



HAL
open science

Le monde peut-il se perdre ? À propos de l'article de J.B. Desveaux et R. Brunet “ Crise environnementale et défaite de l'objet monde ”

Sarah Troubé

► To cite this version:

Sarah Troubé. Le monde peut-il se perdre ? À propos de l'article de J.B. Desveaux et R. Brunet “ Crise environnementale et défaite de l'objet monde ”. In *Analysis*, 2021, 5 (1), pp.34-39. 10.1016/j.inan.2021.02.004 . hal-03917284

HAL Id: hal-03917284

<https://hal.science/hal-03917284v1>

Submitted on 1 Jan 2023

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.

Le monde peut-il se perdre ?

À propos de l'article de J.B. Desveaux et R. Brunet

« Crise environnementale et défaite de l'objet monde »

Sarah Troubé

LIRCES, université Côte d'Azur, 06200 Nice, France

Résumé

L'article propose un commentaire des thèses et propositions avancées dans l'article de J.B. Desveaux et R. Brunet « Crise environnementale et défaite de l'objet monde », publié dans ce même numéro. Il s'agit notamment d'interroger le statut objectal qui peut caractériser le rapport au monde, en se demandant si ce dernier peut faire l'objet d'une perte : nous proposerons dans cette perspective de croiser les approches psychanalytiques et phénoménologiques, en soulignant que la perspective phénoménologique invite à faire du monde non pas un objet de la perception, mais l'horizon et la condition de toute expérience subjective.

La question de la crise écologique, des angoisses et des défenses qui l'accompagnent, ou des scénarios fantasmatiques auxquels elle peut venir faire écho, est encore très peu traitée dans le champ de la psychanalyse. L'anticipation de la catastrophe environnementale surgit pourtant de manière de plus en plus explicite dans les discours des sujets reçus en psychothérapie ou en analyse. L'éventualité de la fin de notre monde ne constitue pas uniquement une thématique présente dans le fil associatif, mais devient, chez certains patients, un horizon implicite qui transforme dans sa globalité la tonalité de la parole du sujet et son abord de la vie quotidienne. Les sentiments d'imminence et d'inéluctabilité de la catastrophe écologique n'apparaissent plus comme des points de fixation d'angoisse parmi d'autres, mais semblent remettre radicalement en question de ce que signifie, pour ces sujets et dans un tel environnement, se percevoir comme un être de sens et comme un être vivant.

Comment comprendre alors la relative rareté des travaux psychanalytiques consacrés à cette question ? Découle-t-elle d'une nécessaire perlaboration qui ne peut se placer que dans un certain après coup, pour pouvoir interroger les enjeux subjectifs de ces bouleversements écologiques, et la place et la fonction qu'ils peuvent revêtir dans une cure ? ou bien vient-elle indiquer, plus radicalement, que ces bouleversements demanderaient de reformuler les fondements mêmes de la théorisation du rapport du sujet à son environnement, et de son rapport au social via le malaise dans la culture ? Ces termes d'environnement et de malaise dans la culture peuvent-ils, dans l'anticipation de cette catastrophe écologique, conserver les significations qu'ils ont acquis au fil de l'histoire des hypothèses psychanalytiques ?

Plusieurs éléments peuvent laisser penser qu'un certain nombre de paradigmes conceptuels psychanalytiques seraient inadéquats ou insuffisants pour penser les enjeux psychiques de la crise écologique. Tout d'abord, là où la spécificité de l'approche psychanalytique s'est construite dans l'ouverture à une temporalité psychique qui est celle de l'après coup – qu'il s'agisse de la reconfiguration du traumatisme lors d'un temps second, ou de la crainte de l'effondrement comme projection dans le futur d'une catastrophe passée -, il s'agit là de penser la perspective d'une catastrophe future, faite d'une temporalité d'attente, vécue comme l'anticipation d'un traumatisme ou d'une destruction à venir. Deuxièmement, si les angoisses suscitées par l'anticipation de cette catastrophe font surgir la question de la perte et du deuil, il semble qu'elles ne peuvent se réduire à une appréhension à partir du paradigme de la relation d'objet : bien plus qu'un objet, c'est notre environnement même, notre monde, et la planète elle-même comme ensemble du vivant et milieu habitable, qui menacent d'être perdus. Le risque serait alors de chercher à intégrer à tout prix les discours des patients portant sur la crise écologique dans ces prismes d'interprétation, et de manquer ce qu'ils

portent de spécifique ou de radicalement inédit, en les réduisant à une réactualisation de fantasmes et d'angoisses archaïques, ou en ne voyant en eux que des constructions rationalisantes et défensives, issues de procédés de déplacement et de condensation. Les discours portant sur la crise écologique inviteraient plutôt à un travail conceptuel préliminaire, soulevant la question de savoir s'il peut y avoir une théorisation et une écoute psychanalytiques de la catastrophe environnementale.

