



HAL
open science

Sommes-nous “ insensibles ” au ravage en cours? De “ l’écologie sensible ” à la lutte contre les dispositifs de désensibilisation

Léna Silberzahn

► **To cite this version:**

Léna Silberzahn. Sommes-nous “ insensibles ” au ravage en cours? De “ l’écologie sensible ” à la lutte contre les dispositifs de désensibilisation. Symposium, 2022, 26 (1), pp.77-105. 10.5840/symposium2022261/25 . hal-03942594v1

HAL Id: hal-03942594

<https://hal.science/hal-03942594v1>

Submitted on 23 Jan 2023 (v1), last revised 10 Jul 2023 (v2)

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.

Sommes-nous « insensibles » au ravage en cours?

De « l'écologie sensible » à la lutte contre les dispositifs de désensibilisation

Léna Silberzahn (Centre de recherches politiques de Sciences Po, Laboratoire Théories du politique de l'Université Paris 8)

RÉSUMÉ

Un nombre croissant de travaux aborde les dévastations environnementales sous l'angle d'une « crise de la sensibilité » : notre incapacité à prendre soin des vivants autour de nous relèverait d'un défaut perceptif et affectif. L'article explore plusieurs versions du récit de l'insensibilité moderne à travers une lecture critique de Günther Anders et de Jane Bennett. Il propose de spécifier et de politiser le diagnostic de « crise de la sensibilité » grâce à la notion de *dispositif de désensibilisation*.

ABSTRACT (ENGLISH)

A growing body of work approaches the current environmental devastation from the perspective of a “crisis of sensitivity”: our inability to care for the living around us is said to be a failure of perception and feeling. The article explores several versions of the narrative of modern insensitivity through a critical study of Günther Anders and Jane Bennett. I specify and politicize the diagnosis of a “crisis of sensitivity” through the notion of *desensitization apparatus*.

OU SITUER LES OBSTACLES?

« Une de choses qu'il nous manque dans les politiques climatiques, c'est la sensibilité », affirmait Bruno Latour en conférence à Harvard¹. De manière similaire, le philosophe Baptiste Morizot prend régulièrement la parole pour expliquer que la crise écologique est une « crise de la sensibilité », c'est-à-dire « un appauvrissement de ce que nous pouvons sentir, percevoir, comprendre, et tisser comme relations à l'égard du vivant² ». Loin d'être isolées, ces positions s'inscrivent dans une tendance croissante à aborder les dévastations environnementales sous l'angle de la crise de l'attention, ou de la sensibilité³ : notre manque de sensibilité à l'égard des autres vivants serait une des causes principales de notre incapacité à en prendre soin. Le champ foisonnant des humanités environnementales, notamment, est animé par la conviction que la création de nouvelles formes de sensibilité est une priorité politique. Habiter en oiseau⁴, penser comme un iceberg⁵, ou comme une forêt⁶ - si ces récits sont aujourd'hui si importants, c'est qu'ils « ouvrent à tout autre chose, à d'autres histoires et à d'autres affects », explique Vinciane Despret : « un autre "faire-sentir" va être mis à l'œuvre⁷. »

Dans cette perspective, le monde soutenable que les écologistes appellent de leurs souhaits ne serait pas seulement tributaire de lois, de principes éthiques et de contraintes politico-économiques plus justes : il dépendrait également d'une augmentation ou d'un élargissement de notre sensibilité et de nos affects. L'appel à plus de « sensibilité » renvoie dans ce cadre à la fois aux *sens* et *sensations* (ce qui est de l'ordre du sensoriel), à l'augmentation de la capacité d'enregistrer des phénomènes (« un odorat sensible »), à une certaine prédisposition à se laisser affecter et troubler (« une âme sensible »), et à prendre en compte de nouvelles choses et à leur donner de l'importance (« être sensible à, un sujet sensible »).

De telles hypothèses sont séduisantes au premier abord, car elles semblent tracer de nouveaux sentiers à une époque où beaucoup de leviers et concepts politiques traditionnels ont échoué à promouvoir les changements de trajectoire qui semblent nécessaires. Ainsi, elles rencontrent un succès croissant, y compris auprès du grand public ou de grandes institutions du monde de la culture⁸. La popularité de ces réflexions commande néanmoins de porter une attention particulière à leurs implications politiques : où mènent ces analyses, et à quel genre d'écologie politique contribuent-elles? Effectivement, s'il semble important de prendre en compte les obstacles et vecteurs micropolitiques du changement, la difficulté de ces récits à développer des chaînes de causalité cohérentes (pourquoi sommes-nous « insensibles » et comment exactement pourrions-nous être sensibles à nouveau?), à repérer des schémas de responsabilité (À cause de

Je tiens à remercier Lucile Richard, Lila Braunschweig, Camille Collin et Marc Décitre, ainsi que les relecteur·ices anonymes et les éditrices de *Symposium* pour leurs retours sur des versions précédentes de ce papier. Merci également aux membres du collectif et de la revue *Terrestres.org* pour les discussions collectives – elles nourrissent toutes mes réflexions en écologie politique.

¹ Radcliffe Institute, « Bruno Latour: On Not Joining the Dots », Harvard University, 2016, disponible sur [<https://www.youtube.com/watch?v=wTvbK10ABPI>].

² Baptiste Morizot, *Manières d'être vivant : Enquêtes sur la vie à travers nous*, Arles, Actes Sud, 2020, p. 17.

³ Diverses figures intellectuelles estiment ainsi que l'écologie politique ne pourra se passer « d'égards ajustés » (Baptiste Morizot, « Ce mal du pays sans exil. Les affects du mauvais temps qui vient », *Critique*, n° 860-8611, 2019, p. 166-81.), d'une « écologie des sens » (David Abram, *Comment la terre s'est tue*, trad. par D. Demorcy et I. Stengers, Paris, La Découverte, 2021.), ou encore d'une « écologie du sensible » (Jacques Tassin, *Pour une écologie du sensible*, Paris, Odile Jacob, 2020.).

⁴ Vinciane Despret, *Habiter en oiseau*, Arles, Actes Sud, 2019.

⁵ Olivier Remaud, *Penser comme un iceberg*, Arles, Actes Sud, 2020.

⁶ Eduardo Kohn, *How Forests Think – Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley, University of California Press, 2013.

⁷ Préface de Thom van Dooren, *En plein vol : Vivre et mourir au seuil de l'extinction*, Marseille, Wildproject, 2021, p. 16.

⁸ A titre d'exemple, 711 articles francophones mentionnent les chercheur·es B. Morizot et 541 V. Despret sur la période 2015-2022 (recherche Europresse). Voir également la série d'articles du Monde dédiée aux « Naturalistes, écrivains, historiens, philosophes... Ces penseurs qui inventent de nouvelles façons d'habiter la Terre », *Le Monde*, 2021, disponible sur [lemonde.fr], consulté le 4 décembre 2021, et l'article paru dans les Echos sur « L'incroyable succès des nouveaux naturalistes », *Les Echos*, 2021, disponible sur [lesechos.fr], consulté le 5 décembre 2021.

qui? À travers qui?), et à identifier des marges de manœuvre autres qu'artistiques, fait planer sur elles l'ombre de la dépolitisation esthétisante. Les forces traditionnelles de gauche ont d'ailleurs souvent accueilli avec dédain ces élucubrations sur le sensible, y voyant une diversion empêchant de s'attaquer aux causes matérielles et économiques de la destruction en cours⁹.

Dans ce qui suit, je voudrais explorer la question de la sensibilité comme nœud problématique de la crise écologique. À quelles conditions le diagnostic de la « crise de la sensibilité » pourrait-il contribuer à une écologie politique critique et émancipatrice? Je distingue d'abord deux grands récits de l'appauvrissement des sens dans les traditions de pensée de l'écologie politique : d'une part une tradition catastrophiste, qui déplore un « aveuglement » face à l'apocalypse, et d'autre part, une tradition enchanteresse, qui déplore notre insensibilité face aux êtres et choses autour de nous (I). J'expose ensuite les limites de ce qu'on pourrait appeler ces « récits du manque », sans pour autant invalider l'analyse du rôle des sensibilités dans le maintien et la reproduction d'un ordre politique donné : si la réhabilitation du sensible comme locus du politique semble pertinente, je montre que le diagnostic doit être spécifié afin d'être plus offensif. Je propose l'analyse des *dispositifs de désensibilisation* comme moyen de politiser le diagnostic sur la « crise de la sensibilité » (II).

I. À LA RECHERCHE DE LA SENSIBILITÉ PERDUE?

Alors que l'hypothèse d'un « *déficit d'information* », selon laquelle l'inaction climatique serait entretenue par un manque de connaissances des citoyen·nes, est battue en brèche¹⁰, ce type d'argument revient aujourd'hui en puissance, sous la forme d'un récit du « *déficit d'affect* ». Sous ses allures nouvelles, la lecture du désastre écologique comme crise des affects et de percepts est en fait ancienne. On peut notamment se remémorer le geste de l'un des premiers penseurs de la crise écologique, Günther Anders, consistant à renouer avec les émotions et l'imagination, et notamment la peur, pour vaincre ce qu'il appelait un « aveuglement » face à l'apocalypse nucléaire.

La peur pour mieux voir : puissances heuristiques de l'inquiétude chez les précurseurs de l'écologie politique

Selon Günther Anders, qui développe ces thèses dès 1956, le constat de l'obsolescence de notre savoir prédictif — celui-ci est à la fois structurellement sous-développé par rapport à nos produits, et incapable de susciter des réactions chez les êtres humains — doit nous inciter à accorder plus de valeur à l'imagination et aux émotions. Comme Anders l'explique, les pires dangers sont invisibles (j'ajouterais : invisibilisés); et échappent en tant que tels à notre savoir, à notre entendement et à notre considération morale. Dans une ère d'avancées techniques effrénées, Anders appelle supraliminaires (*überschwellig*) « les événements et les actions qui sont trop grands pour être conçus par l'homme¹¹ ». Que ce soit pour le nucléaire ou d'autres industries polluantes, les impacts des technologies modernes peuvent surgir des dizaines voire des centaines d'années plus tard, à plusieurs centaines de kilomètres des lieux où les produits finaux sont consommés. Notre problème, pour Anders, réside dans le fait que l'imagination, et l'émotion, qui rendent possible un

⁹ Le dernier exemple en date vient de Frédéric Lordon, « Pleurnicher le Vivant », *Les blogs du « diplo »*, 2021, disponible sur [blog.mondediplo.net], consulté le 4 décembre 2021.

