne sont pas d'absolus individualistes solitaires et anomiques, mais les bâtisseurs de nouveaux réseaux socio-normatifs disciplinaires et acosmiques à leur service, par des « processus de subjectivation acosmiques » du contrôle de soi et de l'autre.

L'institution managériale elle-même est, comme la secte protestante d'autrefois, le propre d'un sujet libéral ayant intériorisé le désenchantement du monde et n'espérant plus rien de la société, qui fait le choix de croire en lui-même, tout en reconstituant le *sens*, qui n'est plus accessible hors de lui, par des réglementations toujours plus contraignantes : il se donne ainsi des *règles de vie*, une liturgie permanente qui est ritualisation de l'existence profane sous le regard de Dieu, comme aujourd'hui les impératifs de productivité et de rentabilité qui pèsent sur toutes nos activités, ainsi que les analysent Pierre Dardot et Christian Laval dans *La Nouvelle Raison du monde* (2009), et par lesquels nous nous définissons en tant qu'individus, comme le montre Céline Marty dans le récent *Travailler moins pour vivre mieux* (2021). Comme le suggère l'historien Johann Chapoutot dans son livre *Libres d'obéir. Le management du nazisme à aujourd'hui* (2020), le libéralisme serait ainsi un paradoxal parent de l'autoritarisme décrit par Arendt comme une « désolation » qui arrache les individus à leur monde commun, au souci des autres et au sens commun lui-même.

3. LE MONDE MODERNE, UN NOUVEL HORIZON NORMATIF PROGRESSISTE, OU UN IDEAL VIDE VOIRE CONSERVATEUR ?

Peut-être, pour revenir sur cet acosmisme aujourd'hui, pourrait-on se tourner du côté d'un antiproduktivisme proposant de reprendre en main ses rythmes de vie par la réduction du temps de travail voire la libération du travail salarié au moyen d'un revenu universel, et de l'écologie décroissante, qui entraîne des reconfigurations profondes du monde productif et du travail ? Cela ne permettrait-il pas de réhabiliter en même temps l'idée de *monde*, non comme donné naturel mais production humaine à reconstruire politiquement, mais dont il faudrait cependant respecter certains des ordres ?

Foessel ne fournit pas de solution au problème de l'acosmisme ou du travail et des rythmes d'existence capitalistes dans *Après la fin du monde*. Dans un récent entretien à *Public Sénat*, il confie toutefois douter des projets révolutionnaires, se disant attaché à certaines dimensions de droits et de libertés du « monde d'avant » qu'il ne voudrait pas voir perdre à viser trop vite un monde d'après, et il affirme qu'« une période de crise ou de maladie n'est pas le meilleur moment pour imaginer des utopies ». C'est symptomatique d'une méfiance – kantienne – envers la révolution et son non-droit.

Pour Foessel, le geste de la modernité consistant à défendre l'idée de monde se cristallise chez Kant, auteur qu'il a beaucoup commenté. C'est un discours progressiste rationaliste qu'il faut réhabiliter, contre une histoire de la philosophie qui réduirait les cinq derniers siècles à une scientification de l'univers nous laissant sans monde ni valeur pour nous y retrouver. Foessel trouve une réponse aux critiques conservatrices du monde comme celles de Burke au sujet de la Révolution dans *La fin de toutes choses*, un opuscule où Kant contrecarre d'un point de vue métaphysique la capacité humaine à prédire ou constater la fin du monde. La

fin de toutes choses est une idée inaccessible, contradictoire passage du temps au hors-temps, un événement qui doit en même temps signifier la fin des temps, donc abolir le temps, condition même de l'événementialité, ce qui est un non-sens. L'idée de fin du monde est un impensable de la raison *pure*, qui ne peut avoir qu'un modeste intérêt pour la *raison pratique* si l'idée d'un jugement à venir peut nous rendre plus moraux.

Il faut plutôt s'efforcer de penser le monde, et Foessel s'inscrit à cet égard dans une tradition qui va de Kant à la phénoménologie, où le monde est pensé comme horizon donateur de sens mais jamais figé, toujours dynamique et ouvert aux possibles, contre les dogmatismes réactionnaires, tradition seule pourvoyeuse de *sens* pour l'avenir. Selon *Après la fin du monde*, le sens n'est pas une projection surajoutée au monde et intellectuelle mais le monde lui-même (p. 169). Mais les identifier ne revient pas à un réalisme du sens : le « monde » n'est finalement que le nom du sens spirituel que nous construisons *en commun* de façon intersubjective dans notre environnement historique et social. C'est justement en ce sens que le sens du monde est politique : il est à faire plutôt qu'à recueillir ou préserver. Mais Foessel admet p. 274-279 qu'il n'y a pas ce faisant de sens politique, d'institutions et de valeurs précises données par le monde, plutôt des possibles ouverts, des résistances... C'est, dit-il, au mieux une forme de « transcendance résiduelle » (p. 280).

On peut se demander si cette voie nous laisse avec un concept de monde satisfaisant pour servir d'horizon politique, et si c'est tout ce que Foessel a à proposer. Le problème est intrinsèque à ce qu'est l'idée même de monde, puisque la *Critique de la raison pure* kantienne en fait un *inconnaissable* (puisque le monde ne se rencontre pas dans l'expérience empirique) qui ne se thématise que sous la forme d'une *idée de la raison* régulatrice mais spéculative. On peut au mieux se donner devant ses objets une idée d'universalisation, synonyme au niveau scientifique d'un idéal d'unification progressive des connaissances et de totalisation impossible mais stimulante du savoir, et au niveau politique d'une *possibilité de progrès* dans l'histoire, en direction notamment d'une cosmopolitique qui est peut-être le moyen de la paix perpétuelle.