L'article dont nous proposons ici un commentaire, « Crise environnementale et défaite de l'objet monde », nous semble illustrer tout à fait les directions possibles d'un tel travail préliminaire, où la crise environnementale invite à remodeler certains de nos concepts opératoires, à partir d'une écoute analytique toujours faite d'étonnement et d'ouverture à l'inédit. L'articulation entre philosophie et psychanalyse proposée par Jean-Baptiste Desveaux et Rémy Brunet nous paraît tout particulièrement fructueuse pour tenter de cerner cette thématique de la fin du monde. Nous nous appuyons également sur cette articulation avec la philosophie, et plus particulièrement avec la phénoménologie, dans cette discussion. Nous proposons d'organiser celle-ci autour de trois points, suivant les hypothèses majeures de l'article de Jean-Baptiste Desveaux et Rémy Brunet. On interrogera tout d'abord le statut que l'on peut attribuer à la représentation du monde, que Desveaux et Brunet qualifient de manière très éclairante comme un « débordement », et qui nous semble témoigner d'une tension et d'une ambiguïté entre un objet et un horizon. Cela nous amènera à considérer, afin de prolonger le débat ouvert par les auteurs, la tension entre la dimension du monde et celle de la quotidienneté, dans une perspective phénoménologique. Nous reviendrons ensuite sur les enjeux psychiques et cliniques en discutant les implications de ces discussions conceptuelles pour penser les spécificités de l'angoisse et du deuil du monde dans le vécu subjectif de la crise écologique.

1. Du monde comme objet au monde comme horizon

Comme le soulignent Desveaux et Brunet, les angoisses de perte du monde suscitées par la crise environnementale nécessitent d'interroger le statut du monde comme représentation psychique. Or, si prendre au sérieux les angoisses écologiques implique de « revenir à la signification profonde de la formule « le monde est en danger » » (p.4), reconnaître l'aspect inédit de ces angoisses invite à mettre en question le statut d'objet du monde. Desveaux et Brunet mettent en évidence l'intuition selon laquelle le sujet ne se trouve pas face au monde

comme devant un objet, susceptible de devenir objet de perception et de représentation psychique : « sommes-nous face à un monde en danger comme nous le serions face à quelqu'un qui se noie ? (p. 4). Le dialogue avec la philosophie semble alors s'imposer, dans la mesure où le concept de monde n'est pas un concept psychanalytique : s'il la représentation du monde n'est pas une représentation d'objet parmi d'autres, le statut métapsychologique de cette inscription du monde dans la psyché resterait à construire. L'histoire de la philosophie est, à l'inverse, jalonnée de théorisations qui interrogent directement le statut unique ou du moins singulier, parmi les représentations et les objets de connaissances humains, de la perception du monde entendu comme totalité englobante.

Kant fait du monde une des trois idées métaphysiques de la raison, avec l'âme et Dieu, qui témoignent de la recherche humaine d'une réalité ultime et inconditionnée, mais qui ne peuvent devenir objet de connaissance, du fait qu'à ces idées ne peut correspondre aucune intuition sensible (Kant, 1781). Le monde comme totalité, de par sa nature métaphysique, reste pour la raison de l'ordre du postulat, du fait que, comme le rappellent Desveaux et Brunet, aucune perception ne peut nous placer face à un contenu sensible que nous pourrions nommer comme étant le monde en lui-même, dans sa globalité.

Mais c'est au sein de la tradition phénoménologique initiée par Husserl que le monde sera interrogé comme possédant une fonction transcendantale spécifique. Le monde n'est ni une idée métaphysique inconnaissable, ni un objet d'expérience parmi d'autres, mais la condition, ou l'horizon, de mon expérience et de mes représentations d'objet. Desveaux et Brunet proposent dans une perspective similaire de qualifier le monde comme champ, et évoquent cette caractérisation phénoménologique d'horizon. Cette notion d'horizon découle, chez Husserl, d'une interrogation sur les arrière-plans de nos expériences perceptives, qui font que lorsque la perception se donne un objet, cet objet apparaît déjà, avant même de se constituer comme objet perçu, comme possédant certaines qualités : ces qualités rendent l'objet familier avant même sa perception, car cet objet apparaît toujours dans un horizon qui lui confère une familiarité déjà là, pré-donnée. La perception n'a jamais affaire uniquement à un objet, mais à un objet qui est dans un monde. L'horizon de la perception d'un objet constitue ainsi ce monde ambiant qui est une structure d'anticipation de l'expérience, dans la mesure où il est constitué de sédimentations de régularités à partir de mes expériences passées, et forme ainsi ce que la perception anticipe toujours déjà avant même de le percevoir. Par cet horizon, la conscience n'est donc jamais véritablement confronté à de l'inconnu, car du fait de son appartenance à un monde, tout objet est déjà partiellement connu, du moins comme étant un objet du monde : « De telles acquisitions permanentes constituent mon milieu

familier, avec des horizons d'objets inconnus encore, c'est-à-dire d'objets que je dois acquérir, mais que j'anticipe déjà dans leur structure formelle d'objets » (Husserl, 1929, p.118).