¹⁰ Loin de faire réagir, l'augmentation du volume d'informations scientifiques concernant le dérèglement climatique semble au contraire susciter de l'indifférence et du déni. Par ailleurs, aux États-Unis, des études montrent que chez les Républicains, le niveau d'éducation est inversement corrélé à l'expression d'un souci pour le réchauffement climatique. (Lawrence C. Hamilton, « Education, Politics and Opinions about Climate Change Evidence for Interaction Effects », *Climatic Change*, vol. 104, n° 2, 2011, p. 231-42; Stephan Lewandowsky et Klaus Oberauer, « Motivated Rejection of Science », *Current Directions in Psychological Science*, vol. 25, n° 4, 2016, p. 217-22; Molly J. Simis, Haley Madden, Michael A. Cacciatore et Sara K. Yeo, « The Lure of Rationality: Why does the Deficit Model Persist in Science Communication? », *Public Understanding of Science*, vol. 25, n° 4, 2016, p. 400-14; Brianne Suldoovsky, « The Information Deficit Model and Climate Change Communication », *Oxford Research Encyclopedia of Climate Science*, 2017; Bruce Tranter, « Does Public Knowledge of Climate Change Really Matter in Australia? », *Environmental Communication*, vol. 14, n° 4, 2020, p. 537-54.

¹¹ Günther Anders, *Et si je suis désespéré, que voulez-vous que j'y fasse? Entretien avec Mathias Greffrath*, trad. par C. David, Paris, Editions Allia, 2016, p. 71.

agir éthique, *font aujourd'hui défaut*. Si « le volume de ce que nous pouvons produire est extensible ad libitum », « l'imagination l'est incomparablement moins et le sentiment, lui, des plus rigides¹² » déplore-t-il. Notre problème éthique trouve ainsi sa source dans le décalage entre notre production (herstellen), et notre capacité de représentation affective (vorstellen) des conséquences de notre agir. « Nous pouvons assassiner des milliers de personnes, nous représenter peut-être une dizaine de morts; mais tout au plus, pleurer ou nous repentir d'en avoir tué un seul » (OH, 298). Notre « aveuglement » face à l'apocalypse » trouverait donc sa source dans un *défait de perception et d'affection*.

Ainsi, pour « être capable de voir ce qu'ils voient¹³ », les êtres humains doivent faire appel à leur imagination et à leurs sentiments. Anders investit ainsi tout son espoir dans la « *capacité de compréhension de notre sensibilité* » (OH, 348). Oxyorique d'apparence, cette formule vise à souligner que notre « sensibilité » nous donne parfois accès à des vérités hors de portée de nos facultés cognitives. La peur, notamment, selon lui, est un sentiment particulièrement puissant sur le plan heuristique et éthique. Face au déploiement effréné de nos capacités techniques, l'urgence serait de se « rendre capable de ressentir » (*ibid.*, 305). Si les émotions, selon l'expression d'Anders, sont « rigides », elles ne sont pas pour autant gravées dans le marbre. Anders est même convaincu du contraire : il existe, à côté d'une *histoire des événements* et une *histoire des idées*, aussi une *histoire des sentiments*. Dans ses journaux, intitulés « aimer hier – notes pour une histoire du sentiment », il écrit :

Nous sommes si peu armés face à l'énormité du monde que nous avons nous-mêmes « fabriqué », et surtout devant notre pouvoir de le détruire, que, pour survivre, nous devons impérativement soumettre nos sentiments (et donc leur « histoire ») à des transformations forcées¹⁴.

Anders soutient donc la thèse que les émotions sont à même de changer, et de manière plus cruciale, qu'il est possible de « venir en aide à la sensibilité » (OH, 346) afin de *provoquer délibérément leur changement*. Cette thèse andersienne de ce qu'il appelle la « plasticité du sentiment », sous-tend donc en vérité toute sa philosophie et constitue le seul espoir pour lui de combler le gouffre béant du décalage prométhéen entre production et imagination.

Anders invite à « donner une plus grande extension aux opérations habituelles de l'imagination et de nos sentiments » par des « *techniques de transformation de soi* » pour accéder à des « états, des régions, ou des objets dont on resterait autrement exclu ». Ces « exercices d'élongation morale [...] pour transcender la mesure humaine prétendument immuable de l'imagination et des sentiments » permettraient « d'étendre délibérément la capacité de notre imagination et de nos sentiments » (*ibid.*, 305-307).

Notre vie quotidienne serait d'ores et déjà ponctuée de telles techniques, « même si on ne les identifie pas toujours comme telles et si on ne les désigne jamais ainsi » (*ibid.*, 348). Pour Anders, qui avait tenté d'être habilité à l'Université de Francfort avec étude sur la phénoménologie de l'écoute¹⁵, la musique représente par exemple un exercice d'élargissement délibéré du sentiment : certains morceaux auraient ainsi l'effet d'un « instrument que nous avons fabriqué pour élargir la capacité de notre âme » (OH, 349). A une époque où nos produits dépassent notre capacité de représentation, les artistes pourraient selon lui être appelés à jouer un rôle crucial. Malheureusement, Anders estime que ces expériences « se dérobent à la description » (*ibid.*, 307), et n'élabore pas les modalités concrètes de ces « *exercices qu'il est devenu nécessaire de faire aujourd'hui* » (*ibid.*, 303).

On retrouve une réhabilitation du sensible à des fins éthiques et écologiques similaire chez Hans Jonas vingt ans plus tard, lorsqu'il défend son (in)fameuse « heuristique de la peur ». Dans une note de bas de page du

¹² Günther Anders, *L'obsolescence de l'homme : Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, trad. par C. David, Paris, Editions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2002, p. 301. Par la suite, l'abréviation « OH » sera utilisée dans le texte.

¹³ Günther Anders, *Hiroshima est partout*, trad. par D. Trierweiler, A. Morabia, G. Veyret, F. Cazenave, Paris, Le Seuil, 2008, p. 82.

¹⁴ Günther Anders, *Aimer hier : Notes pour une histoire du sentiment*, trad. par I. Kalinowski Lyon, Fage, 2012, p. 12.

¹⁵ Son travail d'habilitation « Philosophische Untersuchungen über musikalische Situationen » (Analyses philosophiques au sujet de situations musicales), avait été refusé par Adorno, qui était alors rapporteur. Ce travail, longtemps resté inédit, peut être consulté depuis 2017 dans : Günther Anders, *Musikphilosophische Schriften: Texte und Dokumente*, Munich, C.H. Beck, 2017.

Principe Responsabilité, il explicite clairement le rôle clé de l'émotion dans la possibilité d'un agir responsable et éthique :

Pour vouloir quelque chose, elle [la volonté] (ou le jugement auquel elle accepte d'obéir) a précisément besoin du sentiment qui inonde ce quelque chose de la lumière de ce qui vaut d'être choisi¹⁶.

En tant que « faculté de juger *instruite par le sentiment*, la raison évalue les fins possibles selon leur dignité et les prescrit à la volonté » (PR, 171), ajoute-t-il. Dans une interview avec *Der Spiegel*, il avance : « Il est beaucoup plus probable que la peur obtienne ce que la raison n'a pas obtenu et qu'elle parvienne à ce à quoi la raison n'est pas parvenue¹⁷. » C'est « la lucidité de l'imagination » (PR, 422) qui peut nous guider. La « donation factuelle du sentir, probablement un potentiel humain universel, est donc le datum cardinal de la morale » conclut-il (*ibid.*, 170). Il prône ainsi un « apprêtement personnel » pour augmenter notre « disponibilité à [nous] laisser affecter » (*ibid.*, 69) pour pallier cette insuffisance. Malgré une série de différents¹⁸, les deux philosophes offrent ainsi une réhabilitation philosophique des émotions, et plus précisément de la peur¹⁹, que ce soit sous la forme de « l'heuristique de la peur » chez Jonas ou du « devoir d'angoisse » chez Anders.

Un demi-siècle plus tard, et 50 années d'échec du catastrophisme, éclairé ou non, à mobiliser les masses, rares sont encore les philosophes qui misent sur la peur ou l'inquiétude pour contrer l'insensibilité. Critiquant la « rhétorique catastrophiste déjà en cours, inhibitrice, insoutenable affectivement, induisant déni et résignation²⁰ », beaucoup de penseurs et de penseuses de l'écologie appellent de leurs vœux une écologie de l'enchantement, qui, tout en s'opposant diamétralement aux propositions des catastrophistes, mobilise, de fait, *le même discours du manque d'affects*.

<< Réenchanter le monde >> : l'émerveillement pour nourrir l'écologie du XXI^e?

Baptiste Morizot lançait récemment au Journal Le Monde : « il faut politiser l'émerveillement²¹. » En réenchantant le monde, c'est-à-dire en découvrant la diversité, l'ingéniosité et la multiplicité des êtres autour de nous, et en prenant conscience de notre dépendance irréductible à eux, nous serions pris d'une envie de les défendre²². Loin d'être une exception, ce genre de propos s'inscrit dans tout une série de prises de position publiques et académiques estimant que l'écologie politique ne pourra se passer d'un « matérialisme enchanté » (Jane Bennett), d'un « anthropocène charmant²³ », de « politiques environnementales du désir²⁴ ».

¹⁶ Hans Jonas, *Le principe responsabilité : Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. par J. Greisch, Paris, Flammarion, 2013, p. 172. Par la suite, l'abréviation « PR » sera utilisée dans le texte.

¹⁷ Hans Jonas, *Une éthique pour la nature*, trad. par S. Courtine-Denamy, Paris, Arthaud, 2017, p. 39.