Mais le « monde » peut-il être un simple synonyme du *progrès* ? On sait combien cette notion est relative aux normes du « Bien » et du « Meilleur » qu'on se donne. Au cœur de la tradition libérale, contre les utopies égalitaristes de Thomas More puis celles du socialisme utopique et du marxisme, très critique du soi-disant progrès bourgeois de la révolution, il y a d'ailleurs une méfiance envers le fait de donner un contenu trop directif à la notion de progrès, en même temps qu'un intérêt à la laisser dans le flou, pour éviter peut-être des troubles révolutionnaires liés aux aspects critiques de l'utopie. Comme l'explique Rancière dans *Sens et usages de l'utopie*, l'utopie est moins l'œuvre intellectuelle d'un non-lieu abstrait qu'un travail toujours concret d'ingénieurs, d'économistes, de praticiens de la réalité sociale, en particulier parmi les Saint-Simoniens, mettant en place les conditions concrètes d'une vie gratuite et libre, ascétique contre le luxe, critique du travail aliénant donc loin de l'idéal protestant d'un travail formateur pour l'homme et lui donnant sa dignité qu'on trouve chez les libéraux anglo-saxons et dans l'*Anthropologie* de Kant. Parmi les libéraux et réformistes comme Kant, on préfère à l'utopie le format politique plus ouvert du « progrès », progrès illimité de l'esprit humain chez Turgot, de la technique chez Vaucanson, progrès de la médecine bientôt capable de repousser la mort pour Condorcet, progrès du droit pour Voltaire, et plus généralement des Lumières pour Kant. Mais si cette téléologie reste dictée par un Têlos inconnaissable, est-on sûr que le monde soit progrès, comme en doutait déjà Rousseau dans son *Premier Discours* ? N'est-ce pas évider à l'excès ce concept par rapport à tout ce qu'il pouvait signifier de positif dans l'Antiquité, en tant que porteur d'une normativité naturelle, d'équilibres et de principes d'ordre plus grands que nous à respecter ? Il y a certainement un sens à considérer que tous ces principes que nous donnait le cosmos des Grecs antiques ne sont le plus souvent que les préjugés politiques et moraux d'une époque aveugle à ses biais naturalisants qui justifiait l'esclavage, la domination des barbares, des travailleurs ou des femmes dans un « ordre du monde » censément immuable, et qu'il vaut mieux un ordre ouvert. Mais de quelle téléologie pourrait être porteuse, contre les discours irrationalistes et apocalyptiques, un concept de monde qui ne semble maintenu en vie chez Kant qu'à l'état de fantôme ?

On peut même se demander si ce concept de monde entendu comme progrès n'est pas dangereux politiquement aujourd'hui. Refuser la fin du progrès, parce que le progrès doit sauver le monde à venir, est une foi dans le progrès, nouvelle religion des contemporains pour Cournot (*Considérations sur la marche des idées*), un parti-pris politique tout aussi aveuglant et injustifié que les préjugés cosmiques passés, associé d'ailleurs à l'optimisme irréfléchi ou cynique du capitalisme contemporain qui, à force de pollution et de surexploitation des ressources naturelles, menace – cette fois peut-être pour de bon – le monde naturel et social au cœur du capitalisme. Foessel n'est pas un partisan du capitalisme qui pense que le progrès nous sauvera nécessairement du réchauffement climatique, il n'a pas la naïveté de dire qu'il faut y voir une opportunité, un possible, mais son libertarisme teinté d'un freudo-marxisme à la Marcuse se plaît aussi au

progrès, à l'idéalisme soixante-huitard de tous les possibles, et dans le récent *Quartier rouge* (2022), il dit croire dans le besoin d'une gauche hédoniste pleine de « désir spinoziste », qui continue de vanter les plaisirs de la vie, contre l'ascèse protestante au cœur de l'*homo economicus* capitaliste, mais aussi contre l'écologie anticapitaliste dite « punitive et puritaine » de la décroissance, qui ne peut être un projet de société porteur d'espoir, et dont la « logique immunitaire » serait un acosmisme pessimiste à refuser.

Mais si cette téléologie empêchait d'apercevoir les menaces intrinsèques à toute logique du progrès permanent, du dépassement du présent vers l'avenir, du risque du meilleur mais aussi du pire ? N'y retrouvons-nous pas des préjugés aussi lourds que ceux du cosmos antique, en dépit de leur contenu normatif apparemment vide ? Bruno Latour, dans un entretien de 2015 intitulé « Composer un monde commun », affirme qu'« il faut se défier des cosmologies qui prétendent chercher un ordre cosmique afin d'asseoir une action politique », y compris celles qui prennent la nature non comme un donné mais comme une fin. Pourtant, Latour lui-même n'abandonne pas l'idée de monde, on va le voir. Mais que peut donc proposer le métaphysicien en termes d'usages politiques de la notion de monde ?

