

La catastrophe est-elle une politique ?

Discussion entre Michaël Fœssel et Frédéric Worms*

ESPRIT – Tsunami, accident nucléaire, climat, finances... notre attention est accaparée par les catastrophes. Celles-ci ne nous frappent pas seulement comme des événements qui troublent l'ordre ordinaire des choses mais aussi comme des enjeux collectifs qui peuvent avoir des résonances politiques, donner lieu à des instrumentalisations ou à des nouveaux clivages. La prédominance des catastrophes n'exprime-t-elle pas a contrario un désir de sécurité dont la traduction politique n'est que trop visible aujourd'hui ? Ne paralyse-t-elle pas la pensée et la volonté d'agir ? Comment comprenez-vous la montée de ce thème ?

Frédéric WORMS – La catastrophe est bien sûr d'abord un événement qui met en cause la vie ou l'existence même d'un être, j'en redirai un mot plus loin. Et cela pourrait laisser croire qu'elle ne touche à la politique que de l'extérieur, par exemple lorsque sa cause ou son objet est politique, lorsqu'elle est issue d'une décision politique, ou lorsqu'elle menace directement le politique (ainsi lorsqu'elle menace l'existence même d'un peuple). Or, la catastrophe n'est pas politique seulement par là, je crois qu'elle l'est toujours, intrinsèquement ; elle n'est pas politique par telle cause ou tel objet (par opposition à d'autres, par exemple des causes naturelles, des objets individuels), mais par une dimension, fondamentale et transversale, qui concerne tous les objets, et quelle qu'en soit la cause. C'est pourquoi elle révèle une dimension de la vie politique et de l'histoire humaine, non pas forcément négative ou réductrice d'ailleurs (même si c'est un risque, qui serait une autre catastrophe, dans la catastrophe), mais

* Michaël Fœssel a publié *État de vigilance. Critique de la banalité sécuritaire*, Bordeaux, Le Bord de l'eau, 2010 ; Frédéric Worms a publié *le Moment du soin. À quoi tenons-nous ?*, Paris, PUF, 2010. Cette discussion a été largement reprise, après une première présentation à l'École normale supérieure (Paris), le 9 novembre 2010, dans le cadre d'une « carte blanche » donnée à *Esprit* à l'invitation de Donatien Grau.

qui peut être positive et constructive. Elle n'écrase pas le politique sur autre chose, mais le rappelle au contraire dans sa spécificité. Elle ébranle et peut aveugler ou paralyser en effet, mais elle oblige aussi, et peut relancer et orienter.

Mais pour cela, il faut donc souligner qu'elle est deux fois importante, parce qu'elle concerne toujours à la fois la vie et la politique et plus précisément encore la vie et la justice. Si l'on pense qu'elle ne l'est qu'une fois, on prête le flanc à la critique sur une certaine utilisation politique de la catastrophe. Or, c'est ce qui permet de l'opposer à des catégories qui ont l'air proches, mais qui sont différentes, à savoir le risque et l'apocalypse. La catastrophe, qui a l'air d'être un concept démesuré, est donc un concept qu'il faut préciser.

Je voudrais rappeler d'abord le lien de la catastrophe et de la justice, puis le lien de la catastrophe et de la vie, et pourquoi si l'on prend les deux ensemble on arrive à ce qui, je pense, est notre horizon aujourd'hui, à savoir le problème d'une cosmopolitique. Cette cosmopolitique, je l'entendrais en deux sens, au sens où elle prend le monde entier comme cadre, mais aussi au sens où elle prend le monde comme objet. Il y a d'ailleurs aujourd'hui ces deux grands courants dans la cosmopolitique, qu'il importe de relier.

Une question de justice

Le lien entre catastrophe et justice a fait l'objet d'une discussion avec Jean-Pierre Dupuy après la parution de *Petite métaphysique des tsunamis*¹, et approfondie et continuée depuis². Jean-Pierre Dupuy avait raison de faire de la catastrophe un problème essentiel du présent, mais il me semblait qu'il fallait la penser à travers la question de la justice, que la question de la justice n'est pas une question secondaire pour la catastrophe, mais que toute catastrophe implique constitutivement la question de la justice. Elle l'implique en effet deux fois.

Elle implique la justice d'abord parce qu'elle nous fait douter de la justice. Je pensais d'abord aux grandes catastrophes cosmiques ou politiques mais on pourrait le dire aussi des catastrophes individuelles et intimes, comme le deuil. C'est un vrai problème existentiel, puisque dès qu'il y a une catastrophe, on se dit « c'est injuste ! » ou « à quoi bon ? » : c'est donc une tentation, que je ne dirais pas nihi-

1. Jean-Pierre Dupuy, *Petite métaphysique des tsunamis*, Paris, Le Seuil, 2005.

2. Notamment dans le cadre du groupe nommé « 2040 » qui a organisé deux colloques réunissant notamment J.-P. Dupuy, A. Garapon, F. Worms, F. Gros, F. Keck, C. Begorre-Bret, B. Chantre, A. Grinbaum, J.-C. Monod, Pierre Zaoui en décembre 2006 et en décembre 2010 à l'École normale supérieure (Paris). Le groupe 2040 a aussi présenté un numéro d'*Esprit* sur les catastrophes en mars-avril 2008 : « Le temps des catastrophes ». Il organisera une discussion internationale entre Paris, Stanford et Kyoto le 16 mai prochain.

liste, mais qui prouve qu'il y a d'emblée un problème moral et politique. Il s'agit de savoir ce qui est premier : est-ce que ce sont les idéaux de justice qu'on s'est construit, individuellement et collectivement, ou bien est-ce que ce n'est plus « rien », la catastrophe révélant le néant, ou la seule survie, comme dernier horizon pensable ? La catastrophe ébranle donc l'idée de justice. Non seulement sur le plan métaphysique, mais aussi politique : puisque la catastrophe met en cause la vie, la survie, l'existence, elle semble passer avant tout, et c'est au nom de la catastrophe qu'on suspend les règles du droit. Elle fait donc douter de la justice à la fois métaphysiquement – puisqu'on en vient à se demander : « À quoi bon la justice ? » – mais aussi politiquement puisqu'on en vient à douter de la nécessité de respecter les droits de l'homme, la liberté, la fraternité, la justice, le refus de la torture... au nom de la catastrophe.