¹⁸ Pour des études comparées, voir : Christophe David et Dirk Röpeke, « Günther Anders, Hans Jonas et les antinomies de l'écologie politique », *Ecologie & politique*, n° 29, 2004, p. 193-213; Edouard Jolly, « Eschatologie et temps de la fin. Le problème de l'histoire "entre" Jonas et Anders », *Alter. Revue de phénoménologie*, n° 22, 2014, p. 101-21.

¹⁹ Précisons tout de même qu'Anders utilise le plus souvent le mot « *Angst* » (traduit par *angoisse* par le traducteur Christophe David, mais qui, dans le langage courant allemand, est utilisé comme le mot *peur*) tandis que Jonas privilégie le mot « *Furcht* » (traduit par *peur* par Jean Greisch, mais qui est habituellement traduit par *crainte*).

²⁰ Baptiste Morizot, « Ce mal du pays sans exil. Les affects du mauvais temps qui vient », *Critique*, vol. 860-61, n° 1, 2019, p. 167.

²¹ Baptiste Morizot : « Il faut politiser l'émerveillement », *Le Monde*, 2020, disponible sur [lemonde.fr], consulté le 4 décembre 2021.

²² Morizot, « Ce mal du pays sans exil », 166-81.

²³ Holly Jean Buck, « *On the Possibilities of a Charming Anthropocene* », *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 105, n° 2, 2015, p. 369-77.

²⁴ Lida Maxwell, « *Queer/Love/Bird Extinction: Rachel Carson's Silent Spring as a Work of Love* », *Political Theory*, vol. 45, n° 5, 2017, p. 682-704.

Dans ce contexte, la notion de *réenchantement* connaît aujourd'hui un succès tout particulier, que ce soit dans des entretiens dans la presse²⁵, des publications académiques²⁶, ou des colloques²⁷ : réenchanter le monde, réenchanter notre rapport au vivant, réenchanter l'écologie; face à un futur qui s'assombrit, le réenchantement semble à même de nourrir une résistance à la destruction en cours. Toutes ces prises de propositions ont pour point commun, d'une part, de faire entrer d'autres entités dans le champ de ce qui mérite notre attention, et deuxièmement, d'investir ces nouvelles entités d'affects positifs : la nature, et a fortiori sa protection, doivent devenir *désirables*. Devant ce qui est perçu comme l'échec des salves de chiffres et de rapports scientifiques et de la rhétorique catastrophiste (une écologie que l'on pourrait qualifier de *rationnelle et négative*), un nombre croissant d'auteur·ices explorent la voie d'une écologie *sensible et enchanteresse*.

Diverses voix issues de l'écologie politique s'attellent ainsi à remettre en question le grand récit de la modernité désenchantée²⁸. Si la plupart sont d'accord pour dire que le sujet occidental moyen est « désenchanté », ils estiment que le monde lui-même ne l'a jamais été, et reste susceptible d'émerveillement et d'enchantement. Le travail de Jane Bennett, tant par l'écho qu'il a reçu que par son ampleur, semble particulièrement essentiel pour mieux cerner ce que pourrait être une « écologie de l'enchantement ». Largement méconnu du monde académique français et non traduit, le travail de cette professeure de théorie politique à l'Université Johns Hopkins a joué un rôle tout à fait essentiel dans la création des *new materialisms*, un courant de pensée anglophone uni autour de la volonté de repenser le rôle de la matière — corps humains, non humains, et objets — en politique. Dans ses livres *The Enchantment of Modern Life* et *Vibrant Matter*, elle livre un plaidoyer ardent pour l'émerveillement et l'enchantement devant la vitalité du monde. Son travail représente ainsi une des rares formulations systématisées d'un ensemble de déclarations qui saturent le champ médiatique et académique depuis quelque temps.

Dans le viseur de Bennett, un double désenchantement : d'une part, celui du monde, décrit par nombreux critiques de la modernité après Weber. En effet, elle décèle dans leurs écrits un récit général de désenchantement (« disenchantment tale ») qui oppose caricaturalement notre monde moderne, caractérisé par la rationalité instrumentale, le calcul, l'atomisation des individus, et l'inertie de la matière à un cosmos ancien, magique ou holistique, qui suscite à la fois des sentiments de supériorité et de nostalgie.

²⁵ Voir par exemple Sarah Herz et Condé Nast Digital France, « G.I.V.E. : L'écologie comme réenchantement du monde », *Vanity Fair*, 2020; Julien Renon, « Le Centre d'études biologiques de Chizé veut "réenchanter la biodiversité" », *Courrier de l'Ouest*, 2021.

²⁶ Voir par exemple Lauren Greyson, *Vital Reenchantments: Biophilia, Gaia, Cosmos, and the Affectively Ecological*, Santa Barbara, Punctum Books, 2019; Philippe Roch, *Dialogue avec Jean-Jacques Rousseau sur la nature: jalons pour réenchanter le monde*, Geneva, Labor et Fides, 2012; Sylvain Rode, Hélène Schmutz et Bénédicte Meillon, « Réenchanter le sauvage urbain par l'aménagement et la mise en récits de la nature en ville », *Textes et contextes*, n° 16-2, 2021; Mohammed Taleb, « Le réenchantement de notre rapport au monde : une valeur centrale de l'éthique subversive de l'éducation relative à l'environnement », *Éducation relative à l'environnement. Regards — Recherches — Réflexions*, vol. 8, 2009.

²⁷ Voir par exemple CCIC Cerisy, « L'enchantement qui revient », 2020; Rosine O'Kelly, « Réenchanter les paysages dévastés. The Land of Hope de Sono Sion et Homeland de Nao Kubota », colloque international « Arts (cinéma) et écocritique. Formes de la catastrophe, d'Asie et d'ailleurs. », Institut d'Asie Orientale (ENS Lyon), Institut Acte (Université Paris 1), Lyon, Université de Lyon, 2021.

²⁸ L'idée d'une modernité désenchantée est largement répandue depuis la phrase, célèbre, de Max Weber prononcée à une conférence de 1917, selon laquelle « l'intellectualisation et la rationalisation croissantes [...] signifient bien plutôt que nous savons ou que nous croyons qu'à chaque instant nous pourrions, pourvu seulement que nous le voulions, nous prouver qu'il n'existe en principe aucune puissance mystérieuse et imprévisible qui interfère dans le cours de la vie; bref que nous pouvons maîtriser toute chose par la prévision. Mais cela revient à désenchanter le monde » (Max Weber, *Le savant et le politique*, trad. par Julien Freund, Paris, Union Générale d'Éditions, 1963, p. 70). Il résume alors une position de longue date, initiée par les premiers romantiques à la fin du dix-huitième siècle et élaborée par le pessimisme culturel au cours des dix-neuvième et vingtième siècles, critiquant l'insistance des Lumières sur la raison et la science, aux dépens d'autres manières d'appréhender le monde. Il entendait par *Entzauberung* (souvent traduite par *désenchantement*, mais qui veut dire, littéralement, *démagification*) la perte des significations globales, des liens animistes, des explications magiques et spirituelles qui avaient caractérisé le monde traditionnel, dans un contexte général de rationalisation, de sécularisation et de bureaucratisation. Le désenchantement désigne à la fois un diagnostic sociétal et un état subjectif.

L'autre désenchantement mis en cause par Bennett est celui entrepris par les travaux critiques eux-mêmes, lorsqu'ils conçoivent leur travail comme « entreprise de démystification²⁹ ». Bennett y voit une surestimation naïve de la puissance de la critique en tant que telle, « une foi héritée des lumières dans l'efficacité de la démystification, en l'idée qu'une compréhension claire de l'injustice porte en elle son propre élan pour réparer le mal et promulguer le bien³⁰ ».

D'après elle, la théorie politique doit dépasser ce double désenchantement (en tant que méthodologie critique et en tant que diagnostic de la modernité), qui n'est ni véridique ni mobilisateur : d'une part, le monde n'a jamais cessé d'être enchanté (il l'est juste d'une autre manière, j'y reviendrai), et deuxièmement, ces récits sapent notre puissance d'agir : « l'acceptation du grand récit du désenchantement, combinée à un sens aigu de l'injustice venant de la gauche, produit trop souvent un cynisme épuisant » (EML, 13). Bennett est donc convaincue qu'une « politique éthique nécessite plus que de la démystification rationnelle » (*ibid.*, 129).

Pour répondre à la question de savoir ce que requiert donc une politique éthique, et comment combler l'écart entre les principes et l'action, elle fait entrer en jeu les affects. En effet, pour Bennett, l'éthique repose d'une part sur un « code moral », qui a le rôle de synthétiser des idéaux et principes métaphysiques en règles claires, et d'autre part, et surtout, sur une « sensibilité incarnée » (*ibid.*, 131), qui organise les affects et génère l'élan nécessaire à la mise en œuvre du code :

Que le code éthique soit conçu comme un commandement divin ou comme une règle pragmatique, s'il doit être transformé en actes, les affects doivent être engagés, orchestrés et liés libidinalement à lui — un code seul ne pouvant pas entraîner sa propre mise en œuvre. (*Ibid.*)

C'est dans ce cadre qu'elle défend une éthique de l'émerveillement :

L'enchantement implique un état d'émerveillement, et l'une des caractéristiques de cet état est la suspension temporaire du temps chronologique et du mouvement corporel. Être enchanté, c'est donc participer à une rencontre qui immobilise momentanément; c'est être transpercé, envoûté [...] Les pensées [...] s'interrompent, tandis que les sens continuent de fonctionner à plein régime. Vous remarquez de nouvelles couleurs, discernez des détails auparavant ignorés, entendez des sons extraordinaires, tandis que les paysages des sens familiers s'aiguisent et s'intensifient. [...] L'effet général de l'enchantement est un sentiment de plénitude, d'abondance ou de vivacité, le sentiment que les nerfs, la circulation ou le pouvoir de concentration ont été réaccordés et rechargés. (*Ibid.*, 5)

Si l'affect d'émerveillement est si intéressant pour une éthique écologique, d'après Bennett, c'est qu'il entraîne une sensation d'interconnexion, et l'impression de recevoir des « dons » de notre environnement culturel et naturel (*ibid.*, 56), entraînant une volonté d'offrir en retour. L'argument est similaire chez Baptiste Morizot, pour qui l'émerveillement, défini comme « l'attention intensifiée pour quelque chose de neuf qui se colore d'importance³¹ », « tisse le sentir et le penser, et comme passion, elle tisse aussi des affiliations envers ce qu'elle explore, ce qui en fait spontanément une passion politique, un mouvement d'engagement pour lui et contre ce qui le détruit³² », permettant d'« accéder à une forme de soi élargi³³ ».