4. CONSERVATEURS ET DESTRUCTEURS DE MONDES.

Aujourd'hui, l'esprit scientifique et démocratique s'est implanté en Europe, mais la fin du monde est toujours objet de discussion, non plus dans une perspective eschatologique religieuse, mais du fait de son possible effondrement écologique. N'y a-t-il pas là encore un usage fructueux de la notion de monde, pensé d'après son potentiel anéantissement ? Pour Mickaël Foessel, ce serait une erreur que de le croire, l'erreur des collapsologues.

Depuis le rapport Meadows du Club de Rome en 1972, l'idée de croissance illimitée a été mise à mal par un discours sur la menace d'un effondrement global du monde civilisé, concept développé en France par Jean-Pierre Dupuy dans *Pour un catastrophisme éclairé* en 2002. Il y présente la catastrophe à la fois comme destinale et encore évitable, ce qui donne lieu depuis à deux directions présentant l'apocalypse écologique comme encore évitable, ou déjà en cours et à négocier au mieux. Ces idées ont donné lieu à un « survivalisme » qui a d'abord signifié l'espoir de survie collective au milieu de l'effondrement du système productif contemporain, mais qui a été caricaturé depuis une quinzaine d'années dans une marchandisation de la survie individuelle : il y aurait 4 millions de « preppers », ces américains libertariens ou républicains souvent chrétiens qui se préparent à l'apocalypse avec une forme d'impatience et d'insouciance pour la survie collective et l'environnement. Pour Foessel, on embrasse ce faisant la même thèse acosmique que le capitalisme responsable de cette fin du monde, en faisant notre deuil d'un monde en voie de disparition voire déjà disparu.

L'espoir du dépassement de la crise par le progrès est-il plus raisonnable ? Un débat s'est déjà joué, il y a une cinquantaine d'année, entre les optimistes et les pessimistes, qu'évoque Foessel sans s'y arrêter : on pourra y revenir dans les questions et je crois qu'une intervention y est dédié cet après-midi, mais pour le dire vite, Hans Jonas a publié en 1979 *Le principe responsabilité*, qui se veut une réponse inquiète, pessimiste mais responsable, au *Principe espérance* publié entre 1944 et 1959 par Ernst Bloch. Ce dernier est un marxiste non-orthodoxe également auteur de *L'Esprit de l'utopie* et qui contre une doctrine de l'utopie entendue comme aliénation et déni du réel présent, l'envisage comme un besoin anthropologique de rêve, l'espoir messianique d'être un jour sauvé, contre le nihilisme. Dans le *Principe espérance*, il s'agit de rendre compte des potentialités utopiques immanentes, mais non-encore-réalisées, du monde, non pour la seule possibilité factuelle, liée à l'état des connaissances d'une époque, ni la possibilité objective que recèle la société en son essence, mais pour la *possibilité réelle*, qui recouvre les potentialités futures d'un objet en devenir vers d'autres possibles.

Hans Jonas, lui, voit dans l'utopie un mysticisme et une eschatologie sécularisée, héritière de la religion. Non le polythéisme des antiques qui pensaient le monde éternel, mais l'historicisme des religions abrahamiques, qui donnent au monde une naissance et une mort programmée, et dont l'anthropologie est contradictoire, *négative* car l'homme est dans le péché et les tourments du monde matériel, mais aussi *positive* car sa libération à venir est possible. Cette tension est le propre de toute utopie. Le messianisme au sens strict ne pouvait pas être *politique* et les croyants se contentaient d'*attendre* passivement la venue du Messie par décision divine, mais cela devient une contradiction politique messianique dès lors qu'on sécularise ce modèle et que le Messie devient un état révolutionnaire à atteindre par l'action humaine. On ne pense plus

alors la vie au présent mais toujours en vue d'un avenir historique à faire advenir: c'est l'idéologie du progrès, où tout le passé est réinterprété comme une étape préparatoire de l'actuel, et l'actuel comme une préparation de ce qui doit venir. On devrait avoir une représentation précise du « royaume des cieux » qu'on veut faire advenir sur Terre dans ce cas, mais Jonas note ici une « étrange lacune », le progrès ne semblant visé que comme dépassement infini vers l'indéfini, qui condamne tout événement humain à un caractère médiatisant et provisoire.

Jonas s'oppose à l'utopie d'un progrès humain illimité que la technique moderne a promu et que le marxisme lui-même défend comme une tentation idéaliste en vérité dangereuse: comme tout vivant, l'humanité a une valeur intrinsèque, et il faut interdire toute technologie qui pourrait menacer sa survie ; la terre n'est pas indéfiniment refaçonnable à notre envie ; de plus tous les paradis rêvés se transforment en cauchemar dès qu'ils deviennent uniformes ; et l'utopie fantasma toujours une sortie de la condition humaine, du poids du passé et du fardeau de la finitude, fantasma gnostique d'une sortie du monde en vue d'un autre monde, qui n'est plus le nôtre. Il va lui opposer une représentation bien précise de sa fin possible. Car Jonas appelle, c'est bien connu, au développement d'une *heuristique de la peur*, peur spirituelle, volontaire, cultivée, contre l'indifférence ordinaire, dans une spéculation sur le potentiel de découvertes que recèlent nos craintes renseignées vis-à-vis de l'avenir, pour anticiper par précaution les conséquences dangereuses de nos actes, donner une réalité à l'idée de possible, entendu non au sens d'utopie, mais de risque, au vu des imprévisibles usages humains de la technique, et développer une éthique diachronique, la responsabilité étant notre puissance d'agir en direction de l'avenir, de générations non encore nées, mais envers lesquels nous avons des devoirs, à qui il faut léguer un monde vivable, authentiquement humain.