La seconde manière d'impliquer la justice, c'est que toute catastrophe révèle des injustices, de manière très claire et très concrète (dans la cause ou les effets, l'exposition à, la préparation à, l'information sur ou la réparation après la catastrophe), car aucune catastrophe ne touche les hommes de manière égale. Ainsi la catastrophe ébranle la justice et révèle les injustices.

Mais le fait que la catastrophe ébranle la justice ne conduit pas à séparer la catastrophe et la justice ! Je pense qu'au contraire une philosophie complète de la catastrophe est une philosophie qui inclut la dimension de la justice dans la catastrophe et même dans la lutte contre la catastrophe. Si la justice est ébranlée par la catastrophe, c'est donc aussi qu'elle peut permettre de répondre à la catastrophe, qu'elle est à la fois utile et nécessaire dans la réponse à la catastrophe quelle qu'elle soit. Par exemple, il est très clair que pour éviter des génocides, il faut passer par l'idée de justice, et ne pas se contenter de se lamenter sur la catastrophe qu'est le génocide. Mais pour sauver la planète du réchauffement climatique, il ne faut pas non plus se contenter de faire passer la lutte contre le réchauffement avant la justice entre les hommes, il faut établir la justice économique et cosmique entre les hommes. Il faut un égal accès aux ressources du monde, que les hommes aient le sentiment autant d'une justice entre eux que d'une préservation du monde. Si l'on croit que l'on va imposer à des milliards d'hommes de ne pas se nourrir à leur faim et circuler comme ils veulent, et de ne pas travailler comme ils veulent, on n'a aucune chance d'y arriver. De même pour les catastrophes techniques, la transparence et la démocratie sont des enjeux majeurs. Donc la justice est toujours un élément de réponse à la catastrophe. Répondre à la catastrophe, c'est aussi préserver la justice ; et c'est en préservant la justice qu'on répond à la catastrophe.

Le deuxième point que je voulais souligner, c'est le lien de la catastrophe et de la vie. La catastrophe nous rappelle à notre condi-

tion d'être vivant. C'est toujours la mort, individuelle ou collective qui est le modèle de la catastrophe. En même temps, ce que la catastrophe révèle de la vie, c'est aussi le fait que la vie s'oppose à la catastrophe : la vie s'oppose fondamentalement à ce qui la nie et la menace, et donc est aussi une force créative contre la catastrophe. Donc la catastrophe ne révèle pas seulement la menace qui pèse sur la vie, mais aussi l'activité de la vie pour y répondre. Et c'est pourquoi le vivant humain a construit des techniques spécifiques. De plus, les catastrophes ont des degrés selon les types de vivants. Par exemple dans le vivant humain, le meurtre est une catastrophe différente de la mort en tant que telle. C'est une autre raison pour laquelle les principes moraux sont aussi une réponse à la catastrophe.

Les catastrophes, sans catastrophe finale

Il est temps maintenant de définir « la catastrophe ». Ce que j'entends par « la catastrophe » c'est la disparition ou le retournement complet de quelque chose de précis, d'individuel, de discernable. Ce n'est donc pas un risque ponctuel qui affecte une partie d'un tout, mais ce n'est pas non plus la disparition de « tout ». Son objet est toujours précis. On peut certes penser la catastrophe globale, mais la « fin de tout », la « fin du monde » n'est pas une chose contre laquelle on peut lutter. Une tache de vin sur une chemise blanche, c'est une catastrophe, car la blancheur de la chemise est tout entière remise en cause. La mort d'un individu, c'est aussi une catastrophe. Donc la catastrophe est quelque chose de précis, le renversement complet d'un être donné. Elle a un caractère à chaque fois absolu et singulier : il n'y a pas de grande synthèse des catastrophes.

Il ne faut donc pas réduire la catastrophe à un *risque*, même un risque en plus grand. C'est pourquoi, d'un point de vue moral, on ne peut pas la réduire à un calcul économique. Elle implique des choix profonds, elle marque un avant et un après, rétablit une hiérarchie des principes, ravive le sens de l'histoire. Mais, comme le risque, elle autorise un traitement technique. On cherche d'ailleurs les moyens de l'éviter. Mais il faut tout autant opposer la catastrophe à l'idée d'*apocalypse*, la catastrophe des catastrophes, idée d'un autre ordre, sans doute religieux, peut-être suscitée par l'expérience des catastrophes, mais très différente en réalité. Je résiste à la fois à la réduction économique de la catastrophe à un risque, ou à une crise, et à l'élévation fascinée de la catastrophe à l'apocalypse.

Risque et apocalypse se distinguent de l'idée de catastrophe, dont la force est de polariser notre vie. Elle repolarise notre vie collective parce qu'on part du négatif : il n'y a plus de mystique de l'avenir radieux, mais pas non plus de fin de tout. On part de la catastrophe

comme réalité, et de l'action vitale et morale comme nécessité. Ce n'est pas seulement que la catastrophe peut avoir lieu – elle a eu lieu – mais c'est aussi qu'on ouvre à nouveau l'histoire en cherchant comment s'opposer aux catastrophes sous toutes leurs formes, sans horizon radieux, abstrait, ni défaitisme et encore moins nihilisme, tout aussi abstraits, puisque la catastrophe nous oblige à agir, à créer des institutions justes, à créer et réorienter surtout la technique. La catastrophe, même technique, ce n'est pas l'abandon de la technique, mais le retournement de la technique contre quelque chose. De même, la catastrophe n'est pas un abandon du politique mais une réorientation du politique.