Or, le problème est que les récits de modernité désenchantée, d'après Bennett, nous coupent de notre capacité à nous émerveiller. Comme elle l'explique, « la représentation de la nature et de la culture comme des ordres qui ne sont plus capables d'inspirer un attachement profond induit un moi en tant que créature de pertes, et décourage le discernement de la merveilleuse vitalité » (EML, 4). D'où l'urgence absolue de ce qu'elle va appeler le « matérialisme enchanté » : une théorie du politique qui prend les non humains et les

²⁹ On peut faire le parallèle avec le concept d'herméneutique de la suspicion (Ricoeur), qui désigne une posture sceptique et distante vis-à-vis de son objet d'analyse, et la prétention à exposer les significations « cachées » de cet objet aux destinataires de l'analyse.

³⁰ Traduction libre de l'anglais, Jane Bennett, *The Enchantment of Modern Life: Attachments, Crossings, and Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p. 129. Par la suite, l'abréviation « EML » sera utilisée dans le texte.

³¹ Baptiste Morizot, *Manières d'être vivant : Enquêtes sur la vie à travers nous*, Arles, Actes Sud, 2020, p. 43.

³² Morizot, « Ce mal du pays sans exil », 176.

³³ Morizot, *Manières d'être vivant*, 27.

objets au sérieux, sans les réduire à de la matière inerte comme cela a pu être le cas au sein de diverses tendances du matérialisme historique. Effectivement, d'après elle, « la générosité humaine peut être renforcée par l'image d'un monde matériel vibrant, excentrique et débordant [...] [qui, par] des descriptions parfois chimériques, aspire à accroître nos attachements réels au monde » (*ibid.*, 162).

Loin d'être de l'ordre du phénomène purement somatique et spontané, l'émerveillement et l'enchantement peuvent donc être délibérément suscités, et notamment par nos manières de décrire le monde : « L'enchantement est quelque chose que nous rencontrons, qui nous frappe, mais c'est aussi une composante qui peut être encouragée par des stratégies délibérées » (*ibid.*, 4). À l'ère des destructions environnementales effrénées, Bennett appelle les théoricien·nes et les philosophes à faire l'effort d'enchanter le monde plutôt que de s'engager dans une compétition à qui saura faire la démystification la plus acerbe. Elle montre que ce que nous avons toujours pris pour de la matière inerte ou notre « environnement » — nutriments, objets ou tempêtes — ont en fait la capacité — « non seulement d'entraver ou de bloquer la volonté et les desseins des humains, mais aussi d'agir comme des quasi-agents ou des forces avec des trajectoires, des propensions ou des tendances qui leur sont propres³⁴ ». Pour elle, il est évident que « le monde contemporain renferme le pouvoir d'enchanter les humains et ces derniers peuvent se former afin de ressentir davantage cet effet » (EML, 4). Nul besoin de ressusciter des cosmologies passées ou lointaines pour ce dessein : Bennett s'appuie par exemple sur les écrits de Thoreau, Deleuze et Guattari pour apprendre à se rendre attentive à la matière comme quelque chose de « vibrant, vital, énergique, vivant, frémissant, évanescent et efflorescent³⁵ ». S'inspirant du souci de soi (Foucault) et du « nouveau paradigme esthétique » (Guattari), elle prône des « arts, techniques et stratégies appliquées par le soi à une sensibilité corporelle en dessous du niveau de contrôle intellectuel direct » (EML, 146) pour se rendre sensible au monde autour de nous. On retrouve des affirmations similaires chez Will Connolly, lorsqu'il explique que dans le contexte de ravage écologique qui est le nôtre, « le besoin d'élargir nos modes et nos sites de conscience, de sensibilité et d'attachement par des moyens artistiques devient aigu³⁶ ».

Là où certain·es seraient tenté·es d'opposer binairement les écologies benettiennes et andersiennes (incarnant respectivement une « écologie de la peur » et une « écologie de l'émerveillement »), il paraît plus fructueux d'insister sur les similarités de ces deux penseur·euses de l'écologie. Il est effectivement frappant de constater que les deux situent le problème écologique au niveau d'un déficit perceptif et affectif, et situent la réponse du côté des techniques de sensibilisation artistiques et esthétiques. L'un déplore notre incapacité à nous figurer les dangers, l'autre notre insensibilité aux fourmillements des autres espèces autour de nous. Pour l'un, nous avons un devoir de peur, pour l'autre, nous devons nous rendre capables d'émerveillement. Comme on peut le constater, il y a donc une longue tradition de revalorisation des registres sensoriels et affectifs dans l'objectif de promouvoir des manières d'être et de savoir plus écologiques, et ce, sans exclure d'emblée certaines catégories d'affects sous prétexte qu'ils seraient démobilisateurs.

Pourtant, comment traduire en actes concrets et politiques les formules séduisantes et floues que sont la « politisation de l'émerveillement », « se rendre capable de ressentir » ou le « réenchantement du monde » ? Ne participent-elles pas d'une tentative sympathique, mais inoffensive, de renouveler les pratiques et expériences d'une certaine catégorie d'individus, sans s'attaquer aux causes systémiques de la crise en cours ?

II. PRENDRE LES DISPOSITIFS DE DÉSENSIBILISATION POUR CIBLE

La micropolitique casse-t-elle des briques ?

Ces propositions, qui, rappelons-le, se présentent comme remèdes à l'apathie et à la démobilisation sont-elles susceptibles de mener à une pensée et une pratique écologique émancipatrices ? Si on conçoit aisément

³⁴ Traduction libre de l'anglais, Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham, Duke University Press, 2010.

³⁵ Traduction libre de l'anglais, Bennett, *Vibrant Matter*, 122.

³⁶ Traduction libre de l'anglais, William E. Connolly, *The Fragility of Things: Self-Organizing Processes, Neoliberal Fantasies, and Democratic Activism*, Durham, Duke University Press, 2013, p. 49.

que l'émerveillement peut servir de terreau à des devenirs plus écologiques, la question de savoir comment ces notions contribuent à une meilleure compréhension politique de la situation reste en suspens.

Certes, il semble tout à fait pertinent de proposer des voies alternatives à l'herméneutique du soupçon, et aux conceptions de la théorie critique conçue comme entreprise de *démystification*. Faire, dans les traces de Spinoza, de l'éthique une histoire d'affects semble également une voie prometteuse pour comprendre et répondre à l'impuissance généralisée qui caractérise l'époque, en se débarrassant une bonne fois pour toutes dans une foi mal placée en la force mobilisatrice des rapports du GIEC. En ce sens, la proposition de mettre les affects au cœur d'une éthique écologique semble plus que nécessaire.

Cependant, la manière dont les affects sont abordés chez les auteur·ices cité·es plus haut frôle parfois la pétition de principe : si on pensait à la nature (ou à son ravage) de telle ou telle manière, alors on lui porterait plus de considération — ce qui revient à postuler que si nous étions plus affecté·es par notre environnement... alors nous serions plus affecté·es. Dès lors, comment traduire politiquement la proposition de penser autrement nos liens aux autres et de changer d'ontologie? Les rares pistes philosophiques et pratiques proposées pour se rendre « sensible » investissent surtout le domaine des arts, ce qui, tout en en disant beaucoup sur le milieu social et la sensibilité des auteur·ices, nous laisse sur notre faim politiquement. Est-il possible de « politiser l'émerveillement », comme Morizot le propose? Les propositions autour de l'enchantement, de l'émerveillement, mais également celles autour de la peur heuristique ne sont-elles pas trop esthétisantes et inoffensives pour participer d'un renouveau politique écologique?

Les critiques adressées à des écologies sensibles comme celles de Bennett sont multiples, et l'espace manque pour les développer ici³⁷. Un des reproches principaux adressés à ces auteur·ices est celui de la dépolitisation, autant que sur le fond de la politique proposée (à force d'insister sur la multiplicité des agentivités interconnectées on perd de vue les rapports de force entre êtres humains, et qui doit lutter contre qui), que sur les moyens prônés pour la mettre en œuvre (la proposition de « changer d'ontologie » peut-elle aboutir à autre chose qu'une quête d'amélioration éthique individuelle?).

Sur le fond, il a été souligné que la volonté de déconstruire tous les dualismes se mue parfois en refus de concevoir ou de prôner certaines séparations et formes de distanciation pourtant nécessaires à la lutte politique³⁸, aboutissant à une « postpolitique³⁹ ». On peut effectivement émettre l'hypothèse que la culture d'affects émerveillés ou inquiets, et la sensation des liens intimes qui nous attachent aux écosystèmes ne ralentiront pas directement les acteurs de la destruction en cours. Plus largement, la question de savoir si accorder une puissance d'agir aux non-humains invisibilise les relations de pouvoir entre êtres humains, occupe d'ailleurs une place centrale dans de nombreuses critiques.

Sur la méthode, on peut se demander quelle est l'échelle du changement politique souhaité. On peut effectivement estimer que le diagnostic de la crise de la sensibilité renvoie à une échelle d'intervention à la fois trop vaste (comment faire de la politique si c'est notre « manière de sentir » même qui est en jeu), et trop individualiste (la traduction politique de ces philosophies implique-t-elle que chacun·e devrait travailler dans son coin ses « manières de prêter attention » à ce qui l'entoure?). L'effort d'altérer l'expérience du quotidien et de l'environnement à travers des exercices micropolitiques, constitue-t-il un horizon politique? Comme l'explique Thomas Lemke, « il y a une tendance dans son travail [de Bennett] à reléguer les considérations politiques en invoquant de nouvelles responsabilités et sensibilités éthiques⁴⁰ ».