Si toute expérience d'un objet prend place dans un horizon qui constitue le monde ambiant et l'ensemble des expériences possibles de cet objet, le monde en lui-même apparaît alors quant à lui comme l'horizon des horizons (Husserl, 1929, §44), englobant l'ensemble des horizons possibles de tout objet d'expérience. Il en résulte, comme le soulignent Desveaux et Brunet, que le monde ne relève pas de ce qui pourrait nous être intégralement donné, mais qu'il relève toujours d'une présomption. Comme les auteurs le soulignent à la suite de l'expression de Fœssel, le concept moderne de monde le situe comme horizon des possibles, comme condition des significations et des représentations, ce qui fait que le monde n'est jamais objet d'expérience comme une totalité, mais qu'il s'appréhende toujours comme l'expérience d'un débordement. Cet horizon de monde situe toujours le sujet « au-delà de la situation de fait dans laquelle il se trouve » (Fœssel, 2012, p.254). Le monde ne doit donc pas être saisi comme un contenant, qui engloberait la totalité des objets et de nos expériences, mais comme un horizon de possibles qui excède toujours nos capacités de représentations.

Par son statut transcendantal, comme condition de toute perception et de toute représentation d'objet, et par cette expérience d'excès ou de débordement qui caractérise toute représentation qui cherche à le cerner, le monde se déroberait donc à une appréhension à partir du paradigme de la relation d'objet. Mais cette hypothèse, que Desveaux et Brunet nous paraissent en partie partager, implique que la crainte de la perte du monde ne peut être pensée à partir de nos conceptions courantes de la perte. Comme le soulignent les auteurs, « face au délitement du monde, le sujet se voit confronté aux limites du pensable » (p8). Il nous semble important d'insister davantage sur ce défaut de représentation de la perte du monde, impliqué par sa définition comme horizon.

On peut en effet supposer, dans une approche phénoménologique, que la qualification du monde comme horizon a pour conséquence que la croyance ou la conviction en l'existence du monde possède elle aussi un statut spécifique. Husserl décrit comme une croyance primitive cette certitude qui demeure le plus souvent inaperçue et implicite, par laquelle nous tenons à chaque instant cet horizon de monde comme allant de soi : « L'Être du monde dans sa totalité est ce qui va de soi, ce qui n'est jamais mis en doute, ce qui ne résulte pas d'une activité du jugement, mais qui constitue le présupposé de tout jugement » (Husserl, 1954, p.34). Cette caractérisation du monde comme ce qui est toujours déjà présupposé dans toute représentation et dans tout jugement se trouve également au cœur de ce que Merleau-Ponty

nomme le cogito tacite, comme forme la plus immédiate de notre présence au monde. Cette immersion immédiate dans ce qui fait notre monde ambiant est antérieure à toute distinction entre sujet et objet, et à toute position réflexive qui placerait face à face une conscience et un monde qu'elle tenterait d'appréhender comme une représentation. Dans cette présence immédiate au monde, ce qui est en jeu est une confiance basique et tacite qui se situe en deçà de tout jugement, et qui se situe à l'arrière-plan de toute perception : « Percevoir, c'est engager d'un seul coup tout un avenir d'expériences dans un présent qui ne le garantit jamais à la rigueur, c'est croire à un monde ». (Merleau-Ponty, 1945, p. 350). En tant que le monde ne peut jamais se réduire à devenir un objet de perception, rien ne peut garantir au niveau du jugement cette confiance dans cet horizon de monde, qui déborde toujours toute perception et toute représentation : cette croyance doit donc être comprise dans un autre registre, comme croyance implicite, qui présuppose toujours déjà le monde comme allant de soi. Comme le souligne le phénoménologue Matthew Ratcliffe, le monde comme arrière-plan de toute signification est toujours un contexte présupposé, et la conviction dans le fait que le monde existe ne peut être de même nature que la conviction qu'une chose quelconque du monde existe (Ratcliffe, 2008).