La pensée jonassienne a inspiré les collapsologues écologistes contemporains, à l'instar de Pablo Servigne et Raphaël Stevens qui ont inventé cette science du *collapse*, de l'effondrement en anglais, dans *Comment tout peut s'effondrer*. Il est vrai que cette critique a quelque chose de conservateur, qui détruit le « monde » entendu au sens d'espoir d'un progrès permanent, parce que les développements techniques nous auraient déjà emmenés trop loin, et qu'il ne s'agirait plus à présent que de freiner, de se raccrocher aux modèles passés, la prudence aristotélicienne, la nature humaine, qu'il ne faudrait pas songer à transformer, dans un *hybris* qui sinon transformerait à jamais l'humain en aspirant à le rendre immortel et artificiel, comme si l'humain ne s'était pas déjà transformé par la culture, la technique et la médecine depuis des milliers d'années. Mais c'est toujours en vue de l'avenir, et au-delà de nous-mêmes, que cette éthique se pense.

En ce sens, elle n'interdit donc peut-être pas toute spéculation sur la reconstruction d'un monde, en même temps que sa possible destruction, et ce même si Jonas se défie des projets utopiques dogmatiques dans leur progressisme. Car l'utopie, on l'a vu, peut-être distinguée de la seule foi dans un progrès vide. D'ailleurs un des héritiers intellectuels de la pensée utopiste marxiste, André Gorz, auteur des *Métamorphoses du travail* (1988), est aussi le pionnier de l'écologie politique, comme y insiste Arnaud Münster dans *Utopie, Écologie, Ecosocialisme. De l'utopie concrète d'Ernst Bloch à l'écologie socialiste* (2013) : il faut de fait, pour faire advenir une société écosocialiste produisant moins et mieux, afin de polluer moins et de vivre mieux en travaillant moins, une transformation radicale des imaginaires en première personne, et pas seulement une planification étatique venue du haut, et l'écologie est donc une affaire d'imaginaire utopique, pour sortir du culte du travail et de l'affirmation de soi par son statut productif, la revalorisation d'activités alternatives au productivisme économique, d'entraide, d'invention artistique ou de diffusion gratuite du savoir – ce qu'a d'ailleurs négligé le marxisme français le plus orthodoxe et « scientifique » après Althusser.

Mais Foessel réduit l'alerte jonassienne, écologiste et collapsologue à un contenu négatif et alarmiste plutôt qu'utopiste et reconstruteur de monde. On retrouve cette critique de la collapsologie dans *Le pire n'est pas certain* de Catherine et Raphaël Larrère (2020), qui y voient un « récit du Tout » catastrophiste et dépolitisé qui nous encourage à nous prendre en charge de manière privée et à n'envisager aucune autre alternative. Foessel y voit l'œuvre d'une *raison apocalyptique* qui renonce à croire dans le progrès et l'inventivité humaine et préfère se croire condamnée, jusqu'à souhaiter au plus vite la chute de la civilisation.

Au *cosmopolitisme de l'urgence* des « cosmologies apocalyptiques » dont il propose la *Critique de la Raison Apocalyptique*, au pessimisme collapsologique qui ne peut offrir qu'une morale de la spiritualité individualiste sur la meilleure façon de passer le temps qui reste, entre survivalisme, panthéisme et quiétisme, il oppose une « cosmopolitique rationnelle ». L'ouvrage de Foessel est en effet en miroir une défense constructive d'une certaine idée de monde, rationnelle et progressiste, qui donnerait à l'humanité une cause *commune* seule capable de mettre fin à l'égoïsme capitaliste et d'engager contre lui un *rapport de force* actif et imaginatif. Le monde serait le nom d'un horizon normatif et le fruit d'un travail historique de conquête collective. Contre une collapsologie souvent ramenée à des sources spiritualistes romantiques, invoquant des équilibres

naturels plus grands que l'humain quitte à abandonner l'essentiel de notre mode de vie actuel et des comforts du consumérisme, il faudrait le sérieux d'une philosophie modérée et rationnelle.

Le paradoxe des conservateurs de monde comme Foessel est qu'en défendant encore un progrès du monde, des bienfaits de la mondialisation et les possibilités d'une inventivité humaine toujours capable de créer les technologies qui sauveront à la fois la planète et la croissance à l'avenir, ils pourraient être en fait les plus irrationnels et passésistes, figés dans la nostalgie d'une économie de croissance qui a fait son temps. Ne faut-il pas détruire le monde pour le conserver, démanteler ses usines, ses institutions du travail actuelles, son organisation polluante, apprendre à désinnover (Bonnet & al. 2021), à se passer de technologies qui apparaissent il y a encore quelques années comme de belles innovations, des progrès, mais qui ont fait oublier les anciennes techniques, tout en produisant de nouveaux dégâts, afin de reconstruire à neuf ?