D'où le dernier point : catastrophe et cosmopolitique, car je pense que c'est par la catastrophe qu'on unifie les deux sens de la cosmopolitique. La cosmopolitique a un sens classique kantien : une politique pour l'humanité tout entière. Par exemple, le droit cosmopolitique, c'est le droit pour tous les hommes de circuler sur la planète. Il s'agit du politique au sens propre, puisque c'est le monde des hommes, qu'il est important d'instituer comme tel. Mais la cosmopolitique est aussi une politique qui prend le monde comme objet. La catastrophe nous oblige à cela, quand le monde (ou la nature) devient vulnérable, il faut l'instituer, il faut que les hommes créent des institutions pour répondre à cette vulnérabilité.

Deux tendances du cosmopolitisme se distinguent aujourd'hui : d'un côté, la cosmopolitique kantienne, reprise notamment par Habermas, c'est la question du monde créé par les hommes contre la nature, ou différent de la nature. Mais d'un autre côté, il y a aussi ce monde concret, vulnérable dans la cosmopolitique d'Isabelle Stengers, de Bruno Latour, et de quelques autres, qui disent que la cosmopolitique consiste au contraire à refaire de l'homme un vivant dans un monde peuplé d'autres êtres que les hommes, peuplé de virus, de maladies et en effet de catastrophes concrètes. Dans cette perspective, il ne faut pas se penser comme des exceptions dans le monde mais comme des parties du monde.

Pour ma part, je pense qu'il faut unir les deux : la catastrophe est un processus vital mais qui n'affecte que l'homme comme tel. On n'y répond que par des institutions politiques, qui créent le monde humain sans injustice. Dans son article paru dans *Libération*³, Michaël Fœssel cite cette formule dont Kant se réclamait : *fiat justitia pereat mundus* (« qu'advienne la justice et péricule le monde »). Mais en réalité cela prouve surtout que la justice est quelque chose de vital ; ce qu'indique en effet cette ancienne formule, c'est une tension, un déchirement, et un vœu secret, inverse : *fiat justitia vivat mundus*, parce que la justice ne s'oppose au monde que pour le maintenir.

3. Michaël Fœssel, « 2012 ou ce que veut dire la fin du monde », *Libération*, 9 août 2010.

Une préemption du futur

Michaël FÆSSEL—Avant de traiter l'aspect philosophique de la question, je voudrais revenir au sens politique de la catastrophe, c'est-à-dire aussi aux usages qui sont faits de ce thème et à leurs effets. Pour nous, massivement, le catastrophisme désigne d'abord un discours politique et éventuellement idéologique. Nous nous situons dans un contexte historique qui – je crois, du reste, que c'est une formule de Frédéric Worms – a substitué au paradigme de la révolution celui de la catastrophe. Cette substitution, en elle-même, est à interroger : est-ce parce qu'on juge que les révolutions ont mené à des catastrophes que ces dernières ont été érigées en modèle pour la pensée et pour l'action ? Ou bien la catastrophe a-t-elle été promue contre l'idée de révolution, à la manière d'un rappel à la finitude des entreprises humaines ? Quoi qu'il en soit, c'est sur la base d'une certaine rétractation du politique, et des pouvoirs de la volonté humaine, que le thème de la catastrophe s'est imposé dans l'espace public. Je crois qu'on a toujours intérêt à contextualiser et à historiciser cette question avant de l'aborder pour elle-même.

À l'heure actuelle, il me semble que, par-delà la révolution, c'est le concept même de « progrès » qui a été supplanté par l'idée de catastrophe. Catastrophe et progrès sont deux manières symétriquement inversées de nommer l'avenir de façon normative. Ils désignent, respectivement, ce qu'il faut éviter et ce qu'il faut espérer. Et, dans les deux cas, l'avenir entrevu commande un certain nombre d'actions, soit pour retarder le pire, soit pour hâter l'advenue du meilleur.

La catastrophe s'impose donc sur la base d'un affaiblissement de l'idée de progrès. Mais peut-être ne faut-il pas confondre progrès et progressisme. La critique du « progressisme » (menée entre autres, à gauche, par Claude Lefort) ne portait pas sur l'idée du progrès comme tel, mais sur les tentatives pour faire du progrès un principe de légitimation de toute une série de transformations, de programmes politiques voire, pour les régimes de l'Est, d'atteintes aux droits de l'homme. Au fond le progressisme était conçu par ses adversaires, et en partie à bon droit, comme une nouvelle forme de théodicée dans laquelle on justifiait, au nom du progrès collectif, des atteintes aux droits individuels et à la démocratie.

Il me semble qu'aujourd'hui on peut adresser la même critique aux politiques de la catastrophe (je ne dis pas encore aux « philosophies de la catastrophe »). Toute une série de politiques publiques sont définies et légitimées à partir d'une perception angoissée de l'avenir, le principe de précaution n'en étant qu'un exemple parmi d'autres, certainement pas le plus discutable d'ailleurs. On retrouve la même structure que dans les formes dogmatiques de progressisme : une

vision unilatérale de l'avenir commande une forme déterminée de gestion du présent. La catastrophe, dans son imminence postulée, est une manière de créer de l'évidence. On peut énoncer cette évidence de manière sommaire : à quoi bon la liberté, à quoi bon la justice, à quoi bon l'égalité... si l'on est mort ?