³⁷ Pour des critiques plus exhaustives des nouveaux matérialismes, voir par exemple Thomas Lemke, « An Alternative Model of Politics? Prospects and Problems of Jane Bennett's Vital Materialism », *Theory, Culture & Society*, vol. 35, n° 6, 2018; Bonnie Washick, Elizabeth Wingrove, Kathy E. Ferguson et Jane Bennett, « Politics that Matter: Thinking about Power and Justice with the New Materialists », *Contemporary Political Theory*, vol. 14, n° 1, 2015, p. 63-89. En français, voir Frédéric Neyrat, « La matière sombre », *Lignes*, vol. 51, n° 3, 2016, p. 117-130.

³⁸ Neyrat, « La matière sombre », 117-130.

³⁹ Washick, Wingrove, Ferguson et Bennett, « Politics that matter », 63-89.

⁴⁰ Traduction libre de l'anglais, Lemke, « An Alternative Model of Politics? », 31-54.

Il est effectivement frappant de constater qu'on décèle chez beaucoup des auteur·ices faisant état d'une crise de la sensibilité l'influence d'un imaginaire politique autour « des techniques de soi » destinées à nous rendre sensibles à nouveau. Il serait évidemment anachronique de parler d'inspiration foucauldienne chez Anders, mais ses élaborations en annexe de l'Obsolésence de l'Homme sur les « techniques d'élargissement du sentiment » (OH, 348) comportent de fait de nombreux parallèles avec les travaux du dernier Foucault⁴¹, une série d'études sur « les arts de soi-même », c'est-à-dire sur l'esthétique de l'existence et le gouvernement de soi et des autres dans la culture gréco-romaine. Bennett, pour sa part, le cite nommément. Chacun·e à leur manière évoquent des « arts de l'existence », que Foucault définit comme des « exercice de soi sur soi par lequel on essaie de s'élaborer, de se transformer et d'accéder à un certain mode d'être⁴² ». Une telle approche, quoique riche et prometteuse en matière de façonnage des sensibilités, est nécessairement limitée d'un point de vue politique. À chercher des solutions trop du côté des « arts de l'existence et techniques de soi », on finit par concevoir l'émancipation, non plus comme l'abolition de structures oppressives, mais comme sujets à convertir. Ce risque avait d'ailleurs déjà été identifié par l'helléniste Jean Pierre Vernant, duquel Foucault s'était inspiré, lorsqu'il craignait qu'en « centrant exclusivement son interprétation sur la culture de soi, sur le souci de soi, sur la conversion vers soi et d'une manière générale en définissant son modèle éthique comme une esthétique de l'existence, Michel Foucault ne propose une culture de soi trop purement esthétique [...] une nouvelle forme de dandysme version fin du XX^e siècle⁴³ ».

Il serait stérile d'en rester au seul reproche de la « dépolitisation », dans le sens où une telle démarche s'inscrit précisément dans une volonté de peser sur la définition de ce qui est politique. Comme de nombreux passages en attestent, Bennett est d'ailleurs tout à fait consciente de ces critiques :

Certains, dans le domaine de la théorie politique, ont critiqué ce tournant, y voyant un repli sur des questions d'identité psychoculturelles « molles », au détriment des questions politiques « dures » que sont la justice économique, la soutenabilité environnementale et la gouvernance démocratique. D'autres ont répondu que les disciplines corporelles à travers lesquelles les sensibilités éthiques et les relations sociales sont formées et réformées sont elles-mêmes des politiques et constituent tout un champ micropolitique (sous-exploré), sans lequel tout principe ou politique risque de n'être qu'un amas de mots⁴⁴.

Morizot anticipe les reproches de manière assez similaire lorsqu'il soutient que « ces arts de l'attention sont politiques, car l'essence discrète et pré-institutionnelle du politique se joue dans les déplacements du seuil qui commandent ce qui mérite de l'attention⁴⁵ ».

Il convient également d'insister sur le fait que prendre les affects et la sensibilité comme objet de recherche peut être considéré comme politique, dans le sens où cela s'inscrit dans une longue tradition d'épistémologie féministe et écologiste⁴⁶. L'idée, notamment présente chez les écoféministes est qu'« au fondement de la discontinuité et de l'aliénation des êtres humains par rapport à la nature, se trouve une aliénation des êtres humains par rapport à ces qualités qui, du sein de l'humain, assurent une continuité avec la nature⁴⁷ ». En ce sens, renouer et s'intéresser à nos qualités dévalorisées serait une première étape pour se lier davantage à

⁴¹ Cette formule est une tentative de marquer le tournant opéré par Foucault dans l'usage des plaisirs, le Souci de soi et L'herméneutique du sujet par rapport à son travail précédent.

⁴² Michel Foucault, *Dits et écrits, tome 4, texte n° 356*, Paris, Editions Gallimard, 1994.

⁴³ Cité dans Fabien Nègre, « L'esthétique de l'existence dans le dernier Foucault », *Raison présente*, vol. 118, n° 1, 1996, p. 47-71.

⁴⁴ Traduction libre de l'anglais, Bennett, *Vibrant Matter*, xii.

⁴⁵ Morizot, *Manières d'être vivant*, 26.

⁴⁶ Comme l'explique Val Plumwood, « Le premier objectif d'une stratégie visant à questionner le dualisme humain-nature est donc de contribuer à faire reconnaître les qualités qu'exclut ce partage, comme pleinement humaines au même titre que les autres. Il importe de reconnaître pour elles-mêmes les qualités séparées, déniées, ou construites comme étrangères, ou encore renvoyées à la sphère supposément inférieure à celle de l'humain, telles que la qualité (ou la condition) des femmes et des Noirs. » (Val Plumwood, « La nature, le moi et le genre : féminisme, philosophie environnementale et critique du rationalisme », trad. par H. Afeissa, *Cahiers du Genre*, vol. 59, n° 2, 2015, p. 39.

⁴⁷ Plumwood, « La nature, le moi et le genre », 39.

ce qui est appelé « nature ». Dans ce contexte les savoirs expérientiels et situés sont réhabilités : sortir de l'impasse écologique et développer des alternatives aux visions du monde mécanistes impliquerait de revaloriser l'ensemble de savoirs vernaculaires, oraux, *affectifs et sensibles* discrédités par les sciences modernes.

Reprocher à des pensées qui ont pour objectif de modifier la définition de ce qui est politique, de ne pas être politique, semble donc quelque peu tautologique. Des pensées comme celles de Bennett ou Anders ont le mérite de prendre au sérieux la manière dont nos manières de sentir et d'être affecté.es reproduisent ou déstabilisent le statu quo. Elles mettent en lumière le fait qu'un ordre politique donné est actualisé et renforcé par une infinité de gestes, performances et dispositions individuelles et interpersonnelles, en plus des institutions traditionnellement étudiées en sciences politiques.

Si la réhabilitation du sensible comme lieu du politique semble donc bel et bien pertinente, le diagnostic doit malgré tout être spécifié pour être opérationnel. Si « le sensible » et « l'affectif » constituent un lieu critique de maintien et de déstabilisation d'un système donné, comment avoir prise *politiquement* sur lui? Comme le remarquent Léna Balaud et Antoine Chopot, tout l'enjeu est, simultanément, « de s'attaquer aux *causes*, mais aussi aux *cadres* de l'expérience héritée, [...] dans le même temps, de cibler les éléments jugés responsables du désastre et de déplacer les cadres dominants de l'expérience⁴⁸ ». À quelles conditions les propositions récentes qui s'agrègent autour de « l'écologie sensible » peuvent-elles espérer contribuer à une écologie politique critique? Cela implique de répondre aux points critiques émis plus haut, afin d'émettre un diagnostic de la crise de la sensibilité qui soit plus radical (au sens de plus curieux des racines de l'insensibilité) et plus spécifique (dans le sens où la cible doit être autre chose qu'un quelconque « récit » ou « ontologie » de la modernité). Au niveau des solutions proposées, elles doivent se situer à une échelle plus collective et plus conflictuelle que les arts de l'attention.

Faire taire la terre : la fabrique de l'insensibilité

On peut se demander si théoriser nos problèmes actuels comme un « manque » d'affects et de percepts ne reproduit pas exactement le même geste que la croyance, périmée, que les gens auraient besoin de « plus d'information ». Dans *Comment la terre s'est tue*, l'anthropologue David Abram émet l'hypothèse que c'est notamment le passage à l'écriture alphabétique, autoréférentielle, qui nous aurait rendu.es insensibles aux autres vivants et au monde physique autour de nous. À cet égard, le titre est en fait assez mal choisi : en effet, la terre n'a jamais cessé de « parler » — Abram analyse plutôt comment les humains *rendent mutiques* les autres espèces, *deviennent, par l'intermédiaire d'un outil précis*, « sourds » et « aveugles » à leurs égards. Selon lui, c'est l'écriture, et le niveau d'abstraction qu'elle autorise par rapport au monde vécu est en cause. On peut prolonger ce geste théorique, tout en le précisant, en se posant la question de savoir quelles sont les opérations et mécanismes humains qui visent à *faire taire la terre*. Pour le dire plus concrètement, ce n'est pas que nous « sommes » insensibles, nous le sommes *rendu.es*. Ces narrations selon lesquelles nous serions « coupé.es » de nos sensations, comme vidés de notre capacité à vibrer avec les autres vivants ou se rendre compte des dangers prend la forme d'un *récit du manque*, qui tend à rendre compte de la destruction en cours non pas comme un mur à détruire, mais comme un fossé à combler. On peut ainsi se poser la question de savoir si les récits du manque ne tendent pas, insidieusement, à invisibiliser les opérations, acteurs, et institutions qui visent activement à reproduire ces fossés affectifs.