5. STRATEGIE DU MOTIF DE LA FIN : FIN DU MONDE OU FIN D'UN MONDE INFINI ?

Plus encore qu'un débat sur le monde en voie de disparition et le monde qu'il s'agirait de préserver ou de reconstruire, les tensions actuelles entre les « progressistes » et les « collapsologues » sont aussi liées à la question pratique des stratégies de mobilisation politique. Face à l'acosmisme contemporain, l'hédonisme et le quiétisme religieux font le pari apolitique que le monde guérira tout seul, mais restent deux attitudes actives, la collapsologie et le progressisme, dont il faut interroger la puissance de mobilisation affective. L'impératif de la *préservation du monde* face à l'urgence des crises climatiques et sanitaires mondiales n'est-il pas un outil d'unification cosmopolitique plus fort que les appels à la justice raisonnée d'une idée de monde à construire ?

Dans *Face à l'effondrement, Militer à l'ombre des catastrophes* (2019), Luc Semal rappelle que la *peur* du nucléaire et de l'hiver nucléaire a joué un rôle structurant et mobilisateur dans l'imaginaire écologiste. Mais le livre de Foessel s'érige contre ce qu'il considère comme un alarmisme et une éco-anxiété apocalyptique qui a certes des raisons d'être mais s'accompagne de dangereux déséquilibres sociétaux, signe performatif que le système social n'assure plus un ordre suffisant pour garantir un avenir prévisible et souhaitable. Bourdieu, dans les *Méditations pascaliennes* (1997), dit qu'on n'a pas le même rapport au temps et au monde selon sa classe, les bourgeois héritiers de capitaux ayant un avenir plus prévisible (et dont la destruction est moins souhaitable) que ceux qui ne savent pas « de quoi demain sera fait », qui sont plus susceptibles d'être atteints par les discours apocalyptiques, et même de souhaiter l'effondrement, comme ils n'ont rien à perdre. Mais cette peur conduit souvent moins à la mobilisation politique qu'à un survivalisme individuel, expliquant par exemple la popularité des jeux de hasard et d'argent dans les milieux précaires où l'on voudrait voir son sort changer du jour au lendemain, croyant dans un monde chaotique fait de tels accidents.

À cela, deux objections sont possibles. On peut d'abord dire que la collapsologie n'est pas tant une peur que l'attitude la plus rationnelle. Contrairement à ce que semble sous-entendre Foessel, le discours collapsologique n'est pas celui d'une raison apocalyptique du même type que l'eschatologie religieuse, où un Jugement Dernier du dehors du monde viendrait y mettre fin et sélectionner les gagnants et perdants de l'expérience. Ce n'est pas un simple pari pascalien, acte de foi basé sur l'évitement d'une infinité de souffrances si l'on a raison, au prix de peu de sacrifices si l'on se trompe, car on en éprouve déjà l'effectivité, contrairement aux arrière-mondes religieux.

De plus, l'apocalypse écologique n'est pas irrémédiable, comme l'indique l'ouvrage *Une autre fin du monde est possible* (Servigne & al., 2018), ou si elle est en train d'advenir, l'action humaine y reste possible, plutôt que la seule attente passive. Si on peut admettre à Kant que la fin de toutes choses, annoncée comme le Jugement Dernier, est un *inconcevable*, on a les moyens scientifiques de concevoir ce qu'est la fin du monde naturel pré-anthropocène, ce que signifient les crises des mondes naturel et social que nous traversons déjà, et on peut s'y adapter et anticiper les prochaines. Certes, il s'agit aussi de faire peser sur le présent un futur non encore advenu, en rappelant que le monde naturel est *fini* et que la finitude des ressources est une limite radicale au mythe de la croissance infinie sur lequel repose le capitalisme, dont l'exploitation déraisonnée de l'environnement et sa pollution sapent ses conditions mêmes de possibilité, comme l'avenir devrait nous le montrer bientôt. Mais ce n'est précisément pas l'apocalypse religieuse, ce hors-temps impensable de Kant, mais un événement temporel tout à fait pensable : car il ne s'agirait pas d'une *fin de toute réalité* mais bien

seulement du *monde capitaliste*, ou dans les pires scénarios *du monde humain*. En ce sens, il semble légitime de mobiliser cette menace d'effondrement comme un argument politique.

Comme le montre Bruno Villalba dans *Les collapsologues et leurs ennemis* (2021), même si leurs prévisions sont fausses, le *pessimisme méthodologique* des collapsologues devrait être vu comme une façon nouvelle, rationnelle et engageante de comprendre l'histoire à partir de l'idée que le pire, s'il n'est pas certain, est non seulement possible, mais probable, et qu'il impose une transition dès à présent. Comme la raison est toujours un décentrement du particulier vers l'universel, du subjectif vers l'objectif ou du moi vers le monde, la rationalité collapsologique serait un décentrement du profit humain présent vers la survie de l'espèce sur le long terme.