La menace de la disparition pure et simple implique une hiérarchie des urgences qui est sécuritaire par nature. L'erreur serait de croire que la préservation du monde (ou de la nature, il faudra d'ailleurs revenir sur cette équivalence) implique seulement une forme de quiétisme, un moratoire sur les avancées scientifiques et techniques. En réalité, les politiques de la catastrophe ne misent pas tant sur un retour à la nature (à quelle « nature » originale pourrait-on bien revenir ?) que sur un activisme de tous les instants. On ne se contente pas de défaire ce qui a été fait, encore faut-il trouver des substituts. C'est exemplairement le cas chez les adversaires du nucléaire qui ont encore à charge de trouver des alternatives crédibles à la production d'énergie. Comment faire si l'on ne peut (ou ne veut) pas revenir aux énergies fossiles et si l'on ne croit pas que les éoliennes suffiront à couvrir les besoins ? La seule solution est de redéfinir drastiquement les besoins, ce qui peut se défendre, mais à condition que l'on énonce clairement quel type de société on promeut par là.

Pour en venir à la dimension philosophique de la catastrophe, je voudrais d'abord revenir sur la formule citée avec faveur par Kant : *fiat justitia pereat mundus*. On peut, de manière apparemment très « réaliste », se demander ce que serait une justice qui exigerait la disparition de la planète. Mais, de fait, il n'est pas envisageable, autrement que sous une hypothèse déjà catastrophiste, de devoir faire disparaître la Terre pour que la justice soit. C'est bien dans cet esprit que Kant se revendique de cette sentence latine : l'exigence de justice n'attend pas à la pérennité du monde. En revanche, la demande de justice ne se fixe pas comme objectif la permanence, ou plutôt la perpétuation, de ce monde *en l'état*. On retrouve toujours un idéal conservateur à l'horizon des éthiques de la catastrophe, au point que ce qui doit être fait (ou, à l'inverse, ce dont il faut s'abstenir) est évalué à l'aune de la possible disparition de ce qui nous entoure. Mais la question qui devient presque taboue est celle de la transformation de ce qui est, je veux dire une transformation socialement positive qui ne serait pas une promesse de catastrophe.

Je pense à la phrase désenchantée que le philosophe allemand Odo Marquard retourne contre Marx : « Jusque-là nous avons transformé le monde, il nous faut désormais le préserver⁴. » Les pensées de la catastrophe se situent bien dans l'après des philosophies de l'histoire

4. Odo Marquard, *Des difficultés avec la philosophie de l'histoire*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 2002.

qui sont le plus souvent perçues comme des vestiges théologiques au cœur de la modernité. L'idée qu'il faut préserver le monde suppose qu'il est l'objet d'une agression constante de la part de l'homme : elle implique donc l'existence de deux « sujets » face à face (l'humanité et le monde) là où il me semble beaucoup plus urgent de penser l'articulation entre les deux. Cette dualité entre une humanité dangereuse et une nature agressée a d'ailleurs été remise en cause par les premiers et principaux aspects de la catastrophe au Japon : tremblements de terre et *tsunami*.

Un déni des choix politiques

Selon moi, l'enjeu est de produire une critique de l'idée de catastrophe sans pour autant en revenir à une philosophie optimiste de l'histoire. Par exemple, les théories comme les pratiques de la catastrophe confèrent toutes un pouvoir pratique très particulier à l'imagination. Celle-ci intervient notamment dans la constitution de scénarios sanitaires, on l'a vu au moment de la grippe H1N1, et entraîne inexorablement une « montée aux extrêmes ». L'imagination de la catastrophe est par principe une imagination du pire qui implique la promotion d'une vigilance de tous les instants. C'est cette tentation d'envisager toutes choses sous l'espèce de leur mortalité qui me semble préjudiciable pour l'action collective (sans rien dire de ses effets psychologiques individuels).

À cet égard la réaction médiatique et populaire au désastre japonais me semble exemplaire. On est passé très vite du tremblement de terre au *tsunami*, car les images du second sont spectaculaires. Sur-tout, l'attention s'est déplacée presque immédiatement de ces deux catastrophes réelles vers une catastrophe possible et imaginable, celle de la centrale nucléaire de Fukushima. Tout se passe comme si la catastrophe qui a eu lieu et les dizaines de milliers de morts qu'elle a provoqués se trouvaient éclipsés par celle qui peut se produire par la faute des hommes. À ce niveau, le thème de la catastrophe perd ce qui est, selon moi, son principal avantage : son lien avec le tragique, le rappel de ce que la nature peut avoir d'hostile non seulement pour l'homme, mais pour le vivant en général. En revanche, la catastrophe nucléaire a tout pour retenir l'attention : elle est potentiellement universelle (les Japonais meurent, mais c'est en Californie ou même en Europe qu'on se précipite dans les pharmacies pour acheter de l'iode...), elle est une hypothèse propice à l'exercice d'une imagination débridée, enfin elle engage la responsabilité humaine.

Ce que je vois poindre à l'horizon du catastrophisme, c'est une sorte de retour de la logique de rétribution. À une souffrance subie doit nécessairement correspondre une faute commise. Comme si, face à l'insensé, il n'était d'autre interprétation possible que morale.

Rousseau, déjà, disait qu'il ne fallait pas chercher l'origine du mal ailleurs que dans l'homme, prenant exemple de ce que le tremblement de terre suivi du *tsunami* de 1755 à Lisbonne n'aurait pas été aussi meurtrier sans la construction d'habitats précaires. L'argument est réversible car, enfin, combien de morts sans la construction de ces habitats précaires ? Rousseau savait bien que l'homme est, constitutivement, un animal démuné, un être de détresse. Et si ses moyens de survie se retournent parfois contre lui, ils n'en constituent pas moins un contrepoin indispensable à l'hostilité de la nature.