Un des problèmes dans les approches de la sensibilité proposées par Bennett, Morizot ou Anders, c'est que même si elles font quelque effort pour historiciser et politiser notre sensibilité, elles tombent malgré tout dans l'écueil de confondre cause et symptôme, et par la même, problème et solution. Elles défendent respectivement « l'émerveillement » et la « peur » comme solutions, alors que notre crise naît précisément de leur absence. La question urgente qui se pose dès lors est celle des causes de cette absence. Il serait

⁴⁸ Léna Balaud et Antoine Chopot, « Suivre la forêt. Une entente terrestre de l'action politique », *Terrestres*, 2018, disponible sur [terrestres.org], consulté le 4 mars 2021. Leur livre sur le même sujet constitue à ce jour une des tentatives les plus stimulantes de penser un anticapitalisme interspécifique, qui prend acte du tournant non humain sans abandonner la conflictualité inhérente aux luttes qu'il est nécessaire de mener aujourd'hui. Voir Léna Balaud et Antoine Chopot, *Nous ne sommes pas seuls - Politique des soulèvements terrestres*, Paris, Le Seuil, 2021.

politiquement beaucoup plus fructueux de se poser la question de savoir ce qui nous a rendu si « insensibles » en premier lieu pour le prendre comme objet de lutte, au lieu d'expliquer que nous détruisons par manque de sensibilité. Si ces intuitions ont vocation à constituer autre chose qu'un énième récit d'impuissance au sujet de la crise écologique, elles ne peuvent se contenter de constater un manque de peur ou d'émerveillement. Le manque de peur ou d'émerveillement n'explique rien : c'est ce qu'il faut expliquer. Effectivement, le fait de parler « d'appauvrissement » de la gamme d'affects (Morizot) et de percepts, ou de « cécité » (Anders) invisibilise les opérations sciemment orchestrées pour cacher, faire taire, et faire compter d'autres choses à la place. Comment, dès lors, faire entrer ces expériences et absences d'expériences affectives dans un schème explicatif capable de déboucher sur une intervention politique?

Il me semble qu'on peut trouver dans les œuvres précédentes de Foucault, une meilleure manière (ou du moins complémentaire aux arts de soi-même) d'approcher la question de la sensibilité, notamment à travers le concept de dispositif. Il utilise cette notion dans *La volonté de savoir*, où il parle de « dispositif de sexualité » pour faire état de l'ensemble des discours, et des pratiques médicales élaborées pour restreindre certaines pratiques déviantes, puis dans *Surveiller et punir*, où il explique que « l'exercice de la discipline suppose un dispositif qui contraigne par le jeu du regard; un appareil où les techniques qui permettent de voir induisent des effets de pouvoir, et où, en retour, les moyens de coercition rendent clairement visibles ceux sur qui ils s'appliquent⁴⁹ ». Ne serait-il pas grand temps d'étudier ce que l'on pourrait appeler les *dispositifs de désensibilisation*, pour permettre une analyse de la manière dont toute une série d'éléments tels que des discours, des lois, des expressions, et des institutions sont agencées entre elles de sorte à inhiber, étouffer, délégitimer certains types d'expériences sensibles, d'affects et de sentiments? Le geste de « politisation des affects » ne peut se cantonner à la valorisation des percepts et sensations qui orientent nos manières de faire de la politique : la *politisation* doit nécessairement passer par l'analyse et la critique des manières *politiques* dont les affects sont orchestrés et étouffés en premier lieu. La condition de l'être humain moyen européen n'est pas celle d'une personne qui ne « sait pas », ou « qui ne sent pas » : elle est celle de quelqu'un qui, structurellement, affectivement, corporellement, sensuellement, est poussé à agir de manière irresponsable et écocidaire par un ensemble d'agencements. C'est d'ailleurs ce qui avait poussé Isabelle Stengers et Philippe Pignarre à parler de « sorcellerie capitaliste » : « être aveuglé implique que l'on voit mal, ce qui peut être corrigé », notent-ils « mais être capturé implique que c'est la puissance de voir elle-même qui est affectée », avant de conclure qu'« il ne suffit pas de dénoncer une capture, comme on pourrait dénoncer une idéologie. Alors que l'idéologie fait écran, la capture fait prise, et elle fait prise sur quelque chose qui importe, qui fait vivre et penser celui ou celle qui est capturé⁵⁰ ». Les manières d'analyser le désastre en cours comptent, car répondre à une offensive idéologique ne relève pas de la même activité que de s'extraire d'une capture affective.

Pourquoi le nucléaire ne nous fait-il pas peur? Comment pouvons-nous voir dans une prairie qu'une étendue vide, là où demeure, fourmille et grandit une société de vivants tout entière? Certes, les grands récits du désenchantement décrits par Bennett ne nous aident pas à percevoir nos acolytes non-humains, et la nature supraliminaires d'évolutions technologiques comme le nucléaire, décrite par Anders, inhibe nos affects. Pourtant, on peut se demander si le récit de l'insensibilité comme produit général d'une *ontologie*, d'une *théorie critique désenchantée* ou du *décalage prométhéen* et d'imaginer n'est pas trop immense pour être politiquement utile. De tels diagnostics sur notre incapacité à ressentir les choses ne mériteraient-ils pas plus de finesse? Bennett, Anders et Morizot ont raison d'affirmer que les manières dont nous sommes affecté-es, envouté-es, et surtout désensibilisé-es sont profondément politiques : politiques, car façonnées par les structures politiques, et politiques par le genre d'(in)action qu'elles engendrent. Encore faut-il se doter des bons cadres conceptuels, et intégrer ces analyses dans un diagnostic général plus large, faute de quoi le tournant « sensible » de l'écologie serait effectivement voué à rester une série de considérations introspectives et esthétisantes, en dépit de ses ambitions politiques.

⁴⁹ Michel Foucault, *Surveiller et punir : Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 173.

⁵⁰ Philippe Pignarre et Isabelle Stengers, *La Sorcellerie Capitaliste : Pratiques de Désenvoûtement*, Paris, La Découverte, 2005, p. 62.

Prendre les dispositifs de désensibilisation pour cible et pour objet d'étude s'inscrit ainsi dans le passage d'un récit du manque de sensations à celui d'une *orchestration de l'insensibilité*. À l'opposé d'explications ontologiques ou affectio-anthropologiques, une telle démarche s'inscrit dans la volonté de donner des prises et d'identifier des adversaires concrets. L'étude des dispositifs de désensibilisation hérite de l'histoire des techniques et des sciences la conviction que « plutôt qu'insister sur les causes les plus impressionnantes », il semble « historiquement plus intéressant et politiquement plus efficace de découvrir les petites causes suffisantes, car elles sont le résultat de processus historiques qu'on peut espérer réversibles ». Comme l'explique l'historien Jean-Baptiste Fressoz dans un entretien, « le problème de ces grands récits assez idéalistes » c'est que, remettant tout en cause, ils ne s'attaquent à rien⁵¹. Un autre héritage, constitué par des auteur-ices que l'on peut schématiquement rassembler sous le concept « d'économie de l'attention », mérite d'être mobilisé pour penser l'insensibilité écologique de manière plus politique. Dans la lignée de l'école de Francfort et des situationnistes, divers auteur-ices ont concentré leurs analyses sur la capture attentionnelle de l'industrie culturelle et plus tard des technologies de l'information et de la communication. On peut ainsi raviver les réflexions de Bifo Berardi, selon lequel « le pouvoir des médias n'est plus fondé sur la capacité des médias à produire de la conformité dans le champ de l'opinion, mais sur la capacité des info-stimuli d'occuper et de former l'espace de l'attention sociale ⁵² ». L'actualité de la question de l'insensibilité commande de porter un intérêt particulier à cet héritage intellectuel, qui nous rappelle que parler de sensibilité n'est pas *forcément* un caprice nombriliste et esthétisant.

Je voudrais m'inscrire dans le sillon tracé par leurs réflexions tout en introduisant un déplacement : il me semble que la focalisation quasiment exclusive de ces analyses sur la médiasphère digitale et les technologies de l'information omet d'autres dispositifs de désensibilisation tout aussi efficaces. Certes, leurs analyses mettent en évidence les conséquences psychopathologiques et affectives de la médiasphère et fournissent ainsi un complément bienvenu par rapport aux traditions intellectuelles de « simple » critique des idéologies. Il me semble pourtant qu'elles restent prisonnières d'une focalisation exclusive sur les discours et les images. La fabrique de l'insensibilité ne naît-elle pas autant de certains modes d'organisations spatiaux, de la forme de certains objets, que de discours médiatiques ? L'effet de ce qu'on appelle parfois de la « propagande », de manière réductrice, n'est-il pas d'autant plus puissant qu'il s'immisce dans la constitution affective des sujets?

La notion de dispositif de désensibilisation a pour but de rendre problématiques d'autres formes de capture attentionnelles, notamment dans leurs aspects psychiques, corporels, et affectifs. Ici, évoquer deux exemples permettra peut-être de rendre cette proposition théorique plus concrète : Il me semble que le concept de radiophobie, et la voiture, constituent deux dispositifs de désensibilisation.

Les pratiques et discours des institutions de l'industrie nucléaire, et notamment celles qui s'articulent autour du concept de radiophobie, illustrent efficacement ce que j'ai en tête lorsque je parle de *dispositif de désensibilisation*. La notion est mobilisée par les expert-es scientifiques et les spécialistes de l'industrie après la catastrophe de Tchernobyl en Ukraine en 1986, pour décrire la réaction des citoyen-nes, jugée disproportionnée par rapport au risque réel de l'accident. Ainsi, lors de la Conférence internationale de l'Agence Internationale de l'Energie Atomique (AIEA) sur la performance et la sûreté des centrales nucléaires de 1987, deux professeurs à l'Institut de biophysique du ministère de la santé publique de Moscou évoquent chez les populations proches de l'accident de Tchernobyl une « tension et un état chronique de stress [qui] causent un syndrome de phobie des rayonnements dans une partie de la population⁵³ ». D'après eux, cette phobie représenterait « pour la santé une menace plus sérieuse que l'exposition aux rayonnements eux-mêmes ». Dès lors, la nécessité de « gérer » la peur du nucléaire est au centre des préoccupations de

⁵¹ Jean-Baptiste Fressoz, « L'inquiétude climatique, histoire politique d'un refoulement - Entretien avec Jean-Baptiste Fressoz », *Revue des livres*, n° 8, 2012, p. 10-16.