Si le monde fait l'objet de cette certitude primitive, il semble alors que sa perte ne puisse être réellement représentée, dans la mesure où cette représentation même de la perte supposerait encore, de manière tacite, l'horizon d'un monde qui la rende pensable. La perte du monde suppose l'impossibilité même de penser cette perte, et la fin du monde signe la fin de la possibilité même que cette expression de « fin du monde » puisse recevoir une signification. L'impossibilité à se représenter véritablement la menace écologique ne se réduirait pas, si l'on suit cette approche phénoménologique, au déni qu'elle est susceptible de susciter – et ce bien que l'existence d'un tel déni soit incontestable –, mais elle tiendrait, en deçà de ces réactions défensives, à une véritable impossibilité logique ou métaphysique. Comme le souligne le philosophe Jean-Pierre Dupuy en proposant de penser, à la suite de Hans Jonas (Jonas, 1979), un « catastrophisme éclairé » (Dupuy, 2002), la catastrophe écologique ne peut être représentée comme un possible, car elle soulève une inextricable contradiction métaphysique : se représenter cette catastrophe comme un possible, c'est la juxtaposer à d'autres possibles, et c'est donc échouer à la saisir comme telle, à savoir comme la destruction de toute possibilité de possibles. Comme le monde, la catastrophe ne peut se penser que comme un excès, un débordement, ce qui excède toujours, nécessairement, les représentations et les images que l'on peut s'en forger.

En insistant, davantage que Desveaux et Brunet, sur ce qu'implique de penser le monde comme horizon et comme débordement, on peut alors supposer, ce qui prolongerait, il nous semble, les hypothèses de ces auteurs, que face à cette impossibilité de se représenter la perte du monde-horizon, nous n'avons d'autre choix, en termes psychiques comme en termes métaphysiques, de faire du monde un objet, c'est-à-dire de réduire le monde à une représentation objectale, voire objectivée. L'impossibilité métaphysique formulée par Dupuy à propos de la catastrophe peut également s'appliquer à la perte du monde : se représenter la perte du monde ne peut se faire qu'en se représentant le monde comme un objet, mais en se représentant le monde comme un objet, on perd tout ce qui fait l'inédit et la singularité de ce monde, et donc aussi des angoisses que sa perte peut provoquer. Il nous semble que cette supposition permet de rendre compte de l'ambiguïté qui caractérise l'usage du terme « monde » dans de nombreux écrits consacrés à la catastrophe écologique, et où le terme monde semble désigner tantôt un horizon, tantôt un objet. Elle nous semble également inviter à discuter plus précisément les hypothèses formulées par Desveaux et Brunet autour de la nécessaire prise en compte de l'aspect sauvage du monde, de ce qui, dans le monde, nous échappe toujours nécessairement. Nous proposons, pour discuter cette question d'une ouverture à la part inconnue du monde, à laquelle invitent les auteurs, de prolonger la perspective du dialogue entre psychanalyse et phénoménologie, à partir de la distinction entre le monde et le quotidien.

2. Le recouvrement du monde par la quotidienneté

L'approche phénoménologique peut inviter à questionner une forme de paradoxe dans l'idée de monde. D'un côté, le monde comme horizon des horizons renverrait à l'infini des horizons des expériences et significations possibles : le monde ne peut alors être appréhendé que sur le mode du débordement, comme ce qui s'excède toujours lui-même dans l'expérience que nous pouvons en éprouver. De l'autre côté, ce que Husserl nomme le monde de la vie (*Lebenswelt*), le monde de l'attitude naturelle, qui est l'objet d'une croyance primitive dans son existence, renvoie au monde tel qu'il garantit par avance à nos expériences une coloration de familiarité.

Les analyses proposées par Desveaux et Brunet semblent également témoigner de ce paradoxe, dans lequel le monde peut être rapproché de l'environnement comme espace transitionnel, mais possède aussi une part sauvage, d'inconnaissable, qui nous échappe

toujours essentiellement. Desveaux et Brunet proposent ainsi la notion de « narcissique tertiaire », qui pourrait caractériser notre rapport au monde au titre d'un lien sans attachement, sans réciprocité, qui prenne en compte cette part du monde qui échappe à notre puissance et n'est pas concernée par nous. Face aux angoisses écologiques surgissant en séance, ils suggèrent d'inviter le patient à un « désapprentissage de son évidence du monde » (p.8). Là où nous préférons, en général, occulter la part d'inconnaissable et d'imprévisibilité du monde pour nous créer l'image rassurante d'un « simulacre du monde » (p.6), il s'agirait de renouer avec cette infinité du monde, par un processus de « démondanisation » (p.6).