À cela s'ajoute que, dans les pensées de la catastrophe, la vie, au sens premier et élémentaire de la survie, apparaît comme le socle minimal sur lequel on pourra éventuellement instituer un monde. De ce point de vue, le risque est grand de voir le politique réduit à l'aménagement des conditions de la survie. Je pense par exemple au concept de « sécurité humaine » promu aux Nations unies, souvent en lieu et place des droits de l'homme⁵. La sécurité humaine, nous dit-on, c'est la protection du « noyau vital des vies humaines », bref le minimum exigible en termes de droits individuels. Il est clair que ce genre d'exigences se constitue à l'ombre des grandes catastrophes du siècle dernier (génocides, guerres coloniales, massacres de civils) où des États se sont retournés contre leurs propres populations. Il s'agit donc de politiques d'évitement : comment exorciser le retour du pire ? Devant l'impossibilité, confirmée tragiquement au XX^e siècle, de définir le *summum bonum*, on se focalise sur la définition du *summum malum* et des moyens de nous en prémunir.

Reste à établir à la fois ce qu'on gagne et ce qu'on perd dans ce genre de promotions politiques de la survie. Le point qui me semble le plus discutable, et sur lequel j'adhère paradoxalement aux thèses d'Ivan Illich et de Günther Anders⁶, est le suivant. Il est clair que les conditions de la survie de l'humanité ne seront plus jamais garanties de manière certaine. On ne « désinvente » pas ce que l'on a inventé : en ce sens, il est possible que l'invention nucléaire nous ait fait franchir un seuil anthropologique. Mais, précisément, parce qu'on a inventé les moyens techniques qui permettent de détruire la planète, il n'y aura plus de politique possible qui ne prenne en compte cette possibilité de la catastrophe. Une catastrophe qui n'a même plus les attraits de l'apocalypse puisqu'elle est sans révélation, dénuée de toute espèce d'« après » imaginable ou désirable. Or, dans le domaine politique, il faut se méfier des tournants présentés comme irrévocables : ils contribuent à éterniser des problématiques qui devraient demeurer contextuelles et finissent donc par congeler le débat public.

5. Voir M. Foessel, « La sécurité : paradigme pour un monde désenchanté », *Esprit*, août-septembre 2006.

6. Voir les dossiers d'*Esprit* sur ces deux auteurs : « Günther Anders. Le surarmement et les trois guerres mondiales », mai 2003 et « Actualité d'Ivan Illich », août-septembre 2010.

De ce point de vue, la catastrophe fonctionne comme un spectaculaire principe de restriction de l'horizon des possibles *au nom d'un impossible* (au sens d'un absolument indésirable). Cette logique de limitation des possibles se retrouve bien au-delà des domaines où l'on s'attendrait à la voir à l'œuvre, au-delà de la climatologie, des problèmes sanitaires, de la menace terroriste ou du risque nucléaire. Ce présupposé à la fois « urgentiste » et « vitaliste », on le trouve à l'œuvre dans toute une série de réformes : il faut « sauver » le système de retraite par répartition, il faut « sauver » l'État de droit, « sauver » l'université, etc. Cette rhétorique du salut implique des conséquences politiques qui me semblent douteuses, non pas au sens où il s'agirait d'être pour ou contre telle ou telle réforme, mais au sens où cela rend impossible la discussion relative au contenu de ces réformes. Voilà pour la logique politique implicite à la rhétorique de la catastrophe.

Déjouer l'instrumentalisation

Frédéric WORMS—Tout l'enjeu de la discussion pourrait donc, finalement, se résumer ainsi : y a-t-il un risque que l'usage rhétorique, idéologique (réel) des catastrophes (réelles) ajoute un autre risque à celles-ci, comme un redoublement de la catastrophe, à savoir une perte (possible) de tout sens positif, voire une manipulation dangereuse, de l'histoire et de la politique ? Ou bien, au contraire, peut-on penser qu'en posant dès le départ, comme je l'indiquais en commençant, une dualité irréductible de la catastrophe, de toute catastrophe, toujours à la fois « naturelle » et « politique », non seulement on conjure ce risque, mais on en conjure d'autres ? Cette distinction étant posée, le concept de catastrophe pourrait nous aider à penser un « progrès » qui ne se déforme pas en une idéologie elle aussi catastrophique, des révolutions, qui ne se retournent pas en « terreur », des avancées qui, conscientes des risques de régression, et contre elles, autant que pour des buts techniques et sociaux précis, soient, enfin, tout à la fois un idéal et une réalité.

Cette deuxième position ne va bien sûr pas de soi, mais, du moins, elle permet de répondre aux questions soulevées par Michaël Fœssel, qui sont autant d'enjeux clés du moment présent (bien loin d'être intemporelles et sans contact avec l'histoire). Elle permet d'abord, de l'intérieur même du concept de catastrophe, de circonscrire et de réfuter, d'énoncer et de dénoncer, son usage idéologique lui-même. On peut appeler idéologique tout usage d'une catastrophe qui, au lieu de voir en quoi elle les ébranle et appelle à les renforcer, se sert d'elle pour renverser encore les principes de justice entre les hommes. Le catastrophisme aveugle (par opposition justement au catastrophisme « éclairé » réclamé par Jean-Pierre Dupuy) est alors celui qui ajoute

au renversement de la vie celui des principes, ce qui est toujours un risque, en effet. Mais ce n'est pas parce qu'une idéologie se saisit d'une chose qu'elle dit la vérité de la chose. Ce n'est pas parce qu'il y a des excès ou des défauts dans l'usage d'une chose qu'il ne faut pas penser cette chose, et les limites de l'usage de cette chose (n'est-ce pas l'esprit de la philosophie dont se réclame Michaël Fœssel, la philosophie critique ? ne devrait-on pas tenter une « critique de la raison catastrophique » ? quoique ces parodies du titre de Kant aient déjà été trop nombreuses !). C'est ici au contraire qu'on voit l'utilité d'un concept philosophique précis et rigoureux de la catastrophe.