On peut aussi rétorquer aux critiques rationalistes de la collapsologie que l'attitude morale, dans la tradition rousseauiste et sentimentaliste, a besoin des passions, et que la peur n'a pas à être rationnelle pour être stratégiquement bonne. Nos représentations de la menace climatique sont en général faussées. Ainsi les films catastrophes situent tous la menace sous la forme d'un ennemi extérieur, un monstre ou un objet céleste venant nous menacer *du dehors*, comme dans le récent *Don't look up* d'Adam McKay, qui se veut pourtant symbole de la crise environnementale. Or de même que la mort n'est pas une faucheuse extérieure à la vie mais que vivre c'est mourir, comme on le saisit avec angoisse à un moment donné de son existence, de même il faudrait avoir conscience en première personne que l'apocalypse qui menace notre époque ne vient pas du dehors mais bien du dedans du monde, comme une potentialité toujours en lui de ne plus être. C'est ce que la peur fait peut-être sentir mieux que la raison. Car le concept de monde n'est pas synonyme de matière, mais d'un environnement humain intimement lié à la finitude de la vie, à ses déséquilibres internes et ses excès. Prendre conscience de cette finitude peut être aussi angoissant que l'est la prise de conscience de sa mortalité pour l'individu ; mais c'est ce qui permet de faire un calcul des risques. Imaginer passionnellement que le monde va finir, même si les probabilités ne s'avéraient pas si hautes, c'est alors se rappeler ce qui est essentiel pour nous, et comprendre que jusqu'au bout, l'humain a en lui la puissance d'imaginer des mondes, comme le montre assez bien le terrible *Melancholia* de Lars Von Trier où une planète vient percuter de plein fouet la Terre en annihilant tout, mais où le personnage de Kirsten Dunst aide jusqu'au bout son petit neveu, abandonné par ses parents affolés, en lui construisant une cabane, effort dérisoire mais réconfortant qui est tout ce qu'il leur reste de monde.

6. ÉCHELLES DE LA COSMOPOLITIQUE ET UTOPIE CONCRETE.

En ce sens et quoique l'approche de Lars Von Trier soit un drame familial assez peu politique, on voit que la collapsologie n'est pas hostile à une réhabilitation de l'idée de *monde* entendu comme production humaine à reconstruire politiquement, mais dont il faudrait cependant respecter certains ordres – car ce n'est pas parce que toute réalité humaine, y compris le monde, est construite, qu'on peut le construire *n'importe comment* et qu'il remplira dans tous les cas sa *fonction*.

Ce qui manque à l'approche rationnelle progressiste, c'est d'abord une fin nette qui puisse être donnée au progrès, qui n'est sinon qu'un culte de la croissance indéfinie. C'est aussi peut-être le point de vue du sujet, qui pourrait nous renseigner davantage sur ce que nous attendons du monde. La fonction du monde, entendue comme notion humaine, et non simple synonyme de réalité matérielle, c'est de mettre en cohérence nos vécus, nos sociétés et nos rapports à l'environnement naturel qui délimite nos possibles.

Pour le comprendre, il faut se rendre capable de voir ce que l'acosmisme capitaliste frustre de nos passions, en première personne, à l'instar de ce que fait Christian Arnsperger dans *Ethique de l'existence post-capitaliste - Pour un militantisme existentiel* (2009). Pour lui, le capitalisme n'a pas été capable de répondre à l'angoisse de la fragilité et de la finitude humaine qu'il prétendait pourtant combler par le consumérisme, et il l'a même exacerbée pour se maintenir en place en faisant de l'altérité et de la mort les deux peurs de notre temps, forçant au repli sur soi individualiste. Contre lui, il faudrait produire de nouveaux récits non seulement économiques mais existentiels, pour une révolution de nos psychés sans laquelle aucune révolution politique ne pourra avoir lieu. Le titre de ce colloque, *Écrire l'apocalypse*, entre philosophie et littérature, n'est pas innocent, et de fait certains appellent aujourd'hui à faire vivre la fin du monde capitaliste, la décroissance et le monde de demain par sa mise en récit, comme *Paresse pour tous* d'Hadrien Klent.

C'est une nouvelle pensée de l'utopie incarnée et mondaine qu'il faudrait alors proposer. Depuis l'effondrement de l'URSS, il n'y a plus de grandes utopies transformatrices de l'homme, dit Francis Wolff

dans *Trois utopies contemporaines* (2017), et on lit chez ce philosophe contemporain un regret de l'idée de faire monde par l'utopie, une sorte de mélancolie de l'apocalypse déjà là dans l'absence de projets politiques mondains. Il ne reste que des utopies mineures, aux vellétés de changement moins radicales, qu'il commente : on ne discutera pas le détail de ses analyses mais deux sont anti-humanistes à ses yeux, le *transhumanisme* qui voudrait dépasser l'humain, et *l'animalisme* qui voudrait le rabaisser à n'être qu'un animal parmi d'autres, et une troisième utopie, la moins médiatisée mais qui a ses faveurs, serait l'utopie *cosmopolitique*, d'inspiration kantienne, déjà en train de se faire dans la mondialisation du sport, de la science, des arts, mais qui manque d'un projet politique, pour lequel il rêverait pour sa part avec Kant d'une abolition des frontières et du statut d'extranéité, et d'institutions mondiales pour faire de tous des citoyens du monde. Car l'injustice d'être né dans un pays plutôt qu'un autre peut être compensée par les migrations, qui seront d'ailleurs les phénomènes politiques de notre siècle de réchauffement climatique. Cependant cette abolition cosmopolitique de l'extranéité ne peut se faire qu'en pensant les modalités concrètes d'accueil social de l'autre et de nouage des liens appelés à tisser un monde commun, au sein d'un système politique qui doit en même temps penser nos liens avec le monde naturel : une politique apocalyptique véritable.