Il nous semble qu'une meilleure compréhension de ces processus - occultation de la part d'inconnaissable du monde, d'une part, et démondanisation pour renouer avec cette part sauvage, d'autre part- pourrait également bénéficier d'un dialogue avec la philosophie, et plus précisément avec une analyse phénoménologique de la notion de quotidienneté. Desveaux et Brunet s'appuient sur Winnicott pour évoquer la constitution psychique du monde comme « trouvé-crée » (Winnicott, 1951), qui suppose une « suffisante consistance, identité, régularité et permanence » (p.9). La démondanisation supposerait de passer d'une représentation du monde comme objet à une représentation du monde comme champ. C'est cette distinction entre monde comme objet et monde comme champ qui nous paraît pouvoir être éclairée par une distinction entre monde et quotidien.

Le philosophe Bruce Bégout propose une analyse phénoménologique de la constitution du monde du quotidien (Bégout, 2005), qui peut rendre compte de cette tension, au sein de l'idée de monde, entre un débordement infini vers l'inconnu, et une sphère rassurante constituée de régularité et de familiarité. S'appuyant sur la notion husserlienne de monde de la vie, Bégout souligne que notre monde commun est celui du quotidien. C'est au travers de la constitution d'une sphère de quotidienneté que nous avons accès au monde, et que ce dernier se présente comme saisissable pour nous. Mais ce quotidien, comme registre de réalité connue et familière, est aussi ce qui voile le monde, et vient masquer ce qui du monde excède toujours cette expérience quotidienne.

Les analyses de Bégout peuvent se prêter à un dialogue avec la psychanalyse, dans la mesure où il propose de considérer cette constitution du quotidien comme le résultat d'un processus anthropologique dynamique. Bégout évoque un « travail de quotidianisation », ou encore une « force quotidianisante », qui est sans cesse à l'œuvre dans notre rapport au monde, et qui répond à la nécessité anthropologique de domestiquer le monde, de constituer, face à la contingence et à la démesure indéfinies du monde, un espace familier, un chez-soi qui rend le monde habitable, en limitant le champ des possibles. Le quotidien opère à chaque

instant un travail d'assimilation de ce qui du monde demeure inconnu et étranger, en transformant cette étrangeté en habitudes et régularités. Le quotidien agirait ainsi comme un voile protecteur, masquant notre rapport originel au monde, fait d'une ouverture à cet horizon infini, inconnu et contingent. Mais de même que le processus de refoulement ne va pas sans retour du refoulé, cette étrangeté originelle du monde menace sans cesse de resurgir sous ce voile du quotidien, fissurant son cadre rassurant, et se révélant porteuse d'angoisse.

Ce que Bégout propose de nommer le travail de quotidianisation n'est pas sans similitudes avec les processus de transitionnalité décrits par Winnicott (Winnicott, 1951). Par ces processus se forme ce qui peut se constituer pour un sujet comme un environnement habitable, qui inclut toujours l'intersubjectivité mais qui se présente comme un espace subjectivement délimité. Si l'on s'appuie sur cette dynamique du rapport du monde et du quotidien, la prise en compte de l'ouverture à l'infini et à l'inconnu du monde, dans sa dimension de débordement, s'apparenterait alors davantage à un processus de dé-quotidianisation que de dé-mondanisation. Il s'agirait de lever le voile du quotidien pour retrouver l'inquiétude inhérente à notre rapport au monde originel, fait de contingence, de présences et de possibles non domestiqués.

Pourrait-on alors penser que l'angoisse suscitée par la catastrophe écologique à venir produirait une dé-quotidianisation forcée, en venant déchirer le voile du quotidien, et en faisant à nouveau surgir l'inquiétante étrangeté du monde ? La menace de la fin du monde viendrait fissurer les illusions de familiarité tissées par le quotidien, en nous confrontant à l'irreprésentable de la fin de notre confiance primitive dans l'évidence du monde. Les analyses proposées par Dupuy sur le statut métaphysique de la catastrophe peuvent être reconsidérées au prisme de cette sphère du quotidien. Si la catastrophe ne peut être anticipée comme un possible, c'est parce qu'une catastrophe est ce qui ne peut se quotidianiser. Non seulement la catastrophe porte la menace de bouleverser radicalement toutes les évidences établies, mais elle ne peut non plus susciter ce travail de domestication et de familiarisation opérée par la force quotidianisante, et qui permettrait de l'apprivoiser. Lorsque la catastrophe devient une représentation quotidienne, son caractère inédit et alarmant de catastrophe s'en trouve dissout.