Le catastrophisme non éclairé, obscur et aveuglant à la fois, c'est donc bien celui qui fonctionne comme un principe de justice à lui seul, comme une théodicée, au nom duquel on peut tout se permettre ; et il y en a de toutes sortes, de tout temps sans doute, apocalyptismes ou millénarismes, fascinés par ce qui se détruit, en croyant que la destruction ou bien prouve la vanité de tout, ou bien promet le renouvellement de tout, ce qui, dans les deux cas, est une illusion (puisque la destruction appelle la création, et que celle-ci se fait contre la destruction, dans une polarité irréductible et, en effet, critique).

Mais du coup, on peut reprendre un autre point majeur de Michaël Fœssel et préciser : ce n'est pas que la catastrophe se substitue au progrès ou à la révolution, c'est qu'à un usage unilatéral de l'une ou des autres se substitue une tension entre les deux qui n'est pas intemporelle ou anhistorique mais qui est, je le pense, la condition même de notre présent. En ce sens, rien n'est plus frappant que la conjonction brutale, en ce début d'année, des révolutions dans le monde arabe et de l'emboîtement des catastrophes, naturelles, technique et aussi politique (la « transparence », la solidarité, etc.), au Japon.

Le point commun concret entre ces deux séries d'événements majeurs n'est-il pas l'effet du phénomène en apparence mineur de la « corruption », aussi bien dans les régimes autocratiques, que dans les rapports de l'industrie nucléaire et des gouvernements démocratiques ? D'un côté, des révolutions, plus conscientes cependant de ce à quoi elles s'opposent, de l'extérieur mais aussi de l'intérieur ; de l'autre côté, une catastrophe qui, même dans un pays avancé économiquement et démocratiquement, va imposer des progrès dans ces deux directions, avec aussi le risque d'un renversement unilatéral (en tout cas dans l'écologie politique), mais aussi l'espoir d'un équilibre (je veux dire ni d'un abandon de la technique, ni d'un retour à son développement sans contrôle, mais le passage à une éco-technique vraiment pensée, contrôlée et maîtrisée). Ainsi, c'est bien cette tension qui définit le présent et cela, on peut le penser, pour un moment.

Un monde de relations

Il faut encore répondre à deux derniers points parmi ceux, décisifs, soulevés par Michaël Fœssel. Le premier serait celui tout à la fois de la sécurité ou du sécuritaire, comme une dérive politique de notre finitude métaphysique. Michaël Fœssel montre très justement comment la catastrophe, qui remet l'accent sur notre finitude, risque aussi de se replier en une angoisse et une pression sécuritaires. Mais il faudrait en effet être très strict sur ce que l'on entend par catastrophe, comment la penser, comment l'éviter ! La catastrophe, c'est le seuil critique qui fait qu'on sort du simple risque : c'est, par exemple, la terreur politique, le totalitarisme, le génocide ; ou par exemple la catastrophe nucléaire, non pas seulement militaire (la dissuasion a fonctionné dessus), mais civile (dissuasive, elle aussi !). Or, comment les évite-t-on, ces seuils ? Tout ce qu'on a dit le montre : par un surcroît de liberté, de transparence, d'information, de progrès économique, écologique et technique à la fois ! Le premier réflexe est la peur, et le deuxième la demande d'information, de justice, d'expression, de reconnaissance. Surtout, j'y insiste, ce qu'il faut éviter c'est cette sorte de manipulation de la catastrophe qui la tire vers le haut (l'apocalypse) ou vers le bas : alors tout est catastrophique, la moindre agression dans le métro est une affaire d'État, la moindre statistique décevante est un échec désastreux, etc. Cette répercussion de la catastrophe dans les deux sens est, j'y reviens, l'un de ses risques majeurs, mais aussi de ses obligations majeures. Il faut donc penser ces seuils de notre finitude, non pas pour se replier sur elle, mais pour voir aussi en quoi ils sont ce par quoi nous nous dépassons conjointement, comme si la lutte contre les catastrophes était aussi le seuil positif entre notre finitude assumée et notre désir et notre capacité d'infini.

Encore un point donc : toute catastrophe, toute disparition est-elle un mal ? comment distinguer entre les catastrophes ? La réponse à cette question, elle aussi centrale, s'impose je crois. Chaque être a « sa » ou « ses » catastrophes, qui sont bien entendu un mal, des maux, pour lui. Mais, pour chaque homme, au-delà de sa vie, et en elle d'ailleurs, les relations entre les hommes sont une dimension essentielle qui permet non seulement donc sa vie, mais celle des autres et celle même de la « nature ». Les catastrophes qui les affectent sont donc tout à la fois premières et communes. En ce sens, elles surgissent de la vie, mais se distinguent de la vie individuelle ou même de la survie collective. Ce sont ces catastrophes, qui affectent ou brisent les relations, qui sont à la fois vitales et morales, naturelles et politiques, contre lesquelles il faut lutter d'abord. C'est en luttant contre elles qu'on luttera aussi contre les catastrophes individuelles,

et qui ne le sont jamais seulement (par exemple, par plus de solidarité, on luttera aussi contre la maladie, l'ignorance, le malheur social), et contre les catastrophes naturelles ou techniques qui, on n'a cessé d'en parler, ne le sont jamais exclusivement non plus ! Bref, il faut tenir ensemble ces deux points : la priorité des relations entre les hommes, d'où surgissent en effet les principes, moraux, politiques, autant que le langage et la technique ; et les catastrophes qui peuvent les affecter. On pourrait même dire pour finir que l'homme est l'être à qui les catastrophes rappellent à la fois sa condition vitale et ses exigences morales.