Or il y a peut-être plus d'utopies que n'en aperçoit Wolff. L'utopisme marxiste à la Bloch n'a pas disparu, aujourd'hui le marxisme essaie d'ailleurs d'intégrer l'écologie et de nombreux colloques ont lieu à ce sujet en ce moment, et la propagation de lieux utopiques, ZAD et villages autogérés d'inspiration marxiste ou anarchiste, indique peut-être une direction positive à l'élaboration du monde d'après. Michel Lallement diagnostique justement au contraire, après More et Fourier, un troisième âge de l'utopie aujourd'hui, des « utopies nichées dans les plis du présent », des utopies concrètes selon l'expression même de Bloch, en voie d'expérimentation, qui mettent en commun leurs ressources au nom de combats pour l'écologie, la justice socio-économique ou la reconnaissance d'identités de genre plurielles. Dans *Un désir d'égalité. Vivre et travailler dans des communautés utopiques*, il décrit ainsi Twin Oaks, une communauté de Virginie qui existe depuis 1967, où l'on est nourri, logé, vêtu gratuitement, en échange de la participation aux activités collectives. Ces lieux sont aussi décrits par Marielle Macé dans *Nos Cabanes* (2019), à Notre-dame-des-Landes ou ailleurs, des cabanes symboliques comme lieux alternatifs, précaires mais autonomes, qui ne sont pas une fuite du monde et un repli dans de petites communautés d'innocence enfantine, comme chez Lars Von Trier, ni des utopies entendues comme non-lieu, mais des utopies concrètes, réappropriation politique de friches, de landes, de places à ménager plutôt qu'à aménager, pour renouer des liens, « étonner la catastrophe par le peu de peur qu'elle nous fait », dit Macé en empruntant les mots des *Misérables* de Victor Hugo, pour faire face au monde contemporain et « réclamer un autre monde que déjà elles prouvent ».

Mais il resterait à penser une « ucosmie » plus large que les lieux alternatifs utopiques, en direction justement de la notion de monde comme véritable projet commun, et d'une véritable cosmopolitique, dont la menace climatique pourrait bien être le plus grand promoteur, si des mesures d'échelle mondiale sont absolument nécessaires. Le droit a peut-être déjà fait le premier pas, passant d'une logique anthropocentrique, où les animaux étaient des choses appropriables, à une logique zoocentriste interdisant la cruauté animale, et même cosmocentriste, au sens d'un décentrement radical, quand on attribue des droits aux fleuves ou aux glaciers. Dans *Face à Gaïa* Bruno Latour propose un parlement se donnant des porteparoles humains du vivant et du non-vivant (2015).

Il est ainsi possible de penser le monde en un sens constructiviste précis quant aux fonctions mondaines à assurer, mais pluraliste sur les manières pratiques d'y parvenir localement. Latour affirme dans *Politiques de la nature* (1999) que cela permettrait de sortir d'une forme théologique fantasmée de la nature que la modernité a posée comme extérieure à nous, garante d'un ordre cosmique encore, et de considérer les compositions d'environnements propres que pratiquent toujours les vivants, loin d'obéir à des lois. S'inspirer de cette nouvelle conception du monde naturel sans système légal extérieur et omni-englobant, mais fait de divers foyers d'agentivité, d'acteurs pluriels plutôt que d'un seul État ou super-État Léviathan, c'est penser « la composition progressive d'un monde commun », dit Latour, mais non d'après un modèle cosmique pré-donné, ni même d'une Idée rationnelle, mais d'équilibres à trouver localement. Il resterait ainsi à réintégrer aux lieux utopiques quelque chose de commun à penser au-delà de l'affranchissement local des « communs négatifs » de la modernité technique : une cosmologie anarchiste et affective existentielle. Un « monde anarchiste » apparaît comme un paradoxe si l'on entend par anarchie l'absence de principe, anarkhè, tandis qu'on cherche toujours des *principes de vie* dans l'idée de *monde*, mais il se résout si l'on considère l'anarchisme, non comme le refus de tout principe, mais comme le rejet d'une autorité cosmique venue du haut pour privilégier les politiques partant des affects en première personne.

7. CONCLUSION :
QUAND LE MOTIF DE LA FIN DU MONDE REVELE MIEUX SON SENS
QUE LE PROGRESSISME DE FOESSEL

On demandait de manière liminaire ce que la conservation de la notion de monde pouvait prescrire en termes de conservation de l'objet-monde. Si l'on a pour de bon abandonné les fantasmes de cosmos ordonnant les existences humaines des Antiques, y voir un simple synonyme d'un progrès vaguement téléologique optimiste peut sembler insatisfaisant, on l'a vu chez Mickaël Foessel. Celui-ci a pourtant le mérite de souligner l'acosmisme d'un monde du travail capitaliste qui ne propose pas en effet d'idée de monde satisfaisante, et il a l'intuition juste que les politiques sécuritaires contemporaines sont peut-être la recherche – ratée - de ce qu'avait de *rassurant* notre ancien cosmos. Mais cela oblige simplement à préciser ce que nous attendons du monde : pas un simple horizon indéfini, mais bien des fonctions existentielles, à la satisfaction ou non desquelles on peut mesurer le succès ou l'échec de notre projet de cosmopolitique.

Il y a à cet égard une fertilité à penser la fin du monde, à se penser déjà en son sein, au sens où la fin faisait partie des possibles du monde, si celui-ci est vivant et toujours à faire, car cela fait éprouver sa fragilité et la nôtre. On saisit mieux alors la mission de l'idée de monde : nous apporter, sans la nier, un réconfort face à la finitude. Il ne peut passer que par un projet cosmopolitique engageant des rapports plus équilibrés à l'environnement. Si nous sommes déjà en cours d'apocalypse, il faut penser dans l'urgence le démantèlement du monde social, détruire ses infrastructures du travail, ses institutions et ses dogmes, pour éviter la destruction pure et simple du monde naturel, qui ne serait certes pas la fin de toutes choses, le moment de l'apocalypse religieuse où s'abolirait le temps objectif, mais sans doute un *temps de la fin du temps humain* et du monde au sens non pas nécessairement *anthropocentré* mais nécessairement *humain* qu'il a toujours.