Loin de nous replonger dans notre rapport originel à un monde infini, imprévisible et étranger, ce déchirement du voile du quotidien par la catastrophe aurait plutôt tendance à susciter un accrochage défensif toujours plus marqué au registre du quotidien. Il s'agirait de forcer la catastrophe à se quotidianiser malgré tout, dans une tentative désespérée et désespérante - puisque la tâche est par principe impossible. Comme le soulignent Desveaux et

Brunet, l'objectivation du monde opérée par les idéologies scientistes et capitalistes, qui tentent de réduire le monde à un statut d'objet entièrement maîtrisable et connaissable, peuvent être entendues comme une tentative de maintenir à tout prix l'idée de monde dans nos repères scientifiques et économiques quotidiens. Les auteurs rappellent à juste titre que la notion d'anthropocène elle-même, malgré les avancées indéniables qu'elle a pu susciter dans le champ des connaissances et des prises de conscience de la menace écologique, maintient le monde dans cette sphère de la toute-puissance humaine. Comme un effort ultime pour domestiquer le monde et quotidianiser l'idée de sa perte, l'anthropocène ne pense le monde qu'en tant que champ des activités humaines.

Dans un autre registre, le courant aujourd'hui en plein essor de la collapsologie – définie par ses initiateurs comme science de l'effondrement- peut s'entendre lui aussi comme une tentative de rapporter l'effondrement du monde au registre du quotidien. La collapsologie invite à la lucidité envers la catastrophe à venir, et à faire le deuil de nos civilisations en inventant d'autres manières de vivre le quotidien. Mais tout en revendiquant une pleine conscience du caractère radical et inédit de la catastrophe écologique, la collapsologie en vient ainsi à faire de la perte du monde un défi qui pourrait être traité psychiquement en en restant au registre du quotidien. Se trouve annulée la représentation d'une perte du monde qui serait la fin de tout horizon rendant possible l'existence même d'un quotidien.

La distinction entre le monde comme tel et le quotidien peut ainsi éclairer différemment le sentiment d'impuissance qui peut découler de la crise écologique : la menace se situe au niveau du monde, mais nous ne pouvons agir qu'au niveau du quotidien. Au plan pragmatique, bien entendu, les transformations des modes de vie quotidiens sont essentielles. Mais du point de vue logique, et sans doute également psychique, il en résulterait un hiatus. C'est notre représentation du monde comme tel qui devrait être transformée par l'éventualité de sa perte comme horizon des horizons, mais aucun de nos schèmes de pensée et d'action ne peut s'affranchir des cadres symboliques et familiers sédimentés dans le cadre du quotidien.

Resterait alors, comme le proposent Desveaux et Brunet, de tenter de se maintenir hors de cette tentation de rabattre l'idée de perte du monde sur des problèmes quotidiens, en se plaçant dans un processus de démondanisation. Ce que suggèrent les auteurs nous semble résonner avec certaines propositions avancées par Baptiste Morizot, lorsqu'il décrit, notamment, les affects suscités par la menace écologique comme le malaise d'un « mal du pays sans exil » (Morizot, 2019). Infiltrant insidieusement la familiarité du quotidien, cet « exil immobile » transforme peu à peu notre milieu familier en terrain étranger. Il exigerait alors un travail de désappropriation, ou, pour reprendre les termes de Desveaux et Brunet, un

« mouvement de décentrement anthropologique » (p.12), qui serait susceptible de mener à une ré-exploration du monde. Les auteurs maintiennent néanmoins à juste titre la forme paradoxale de cet appel à apprivoiser ce qui du monde ne serait pas apprivoisable, et qui relèverait d'un impensable pour le sujet.

Plutôt que de tenter de réduire ce paradoxe, Desveaux et Brunet suggèrent que l'ouverture à cette part d'inconnaissable du monde pourrait résister au travail accessible au sujet dans le cadre d'une analyse. Cette question inviterait à tenter de mieux cerner les angoisses, les défenses et le travail psychique suscités par ce paradoxe. Desveaux et Brunet évoquent le « processus de deuil de l'objet monde », mais il nous semble que prendre la mesure, cliniquement, de ce paradoxe de la perte du monde appelle à remettre en question ce paradigme du deuil et de la relation d'objet. Une ambiguïté nous paraît ainsi caractériser la visée du travail de démondanisation auquel invitent les auteurs : s'agit-il véritablement, comme ils semblent l'entendre, de faire ainsi le deuil du monde ? ce travail ne suppose-t-il pas déjà de se décaler d'une représentation commune du deuil ?