Une expérience de la finitude

Michaël FÆSSEL – Je suis très dubitatif sur la capacité de construire un concept de catastrophe sans sombrer dans le catastrophisme. Je dis bien un « concept » de catastrophe, car personne ne nie que des catastrophes réelles adviennent. Mais si la philosophie s'empare de ce thème, elle est bien obligée de le définir. Or, en effet, je ne vois pas comment définir la catastrophe en général autrement que comme la « destruction d'un être ». L'horizon de la catastrophe est donc clairement la mort, ou du moins un profond amoindrissement des conditions de la vie. Et la question centrale, dont je concède qu'elle est immense, est de savoir si la mort (ou d'une manière générale toute atteinte à la vie) est un mal. Que l'on désire lutter contre la mort est une évidence psychologique et factuelle. Mais qu'il faille qualifier la catastrophe d'un point de vue politique et normatif, c'est une tout autre affaire. Car enfin la disparition d'un être est inscrite dans sa nature : on peut essayer de la retarder, mais certainement pas faire de ce retardement le principe d'une action collective.

Frédéric Worms vient de définir la catastrophe comme la disparition de la nature d'un être donné, ou de la totalité d'un être donné. En admettant cette définition, qui me paraît pertinente puisqu'on y retrouve cette dimension d'effondrement, de perte, de mort, toute catastrophe est-elle un mal ? Il faut bien se donner les moyens de distinguer politiquement la disparition d'un amour, qui est une catastrophe pour l'amoureux délaissé, et la disparition d'un peuple à la suite d'un génocide. Il me semble que c'est le problème principal : à partir de quand se pose la question éthique et normative ? Je pense par exemple à toute une série de débats sur la disparition des espèces naturelles : est-ce que toute disparition d'une espèce naturelle doit être combattue comme telle, sachant qu'on n'a tout de même pas attendu la voracité humaine des deux derniers siècles pour que des espèces vivantes disparaissent ? À l'aune des êtres qui l'habitent, l'histoire de la nature est une longue et permanente catastrophe.

Selon moi, il n'y a de mal que là où une liberté est en jeu. C'est bien pourquoi toute souffrance n'est pas une injustice, seulement celle qui est l'effet d'une action délibérée. Cette différence est de taille : une souffrance cela se soigne, une injustice cela se combat politiquement. Je crois que l'on ne gagne rien à confondre les deux plans.

C'est pourquoi je suis d'accord avec le point de départ de l'analyse de Frédéric Worms : il ne faut pas séparer la catastrophe du problème de la justice, sauf à entrer dans des métaphysiques douteuses de la fin du monde. Cela me semble d'autant plus pertinent que l'on peut retenir du thème de la catastrophe l'intuition selon laquelle on entre dans le problème de la justice par la question de l'injustice, une idée chère à Paul Ricœur justement.

Ce qui me paraît intéressant dans le thème de la catastrophe, si on le prend dans un sens plus conceptuel et moins politique, c'est donc qu'il engage une certaine conscience de la finitude du monde. Tout à l'heure j'ai insisté sur ce qui rapproche le progrès et la catastrophe : ce sont deux paradigmes temporels et normatifs. Ici, ce qui les distingue clairement, c'est que le progrès peut mener à une forme d'*hybris*, de démesure dans l'idée que la nature serait cet objet que nous pourrions à la fois dominer et transformer de fond en comble. La catastrophe, elle, nous rappelle à la finitude. Un peu à la manière de la sentence biblique qui veut que « la crainte de Dieu [soit] le commencement de la sagesse ». Dans ce cas, il s'agirait plutôt de la crainte des hommes et de leurs actions sur la nature, mais on peut imaginer une dynamique similaire, ce que Hans Jonas a appelé une « heuristique de la peur », par laquelle l'imagination du pire peut agir comme un moteur raisonnable de l'action. En lieu et place de l'utopie, on trouverait une expérimentation de la finitude d'autant plus paradoxale qu'elle s'articule à la conscience du pouvoir inégalé que l'homme a conquis sur la Terre.

Mais je diverge de l'interprétation de Frédéric Worms sur la question de la priorité dans les principes. Selon moi, s'il est légitime de lutter contre une catastrophe, ou contre la possibilité d'une catastrophe, c'est précisément parce qu'on la juge injuste *au préalable*. Et on ne la juge pas indésirable parce qu'elle est une catastrophe, mais parce qu'elle est un démenti aux exigences de justice. Des exigences qui ne peuvent justement plus être élaborées de manière simplement négative, en réaction à la catastrophe. Mais qui doivent être énoncées par une instance que je persiste à appeler rationnelle.

Je veux dire par là qu'il faut bien disposer de critères pour dire pourquoi la catastrophe en tant que telle est injuste. Sans quoi on ne se donne plus les moyens de distinguer au sein de ce qu'on appelle la « catastrophe », entre ce qui relève de la liberté d'action des hommes

(donc de leur responsabilité), et ce qui, malgré tout, est dû à des mécanismes naturels qui, en tant que mécanismes naturels, ne peuvent pas être considérés comme de la responsabilité des individus. J'ai bien conscience que toute une série de problèmes, à commencer par ceux qui sont liés aux évolutions climatiques, rend poreuse cette frontière entre le naturel et l'humain. Mais, précisément, je reproche à certaines conceptions catastrophistes de décider de l'indécidable, c'est-à-dire d'affirmer péremptoirement que tout ce qui relève de ce qu'on appelle « catastrophe naturelle » est en réalité de la seule responsabilité de l'homme. Cette insistance démesurée sur la culpabilité humaine traduit un étrange mélange d'anthropocentrisme et de naturalisme : on met l'homme en accusation au nom des droits de la nature. Or la question des « droits de la nature » pose au moins autant de problèmes que celle, très ancienne et souvent jugée dépassée, des « droits de Dieu ».