La peur n'est pas toujours mauvaise conseillère et elle suggère déjà bien des projets pour conserver localement un monde authentiquement humain. Popper disait que les sciences d'après la déconstruction des mythes métaphysiques modernes de la certitude absolue étaient comme une cabane sur pilotis s'enfonçant dans les marais de l'inconnu, aux fondations toujours à refaire, à chaque paradigme historique et chaque réfutation empirique ; de même le monde est peut-être comme *Nos cabanes* de Marielle Macé, une modeste fabrication locale fort précaire, mais encore nécessaire face à l'inconnu de l'avenir.

Il faut pour ce faire réhabiliter l'idée de monde en la transformant, y voir non plus un modèle pré-donné ou une téléologie dynamique, mais une constitution partant de multiples foyers de besoins collectifs, semi-autogestionnaires mais collectivisant les services nécessaires à l'ensemble d'une société, pour reconfigurer le monde productif vers la fin du travail acosmique et la décroissance, et reconstruire l'idéal cosmologique, à partir de certains de ses attributs les plus traditionnels, comme l'idée d'équilibre naturel, ou des partages entre le nécessaire et l'accessoire.

Le métaphysicien a peut-être à ce titre un rôle similaire dans le concept à celui de l'artiste dans le sensible, présenter certaines de ces figures possibles du monde de demain d'après ce que nous attendons fonctionnellement de l'idée de monde qu'il s'agit de reconstruire, à savoir un certain réconfort existentiel pérenne face à la finitude.

BIBLIOGRAPHIE.

- ARNSPERGER, C., *Éthique de l'existence post-capitaliste - Pour un militantisme existentiel*, Cerf, Paris, 2009.
- BLOCH, E., *Le principe espérance*, Gallimard, Paris, 1976.
- BONNET, E., LANDIVAR, D., MONNIN, A., *Héritage et Fermeture : une écologie du démantèlement*, Divergences, Paris, 2021.
- BOURDIEU, P., « Temps et pouvoir » in *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris, 1997.
- BRAGUE, R., *La Sagesse du monde*, Fayard, Paris, 1999.
- CASTEL, R., *Les Métamorphoses de la question sociale, Une chronique du salariat*, Fayard, Paris, 1995.
- CHAPOUTOT, J., *Libres d'obéir. Le management du nazisme à aujourd'hui*, Gallimard, Paris, 2020.
- DAROT, P., LAVAL, C., *La nouvelle raison du monde: essai sur la société néolibérale*, La découverte, Paris, 2009.
- ELIAS, N., *La société des individus*, Fayard, Paris, 1987.
- FOESSEL, M., *Après la fin du monde*, Seuil, Paris, 2012.
- FOESSEL, M., *État de vigilance*, Seuil, Paris, 2010.
- FOESSEL, M., *Quartier rouge*, PUF, Paris, 2022.
- GORZ, A., *Les métamorphoses du travail*, Galilée, Paris, 1988.
- JONAS, H., *Le principe responsabilité*, Le Cerf, Paris, 1990.
- KOYRE, A., *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, Paris, 1957.
- LALLEMENT, M., *Un désir d'égalité. Vivre et travailler dans des communautés utopiques*, Le Seuil, Paris, 2019.
- LARRERE, C. ET LARRERE, R., *Le pire n'est pas certain, Essai sur l'aveuglement catastrophiste*, Premier Parallèle, Paris, 2020.
- LATOUR, B., *Politiques de la nature, Comment faire entrer les sciences en démocratie*, La découverte, Paris, 1999.
- LATOUR, B., « Composer un monde commun », *Études*, vol. , no. 1, 2015, pp. 69-78.
- LATOUR, B., *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*. La Découverte, Paris, 2015.
- MACE, M., *Nos cabanes*, Verdier, Paris, 2019.
- MARTY, C., *Travailler moins pour vivre mieux*, Dunod, Malakoff, 2021.
- MÜNSTER, A., *Utopie, Ecologie, Ecosocialisme. De l'utopie concrète d'Ernst Bloch à l'écologie socialiste*, L'Harmattan, Paris, 2013.
- SEMAL, L., *Face à l'effondrement. Militer à l'ombre des catastrophes*, PUF, Paris 2019.
- SERVIGNE, P., STEVENS, R., *Comment tout peut s'effondrer*, Seuil, Paris, 2015.
- SERVIGNE, P., STEVENS, R., CHAPPELLE, G., *Une autre fin du monde est possible, Vivre l'effondrement (et pas seulement y survivre)*, Seuil, Paris, 2018.
- SPITZER, L., *L'harmonie du monde*, Éd. de l'éclat, Paris, 2012.
- VILLALBA, B., *Les collapsologues et leurs ennemis*, Le Pommier, 2021.
- WOLFF, F., *Trois utopies contemporaines*, Fayard, Paris, 2017.
- WOLFF, F., *Dire le monde*, Fayard, rééd. Paris, 2020.