⁵² Franco Berardi, « Media-activism Revisited », *Multitudes*, vol. 51, n° 4, 2012, p. 65-73.

⁵³ Leonid Ilyin et O. Pavlovskij, « Conséquences radiologiques de l'accident de Tchernobyl en Union Soviétique et mesures prises pour en atténuer l'impact », *Bulletin de l'agence internationale de l'énergie atomique*, n° 4, 1987.

l'industrie et de ses défenseurs. La fabrique du consentement autour des accidents nucléaires repose sur une orchestration affective, et mobilise un ensemble de rapports d'expertises, de médecins et de psychologues pour discréditer l'émergence d'angoisses et de doutes légitimes en tant que « radiophobie » pathologique. Pour *gérer le nucléaire*, l'industrie de l'atome doit d'abord *gérer les affects*. On constate qu'en France également, une note interne du CEA évoque « une inquiétude assez vive dans le public », qui serait « beaucoup plus un problème de psychologues ou de sociologues qu'un problème de techniciens⁵⁴ ». De fait, à la suite du désastre de Tchernobyl, les entreprises du nucléaire font appel aux conseils de sémiologues, et de publicitaires qui conseillent de remplacer les termes de « catastrophe » et d'« accident », par ceux d'« événement », et d'« incident ». Est alors décidé de parler en unités Curie plutôt qu'en Becquerels pour mesurer l'activité radioactive, dans le but de devoir afficher des nombres moins impressionnants, « avec moins de zéros⁵⁵ ». Dans une publication dix ans plus tard, l'agence internationale de l'énergie maintient la même ligne, avec les arguments du psychologue R. Lee, selon lequel :

Il est nécessaire et urgent de convaincre la population des régions « contaminées » que la plupart de leurs symptômes ne peuvent pas être attribués aux radiations, mais aux conséquences physiologiques de leur stress. [...] Il y a un consensus général parmi les psychiatres, psychologues et sociologues pour affirmer que les effets physiques et mentaux du stress sont le problème principal⁵⁶.

Le recours à des psychologues pour individualiser et pathologiser des défaillances étatiques n'est pas anodin. Les peurs et inquiétudes des citoyen·nes, considérées comme excessivement émotif·ves, font l'objet de discrédit voire de mépris. Les dirigeants et les scientifiques tirent leur légitimité de ne pas être affectés, et de se montrer confiants en l'avenir, reproduisant l'opposition entre scientifiques clairvoyants en état de gouverner, et profanes émotifs. Loin d'être une parenthèse historique, le terme de radiophobie continue d'être mobilisé. Il réapparaît par exemple dans la bouche de Lukashenko, dans un discours destiné à légitimer le développement de l'énergie nucléaire en Biélorussie : « décision de construire une centrale nucléaire ne devrait pas être influencée par des calculs scientifiques et économiques et non par la radiophobie et autres peurs⁵⁷ ». Au Japon, après l'accident de Fukushima de 2011, la stratégie gouvernementale et industrielle repose sur des dispositifs de désensibilisation similaires, ciblant principalement les résistances de femmes et de jeunes mères. Une équipe de chercheur·euses raconte ainsi :

Une des stratégies [pour inhiber les doutes et peurs] est de dire que la source de ces inquiétudes n'est pas fondée, en rejetant ces craintes comme étant des « rumeurs » dangereuses, et en accusant les personnes dont elles émanent — souvent des femmes — comme étant coupables de la diffusion de ces informations nuisibles. [...] Une fois que l'expression publique de la peur est discréditée comme « rumeur nuisible », il n'y a qu'un pas vers la qualification des femmes qui ont parlé comme égoïstes ou stupides [...] L'expression de la peur des radiations est représentée comme le résultat d'un type de personnalité nerveuse instable et déraisonnable, comme la conséquence d'une hypersensibilité à son environnement [...] De nombreuses mères se sont plaintes d'être étiquetées comme étant « folles » du fait d'être prétendument « excessivement nerveuses » (shinkeishitsu sugite atamaga okashikunatta)⁵⁸.

⁵⁴ Cité dans Sezin Topcu, « Tensions liées aux rhétoriques du “profane” : le cas du nucléaire », in Thomas Fromentin et Stéphanie Wojcik (dir.), *Le profane en politique: compétences et engagement du citoyen*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 85-110.

⁵⁵ Sezin Topcu, *La France nucléaire. L'art de gouverner une technologie contestée*, Paris, Le Seuil, 2013. Divers chercheurs·euses en sciences sociales ont commencé à analyser sous le nom de « nukespak », un ensemble de termes, qui, sous prétexte de rationaliser le débat, minimisent les dangers.

⁵⁶ R. Lee, « Other Health Effects, Psychological Consequences, Stress, Anxiety », in AIEA, *One Decade after Chernobyl. Summing up the Consequences of the Accident*, Vienne, 1996, p. 283-319, cité dans Yves Lenoir, *La comédie atomique : L'histoire occultée des dangers des radiations*, Paris, La Découverte, 2016, mon emphase.

⁵⁷ Traduction libre de l'anglais, Aleksandr Lukashenko, « Silnaya ekonomika – luchshaya politika » cité dans : Aliaksandr Novikau, « What is “Chernobyl Syndrome?” The Use of Radiophobia in Nuclear Communications », *Environmental Communication*, vol. 11, n° 6, 2017, p. 800-09.

⁵⁸ Traduction libre de l'anglais, David H. Slater, Rika Morioka et Haruka Danzuka, « Micro-Politics of Radiation », *Critical Asian Studies*, vol. 46, n° 3, 2014, p. 499-505

La pathologisation de la résistance est d'autant plus facile qu'elle s'appuie sur une longue histoire de stéréotypes genrés à propos de femmes dites « émotionnelles » et « hystériques⁵⁹ ». Le fait d'invalider les ressentis et expériences d'une certaine partie de la population ne se répercute pas seulement sur la crédibilité des personnes en question. Des études sur le *gaslighting* à un niveau interpersonnel et politique dans d'autres contextes (et notamment dans le cas de violences domestiques⁶⁰), ont par exemple montré que le fait de mobiliser les stéréotypes sexistes dans un contexte d'inégalité structurelle et institutionnelle pour discréditer les ressentis des femmes mène à une remise en question intime de leur sens de la réalité et de leur estime d'elles même.

L'exemple développé ci-dessus nous enjoint à préciser voire à nuancer l'hypothèse d'Anders selon laquelle nous serions incapables de ressentir une peur à la hauteur des enjeux à cause de la supraliminalité de « la » technique. La fabrique de l'insensibilité et le discrédit de tous les inquiet-es sont un des piliers de la manufacture du consentement, et un des objectifs principaux des techniques de communication de l'industrie nucléaire. L'insensibilité résulte d'un ensemble, certes vaste, mais identifiable, de concepts, d'interventions expertes et de diagnostics tels que celui de la radiophobie, ayant pour but d'inhiber la peur du nucléaire ou de rendre risible *à posteriori*. On pourrait objecter que la manipulation procède avant tout d'artifices discursifs, d'une bataille pour l'information et son contrôle, telles que celles évoquées par les pensées de l'économie de l'attention. Néanmoins, approcher cet ensemble en tant que dispositif de désensibilisation, permet, davantage que le prisme de la bataille idéologique, de mettre en lumière l'hétérogénéité des acteurs et composantes qui œuvrent à cette insensibilité (pas seulement les « communicants », mais aussi des médecins, des psychologues, etc.). Le terme souligne également à quel point les effets de pouvoir se logent au niveau des ressentis et de ce qu'il est possible ou acceptable de ressentir : une capture idéologique implique toujours une fabrique affective – la lutte des idées est donc toujours aussi une lutte sur le plan des affects. Ainsi, face au nucléaire, le problème n'est pas que nous sommes « incapables » d'avoir peur (Anders va jusqu'à dire que nous sommes « analphabètes de la peur »). C'est plutôt que nous sommes pris-es dans un ensemble de dispositifs destinés à étouffer et ridiculiser la moindre inquiétude en direction des technologies mortifères qui nous entourent. La désinhibition du « progrès » nucléaire ne peut se faire que grâce à l'orchestration d'une *inhibition affective*.

D'une manière très différente, la voiture peut également être approchée et analysée comme un dispositif de désensibilisation. Il n'est plus la peine de devoir démontrer que la voiture est une aberration écologique et sanitaire. En France par exemple, la pollution de l'air est responsable de 48 000 décès par an, et les émissions dues aux transports (dont 75 % incombent aux poids lourds et voitures) représentent 29 % des émissions de gaz à effet de serre, des taux bien plus élevés pour les particules fines. C'est le secteur le plus polluant, devant l'agriculture et l'industrie manufacturière notamment. Comprendre l'ampleur des effets nocifs de la voiture implique pourtant d'aller au-delà. On peut ici se remémorer l'invitation d'André Gorz à « ne jamais poser le problème du transport isolément, toujours le lier au problème de la ville, de la division sociale du travail et de la compartimentation que celle-ci a introduite entre les diverses dimensions de l'existence ». La voiture personnelle, avait-il brillamment décrit, incarne, alimente et reproduit tout un modèle de société⁶¹. Je souhaiterais montrer qu'elle représente aussi un *dispositif de désensibilisation* particulièrement puissant. En effet, conduire relève d'une manière de percevoir le monde et d'interagir avec lui très particulière (et particulièrement antiécologique).

La voiture et l'expérience de la conduite s'immiscent intimement dans nos manières de concevoir notre environnement physique et naturel autour de nous, et modulent nos capacités sensibles, visuelles et olfactives à interférer avec lui. Pour reprendre la formulation de la sociologue Mimi Scheller « nous ne

⁵⁹ Audre Lorde et Cheryl Clarke, « The uses of anger: women responding to racism », in *Sister Outsider: Essays and Speeches by Audre Lorde*, Berkeley, Crossing Press, 2007; Dianne Rocheleau, Barbara Thomas-Slayter et Esther Wangari (dir.), « “Hysterical Housewives” and Other Mad Women: Grassroots environmental organizing in the United States », in *Feminist Political Ecology*, New-York, Routledge, 1996.