Construire le cosmopolitisme

Mais revenons-en à la question des critères. Ces critères, je ne pense pas qu'on les trouvera dans l'immanence de la vie : ils doivent être rationnellement élaborés, indépendamment de tout emprunt à l'expérience. C'est, selon moi, le versant kantien de toute réflexion morale. Voilà pourquoi je ne pense pas que l'advenue d'une catastrophe, aussi terrible soit-elle comme dans le cas du Japon, change fondamentalement le problème. Un événement de cette ampleur implique évidemment de mettre en œuvre de nouvelles politiques, par exemple de reposer de fond en comble la question énergétique. Mais il ne touche pas aux principes, en particulier juridiques, qui permettent d'orienter l'action publique.

In fine, le problème relève, en effet, du statut de la vie ou plutôt, d'ailleurs, de celui de la nature. Ce qui distingue une catastrophe d'un simple drame c'est, je suppose, son caractère tellurique. Elle engage la question de la survie de l'ensemble du vivant, si l'on peut dire. Dans un texte intitulé « L'Apocalypse déçoit⁷ », Maurice Blanchot a écrit l'essentiel sur ce point : « La vie ne doit pas être préférée aux raisons de vivre. » J'ajouterai, et l'on retrouverait Kant : « Ces raisons de vivre ne se trouvent pas dans la nature. » Il y a une équivoque dans le concept de catastrophe : ses dimensions réalistes empruntent à la nature tandis que ses dimensions normatives empruntent au monde. Or, le monde n'est pas la nature : la disparition du premier s'accorde très bien avec la perpétuation de la seconde au nom d'impératifs écologiques. Je veux dire par là que le « monde » est néces-

7. Maurice Blanchot, « L'Apocalypse déçoit », *La NRF*, mars 1964, n° 135, p. 488-496 (repris dans *id.*, *l'Amitié*, Paris, Gallimard, 1971).

sairement institué sur la base du sens et de la finalité que les hommes donnent à leurs actions. Or, le catastrophisme constitue une forclusion de ce sens.

C'est pourquoi je ne pense pas que l'on puisse édifier un cosmopolitisme viable sur la base du concept de catastrophe. Bien sûr l'idée est largement répandue que le risque planétaire constitue une matrice inespérée pour l'égalitarisme : face à quoi serions-nous plus égaux que face à la catastrophe ? Ce thème n'a rien de nouveau : pendant la guerre froide, Anders ne cessait de répéter que la bombe atomique posait des problèmes tout à fait similaires aux habitants de Washington et à ceux de Moscou. Tout se passe comme si l'imminence de la déflagration instaurait une solidarité de fait, et transcendait toutes les idéologies. C'est ce que l'on retrouve dans les films catastrophistes des années 1980 : les Américains et les Soviétiques sont (enfin) obligés de collaborer pour trouver des solutions communes. De ce point de vue, la catastrophe est similaire aux attaques extra-terrestres puisqu'elle fait accéder les hommes à la conscience de leur unité.

Là encore, je crois que l'on a intérêt à contextualiser le problème. De fait, dans l'imaginaire hollywoodien de la catastrophe d'après la chute de l'URSS, ce sont les États-Unis seuls (quand ce n'est pas un seul citoyen américain) qui doivent prendre la défense du monde... Il est important de rappeler que les problématiques actuelles de la catastrophe surgissent dans le cadre de sociétés contemporaines largement individualisées ou, mieux encore, et comme le dit Roberto Esposito, « immunisées⁸ ». Par là, il faut entendre le souci qui traverse notre présent de se mettre à l'abri de toutes les agressions venues du dehors, et ce en établissant des systèmes de protection à toute épreuve. Ce souci devient immunitaire lorsqu'il abolit le dehors, un peu sur le modèle de l'immunologie moléculaire où les anticorps fonctionnent avant même que des antigènes (des virus) n'aient investi l'organisme. Autrement dit, la protection est imaginée et mise en œuvre sans que l'agression (ici, la catastrophe) ne soit devenue une hypothèse sérieuse.

Aujourd'hui, tout se passe comme si, plutôt que de réagir à des faits réels, on imaginait des catastrophes pour pouvoir mieux les contrôler : c'est, du reste, le modèle de l'assurance. Bien sûr, des catastrophes surviennent et le cas japonais en est une illustration dramatique. Mais elles sont l'occasion d'une surenchère sécuritaire : puisque nous sommes passés « tout près » du pire, mettons en œuvre de nouvelles protections, de nouvelles assurances.

8. Voir Roberto Esposito, *Communauté, immunité, biopolitique*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2010.

La catastrophe est-elle une politique ?

Cette demande assurancielle indexée sur l'angoisse me semble ruiner les espoirs de fonder un cosmopolitisme sur la catastrophe. Ce n'est pas la conscience d'appartenir au même monde qui triomphe ici, mais au contraire le souci de certaines sociétés (les plus fortunées) de s'excepter du monde commun pour se mettre à l'abri de ses dysfonctionnements. Relativement à ce qui vient de se produire à Fukushima, j'appellerai ce processus le « désir d'iode » : loin d'envisager que la souffrance des Japonais (et leur dignité) nous oblige, certains pensent déjà au moyen de se mettre à l'abri de ce qui arrive aux autres. Comme l'étymologie l'atteste, l'immunité s'oppose à la communauté, c'est-à-dire à la conscience de devoir répondre d'une loi (*munus*) universelle. Il faudrait au minimum avoir renoncé à ce désir de sécession pour que l'imaginaire de la catastrophe puisse fonctionner comme un vecteur d'universalité.

Propos recueillis par Simon Leplâtre et Marc-Olivier Padis