3. Une menace sans mesure

Le monde est-il quelque chose dont on peut faire le deuil ? Pablo Servigne et Raphael Stevens (Servigne et Stevens, 2015), initiateurs en France de la collapsologie, proposent d'appliquer à l'effondrement écologique les étapes psychologiques du deuil proposées par la psychologue américaine Elisabeth Kübler-Ross : déni, colère, marchandage, dépression, acceptation. Mais faire appel à ce modèle très généraliste du deuil tend à faire de notre monde l'objet d'une perte comme une autre. Or, même si seule notre civilisation était détruite par la catastrophe écologique, laissant survivre une planète habitable pour d'autres espèces vivantes ou pour une humanité future, c'est tout de même notre monde, comme horizon des possibles et des significations, et pas simplement comme objet de notre expérience et de notre perception, qui disparaîtrait. Est-il possible d'assimiler psychiquement et d'accepter la perspective d'une telle perte ? Cela supposerait de réduire le monde à un objet interne, et le positionnement subjectif exigé par cette perte à l'atteinte d'une position dépressive. Mais ce travail d'intégration de l'ambivalence semble destiné à manquer la dimension de débordement du monde, qui excède toujours ce statut d'objet. Ce débordement du monde ne correspond-t-il pas plutôt, du point de vue de l'économie psychique, à la menace d'un débordement de jouissance ? La perspective de l'abolition de l'humanité ne peut être abordée selon les

schémas par lesquels nous avons coutume de penser la destruction et la perte. Comme le souligne Pierre-Henri Castel, il s'agirait plutôt là d'une figure du mal absolu, dans la mesure où sans horizon d'humanité future, l'idée même d'une évaluation morale de nos actes ou d'une réparation possible perd sa signification (Castel, 2018). La seule composante métapsychologique qui permettrait de prendre acte de cette démesure dans la perte de sens serait alors un déchaînement inédit de la pulsion de mort.

Ce que Hans Jonas a nommé l'heuristique de la peur, reprise par Dupuy dans sa proposition d'un catastrophisme éclairé, chercherait en quelque sorte à pallier l'impossibilité de se forger une représentation de la perte du monde, en suscitant la peur de cette perte. Si la menace écologique excède nos capacités de représentation, seul l'affect de peur peut constituer un levier de prise de conscience et d'action pour éviter la réalisation de la menace. Dupuy souligne ainsi que le paradoxe de la catastrophe écologique est qu'elle peut être l'objet d'un savoir, sans pour autant être de l'ordre du « croire » (Dupuy, 2002). Alors que la philosophie de la connaissance tient le plus souvent pour acquis que savoir quelque chose implique de le croire, la catastrophe écologique suscite ce hiatus dans lequel on sait qu'elle est inéluctable, sans pour autant croire en elle. La « belle indifférence » qui apparaît encore aujourd'hui comme une attitude largement partagée envers la menace écologique – en dehors des calculs politiques et économiques qui choisissent de l'ignorer – porterait la marque de cette dissociation entre savoir et croire. Ce « savoir sans croire » semble ne correspondre ni tout à fait au déni, ni tout à fait au refoulement. Tandis que le déni refuse la réalité d'une perception, et que le refoulement sait sans savoir, la probabilité de l'effondrement est susceptible de susciter une lucidité froide, sans que ce savoir ne puisse s'assimiler comme représentation psychique subjective. Ce savoir sans croire se rapprocherait davantage de la déliaison traumatique et du savoir lucide et désillusionné de la mélancolie.

Si cette absence de croyance rend compte de notre incapacité à initier des actions à la mesure de la menace, il s'agirait alors, dans l'heuristique de la peur prônée par Jonas ou dans le catastrophisme éclairé de Dupuy, de susciter la peur, afin que la peur vienne tenir lieu de cette croyance, et rende réel le sentiment de la menace. Mais la peur est-elle l'affect qui peut répondre à la démesure de la menace écologique ? Cette dernière, comme menace d'un anéantissement complet, dans lequel on ne peut caractériser ce qui est perdu, peut-elle ouvrir un travail psychique autre que celui d'une projection mélancolique ?

Gunther Anders, à propos de la menace d'un anéantissement de l'humanité par la destruction nucléaire, souligne que l'angoisse de cette destruction, parce qu'elle est irréprésentable, peut en venir à s'annuler elle-même (Anders, 1960). L'angoisse de

l'apocalypse se retournerait alors en ce qu'on pourrait appeler une angoisse-écran. Anders prend l'exemple du propos consistant à évoquer cette menace en affirmant « de toute façon, on crèvera tous ensemble » : la perspective de cette mort commune et totale vient, ironiquement, annuler l'idée même de la mort. La destruction de l'humanité comme telle, dans sa totalité, est trop abstraite pour se faire objet de représentation et d'angoisse, et elle en devient donc rassurante en masquant, du même coup, la représentation de ma propre mort. Anders avance ainsi que le caractère inédit de la menace de la destruction nucléaire ne réside pas dans une qualité d'angoisse spécifique, mais bien plutôt dans le défaut d'angoisse qu'elle suscite, car la démesure de la menace finit par annuler la menace elle-même. Si nous mourons tous ensemble, le tragique de la mort comme mort d'un sujet se vide de sa consistance. Il y aurait comme un effet de massification de la pulsion de mort dans cette représentation d'une mort globale et commune, faisant écran à une peur qui serait susceptible d'être le levier d'une capacité de représentation, d'élaboration et de liaison.