⁶⁰ Paige L. Sweet, « The Sociology of Gaslighting », *American Sociological Review*, vol. 84, n° 5, 2019, p. 851-75.

⁶¹ André Gorz, *L'idéologie sociale de la bagnole*, Le Sauvage, 1973.

sentons pas seulement nos voitures, nous sentons à travers et avec elles⁶². « Les dispositions corporelles des automobilistes et les sentiments viscéraux associés à l'utilisation de la voiture » explique-t-elle, « sont aussi essentiels pour comprendre la persistance obstinée des cultures basées sur la voiture que des facteurs plus techniques et socio-économiques⁶³ ». La représentation de la « nature », notamment, est façonnée par l'expérience de la conduite en SUV pour un certain nombre d'Étatsuniens :

Glissant à travers des bois verts tachetés de soleil, se diriger vers l'horizon sans fin d'un vaste désert ou d'une plaine, ou filer le long de chemins de campagne bordés de haies; la conduite automobile est depuis longtemps un moyen de « sortir dans la nature »⁶⁴.

L'omniprésence d'imaginaires et des pratiques de la « nature » qui valorisent l'exploration de contrées reculées, difficiles d'accès, à l'abri dans un véhicule tout terrain se fait pourtant souvent au détriment d'une attention quotidienne aux vivants autour de nous⁶⁵ : elle entretient le mythe de l'aventurier courageux face à la nature sauvage, invisibilisant les pratiques moins spectaculaires, mais sans doute plus nécessaires de naturalistes, agroécologues et jardinier-es qui prennent soin du vivant qui les environne au quotidien. La voiture est une machine à produire de l'insensibilité à ce qui nous environne : un dispositif de désensibilisation. Cette insensibilité n'est pas une conséquence anecdotique de ce transport motorisé; elle est une des qualités premières de cet appareil, la raison pour laquelle nombre d'entre nous le choisissons : pour ne pas sentir les odeurs des transports en commun, pour ne pas être exposé-e à la pluie, pour ne pas être sali-e, pour ne pas entendre tous ces êtres susceptibles de nous aborder. Et à mesure que l'espace public devient plus pollué, invivable et surchargé (notamment à cause de l'augmentation de la circulation automobile), cette insensibilité devient encore plus désirable. Les voitures les plus chères et populaires ne sont-elles pas celles qui sont les plus hautes et éloignées de la route, qui amortissent le mieux les aspérités, qui offrent leur propre air purifié et conditionné et isolent parfaitement les odeurs et les bruits aux alentours — tout en contribuant à rendre la vi(ll)e encore plus invivable pour tous les autres autour? À cet égard, celle ou celui qui décidera de pratiquer la marche à pied comme art de l'existence, comme « devenir sensible » sera d'ailleurs rapidement limité-e. L'analyse que fait Kilian Jörg du sujet automobile (Autosubjekt) est très parlante, et je me permets à ce titre d'en citer un long passage :

La conduite est faite pour les sujets cartésiens : la navigation se base sur des informations visuelles et textuelles, à travers les glissières de sécurité, les lignes de démarcation au sol et les panneaux. D'emblée, les autres sens sont exclus : pas d'odeur, pas de son, pas de goût, pas de sensation. L'égo traverse la ville en voiture. Derrière les parebrises sont assis des gens — plus fréquemment des hommes que des femmes — le regard tourné vers l'avant, regard blasé, caché par des lunettes de soleil. La sociabilité et les capacités de communication sont drastiquement limitées. Ils écoutent leur propre musique, respirent leur propre air conditionné, et ne sentent même pas le vent de face produit par leur tempo mortifère [...] Le sujet automobile se sent irrité par les gens et par son environnement. Tout ce qui se met en travers de son chemin perturbe sa libre circulation, le menace dans son auto-référentialité. Bien qu'ils soient ceux qui mettent tous les autres usagers de la route en danger de mort, tant que maîtres, ils accusent surtout les personnes en danger [...] la carrosserie de la voiture est le bouclier hyperfonctionnel du sujet cartésien qui n'a pas à prendre conscience de son corps. [...] La liberté du sujet automobile est un individualisme radical, sans possibilité de considération pour son environnement⁶⁶.

⁶² Traduction libre de l'anglais, Mimi Sheller, « *Automotive Emotions: Feeling the Car* », *Theory, Culture & Society*, vol. 21, n° 4-5, 2004, p. 228.

⁶³ Traduction libre de l'anglais, Sheller, « *Automotive Emotions* », 221-42.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ William Cronon, « The Trouble with Wilderness: Or, Getting Back to the Wrong Nature », *Environmental History*, vol. 1, n° 1, 1996, p. 7-28.

⁶⁶ Traduction libre de l'allemand, Kilian Jörg, *Backlash: Essays zur Resilienz der Moderne*, Hamburg, Textem Verlag, 2020, p. 77. Il faut préciser que cette dernière étude de cas sur la voiture doit beaucoup à une présentation de Kilian Jörg durant un séminaire à la Freie Universität de Berlin, et aux discussions qui ont suivi. Ces réflexions se retrouvent désormais en grande partie dans le chapitre : Paul Schütze, Kilian Jörg, Imke von Maur et Jan Slaby, « Affect as Disruption: Affective Experimentation, Automobility, and the Ecological Crisis », in Britta Timm Knudsen, Mads Krogh et Carsten Stage (dir.), *Methodologies of Affective Experimentation*, Cham, Springer

Si le concept de dispositif de désensibilisation me semble prometteur, c'est qu'il permet de se défaire d'une vision trop intentionnaliste de la désensibilisation, qui serait toujours le produit d'une stratégie claire, émanant d'un acteur. Effectivement, dans le cas du nucléaire, on peut, à quelques nuances près, se contenter des outils conceptuels offerts par des approches francfortiennes et même gramsciennes : on a à faire à une stratégie intentionnelle, qui suit le schéma classique de la « manipulation », visant à rendre un certain nombre de représentations et d'états affectifs « hégémoniques ». Or, la notion de dispositif de désensibilisation permet également d'inclure dans nos analyses des captures idéologiques et affectives qui ne sont pas explicitement voulues et produites par des acteurs dont c'était l'intention première. L'introduction massive de voitures comme premier moyen de mobilité, est certes le résultat de longues batailles politiques et idéologiques⁶⁷, et l'investissement libidinal de certaines personnes dans leur moyen de locomotion n'est pas fortuit⁶⁸. La voiture crée pourtant des formes de désensibilisation qui ne sont pas sa première fonction ni le résultat d'une orchestration intentionnelle de la part de l'industrie automobile (mais contribuent à la renforcer malgré tout). Il semble essentiel de comprendre comment cette désensibilisation opère, comment elle participe, même indirectement, du ravage écologique en cours.

CONCLUSION

Crise de la sensibilité, ou plutôt *capture de la sensibilité*? Dans la situation de ravage écologique que nous vivons, les récits et les diagnostics comptent. En effet, l'urgence écologique réactualise douloureusement la question de savoir quelles sont les conséquences politiques effectives de la pensée. Elle renouvelle avec insistance la question de savoir quelle(s) puissance(s) d'agir seront alimentées par quelles théories, quels sentiers seront esquissés ou confortés, quels schémas reproduits et quelles fermetures opérées.

À l'heure où le récit d'une « insensibilité » ou d'un déficit affectif des modernes sous-tend de plus en plus d'écrits sur la crise écologique, il convient de se demander comment cette affirmation vient nourrir des modes de vie et d'action plus écologiques. J'ai choisi de prendre la question des affects et de la sensibilité au sérieux sans l'écarter *à priori*, tout en me demandant comment ce diagnostic pourrait être complété et affiné pour participer d'une écologie critique et émancipatrice. Les exemples que j'ai mobilisés montrent que parler d'affects n'est pas un exercice vain et esthétique, et ne s'oppose pas nécessairement à des critiques écologistes plus matérialistes : les affects sont bien une force *matérielle* en tant qu'ils sont le produit de forces et d'institutions matérielles, avec des effets, eux aussi, matériels. Leur analyse participe d'une compréhension plus fine des mécanismes de capture à défaire et dénouer dans la bataille en cours. Parler de *dispositifs de désensibilisation* permet de gagner en spécificité et surtout en opérationnalité politique par rapport au récit de « l'homme moderne » insensible ou de la modernité désenchantée.

Si les arts de l'existence et récits naturalistes pour « (re)devenir sensibles » paraissent essentiels, il nous faut également prendre à bras le corps tous ces agencements discursifs, affectifs, matériels et institutionnels qui nous coupent, au quotidien, de ce qui importe (tout en faisant importer d'autres choses), sans quoi toute « technique de soi » semble vouée à l'échec. En effet, se relier autrement et à plus de vivants implique d'avoir desserré d'autres attaches au préalable, et la culture des nouvelles sensibilités ne saurait se passer de séparations, de ruptures franches et de luttes.

International Publishing, 2022, p. 27-45. Je préfère parler ici de *dispositif de désensibilisation* plutôt que d'*arrangement affectif* (comme ils et elle le font) pour mieux souligner la confiscation sensorielle et la capture expérientielle propre à la locomotion automobile.

⁶⁷ On peut citer notamment le lobbying de l'industrie automobile pour s'imposer face au tramway dans les villes, et au rail de manière générale. Voir par exemple Stephen B. Goddard, *Getting There: The Epic Struggle Between Road and Rail in the American Century*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

⁶⁸ On peut citer les fameux mots de Barthes à propos de la Citroën DS, « Dans les halls d'exposition, la voiture témoin est visitée avec une application intense, amoureuse [...] les tôles, les joints sont touchés, les rembourrages palpés, les sièges essayés, les portes caressées, les coussins pelotés ; devant le volant, on mime la conduite avec tout le corps » (Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Points, 2014).