La prolifération des discours apocalyptiques et catastrophistes pourrait donc également être entendue comme une émanation mélancoliforme de cette angoisse-écran, dans laquelle la perte ne pourrait être évoquée que par un anéantissement total signant la culpabilité irréparable de l'humanité. Comme le soulignent Desveaux et Brunet, face à cette menace, le travail psychique exigé par la perspective de perte du monde exigerait plutôt une relance de l'activité de représentation et de fantasmatisation. Si le processus analytique peut apparaître comme un travail de familiarisation avec ce qui en soi œuvre à demeurer inconscient et étranger, l'analyse serait confrontée là à un autre type d'étrangèreté, ou à un autre type de résistance au travail de figuration et de représentation. Il nous semble alors que les hypothèses de Desveaux et Brunet, qui lient la question de la perte du monde avec un travail psychique d'exploration de sa part d'inconnu, mériteraient d'être prolongées en questionnant le statut métapsychologique spécifique de cette perte impossible, et des défenses qu'elle est susceptible d'engendrer.

L'article dont nous avons ici proposé un commentaire nous semble ouvrir des pistes pour questionner un abord psychanalytique de l'angoisse écologique, qui apparaît aujourd'hui à construire. Il s'agirait d'éviter l'écueil, d'une part, d'un modèle psychologisant de la perte du monde, qui en occulterait l'aspect dynamique, inconscient et ambivalent, et, d'autre part, d'une approche psychanalytique abordant la destruction du monde uniquement à partir des fantasmes et angoisses archaïques. Une approche pluridisciplinaire apparaît comme une

nécessité pour tenter de cerner l'exigence de travail théorique et clinique que la menace écologique adresse à la métapsychologie et à l'écoute psychanalytiques. Malgré la méfiance d'allure kantienne exprimée par Freud au regard de la spéculation philosophique, c'est bien un questionnement d'ordre métaphysique qui semble appelé par le problème de la perte du monde. Un croisement entre philosophie et psychanalyse pourrait alors s'avérer fructueux à deux niveaux. D'une part, celui d'une phénoménologie qui interroge les bouleversements de la quotidienneté et des certitudes primitives dans la menace d'un effondrement de notre horizon de monde, et qui peut être tout particulièrement confronté avec la question du rôle de l'environnement et de la transitionnalité dans la construction psychique ; et, d'autre part, celui d'une confrontation de la métaphysique et de la métapsychologie autour de la représentation du monde ou de l'humanité comme tels, en ce qu'ils peuvent constituer une limite, mais aussi une gageure, pour la conceptualisation et l'écoute clinique de l'économie psychique subjective.

Références

- Anders, G. (1960/2007). *Le temps de la fin*. Paris : L'Herne.
- Bégout, B. (2005). *La découverte du quotidien*. Paris : Allia.
- Castel, P.H. (2018). *Le mal qui vient. Essai hâtif sur la fin des temps*. Paris : Les éditions du Cerf.
- Dupuy, J.P. (2002). *Pour un catastrophisme éclairé : quand l'impossible est certain*. Paris : Seuil.
- Fœssel, M. (2012). *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*. Paris : Seuil.
- Husserl, E. (1929/1992). *Méditations cartésiennes : introduction à la phénoménologie*. Paris : Vrin.
- Husserl, E. (1954/1970). *Expérience et jugement*. Paris : PUF.
- Jonas, H. (1979/2013). *Le principe responsabilité*. Paris : Flammarion.
- Kant, E. (1781/2006). *Critique de la raison pure*. Paris : Flammarion.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.
- Morizot, B. (2019). Ce mal du pays sans exil. Les affects du mauvais temps qui vient. *Critique* n°860-861, p.166-181.

Ratcliffe, M. (2008). *Feelings of being: phenomenology, psychiatry and the sense of reality*. Oxford: Oxford University Press.

Servigne, P. et Stevens, R. (2015). *Comment tout peut s'effondrer. Petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*. Paris : Seuil.

Winnicott, D. (1951/1969). Objets transitionnels et phénomènes transitionnels. Une étude de la première possession non-moi. *De la pédiatrie à la psychanalyse*, p.169-186. Paris : Payot.

L'auteure déclare ne pas avoir de liens d'intérêt.