

Par-delà la fin, refaire le monde

Khalil Khalsi

60 ans de luttes et d'idées. 2. La déroute des héros

Numéro 326, hiver 2020

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/92113ac>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collectif Liberté

ISSN

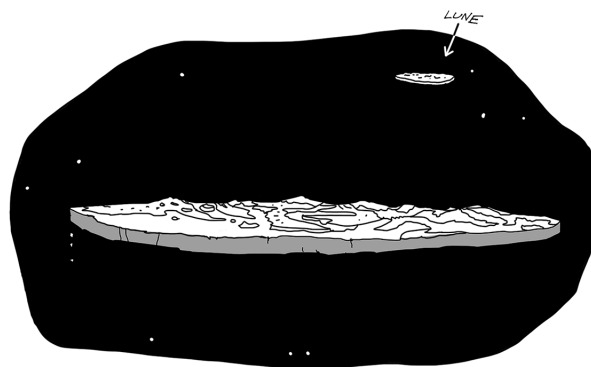
0024-2020 (imprimé)

1923-0915 (numérique)

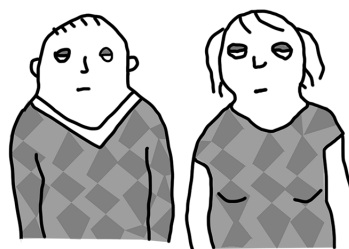
[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Khalsi, K. (2020). Compte rendu de [Par-delà la fin, refaire le monde]. *Liberté*, (326), 65–67.



C'EST PAS LA TERRE
QUI EST PLATE



C'EST LE MONDE

Par-delà la fin, refaire monde

Khalil Khalsi

En un peu plus d'un demi-siècle, il aura bien fallu avaler la pilule de la fin. La fin de l'Histoire proclamée par le philosophe russe Alexandre Kojève et à laquelle nous aurons cru, davantage qu'à une nécessité existentielle – l'importance de penser l'après et d'y transiter –, plutôt comme à une prophétie autoréalisatrice, qui trouve en nous ses serviteurs à l'instinct sadomasochiste le plus béat. Cette fin commande à toutes les autres, celle du modernisme, des utopies, du monde et peut-être même de l'humain en soi, de l'humain comme horizon éthique et ontologique. La fin de toute chose qui, ne cessant de s'ajourner, se délègue dans le champ du *post*, ce compost stérile où la pensée fermente, ce *post* aussi efficace que de l'écran solaire d'indice de protection 15 en plein midi à Cayo Largo.

La prolifération des scénarios apocalyptiques, en littérature comme au cinéma, et désormais en sciences humaines, semble entériner le poncif que l'humanité serait en train d'errer plus ou moins complaisamment, sans but, par-delà sa date de péremption – pourquoi se soucier de la destination, tant qu'on peut encore faire le plein? Plus qu'une crainte, la fin du monde semble s'être muée en un profond désir, dont la perversité se voit légitimée sous la tutelle de l'imaginaire. « *Everyone is so desperate to fucking die* », dit Patti, elle-même

**Pablo Servigne
Raphaël Stevens
Gauthier Chapelle**
***Une autre fin du monde
est possible***

*Vivre l'effondrement (et pas
seulement y survivre)*
Seuil, 2018, 336 p.

Günther Anders
L'homme sans monde
*Écrits sur la littérature
et l'art*
Fario, 2015 [1984], 256 p.

Claire Marin
Rupture(s)
L'Observatoire, 2019, 160 p.

si pressée de se faire exploser, dans la série télévisée *The Leftovers* (d'après le roman du même titre de Tom Perrotta), lorsque la disparition soudaine de 2% de la population mondiale précipite ceux qui restent dans le sentiment indicible d'une apocalypse inaboutie. Et pourtant, les protagonistes vont devoir vivre dans cet épilogue de la fin du monde, faire le pari du deuil dans cette Amérique du Nord spécialiste des sourires que l'on étale comme du glacié sur les choses difficiles à admettre, y compris la mort.

C'est une idée de plus en plus couramment admise qu'un monde ne finit que pour en laisser advenir un autre, comme l'on admet volontiers que le libéralisme est la manifestation la plus réussie du diable – il convient pourtant de fermer les yeux sur les abonnements Uber et Amazon Prime. Même un lanceur d'alerte comme le collapsologue Pablo Servigne, après s'être égosillé à prêcher quasi exclusivement pour un auditoire converti, joue la carte de la positivité en suggérant une voie de sortie avec *Une autre fin du monde est possible : Vivre l'effondrement (et pas seulement y survivre)*. Néologisme forgé par Pablo Servigne et Raphaël Stevens en 2015, la collapsologie est la science transdisciplinaire qui se propose d'étudier ce qu'elle considère comme l'effondrement imminent

de notre civilisation, ainsi que les stratégies qu'il serait possible d'échafauder pour y survivre – ou *la vivre*, comme le suggère le titre de la nouvelle parution. Si ce livre pointe vers l'inévitabilité du phénomène, il met l'accent sur la vacuité de la conjuration – l'impossible lutte contre la fin du monde –, en optant pour la voie dialectique, consistant à accepter de vivre l'effondrement afin de passer au monde d'après, c'est-à-dire de s'y rendre prêt; il y aura toujours un avenir, l'incertitude concerne ce dont cet avenir sera fait. En réalité, l'hypothèse de l'acceptation relève de la portée heuristique de l'apocalypse en tant que « dévoilement », comme l'indique l'étymologie grecque : la nécessité de se frayer et de baliser un chemin hors de la vision d'effondrement. Plus qu'une fin, l'apocalypse ouvre sur le recommencement, lorsqu'une société tournant à vide doit trouver le moyen de se régénérer, de s'adapter à sa nouvelle réalité, et donc de se *re-collectiviser*. C'est que le monde change, mais sans que l'humanité soit prête à négocier ce changement. Le revirement des collapsologues, du catastrophisme à la positivité, vient du constat que les habitudes individuelles et sociales liées au confort et au culte du progrès sont beaucoup trop ancrées pour que le cerveau humain soit en mesure d'envisager la fin du monde comme une réalité possible et imminente, et donc d'agir adéquatement face à cette menace – seules les personnes d'ores et déjà convaincues de cet effondrement, qu'elles vivent donc activement au quotidien, sont en mesure de le rationaliser et d'interagir avec lui. Quand bien même pleurerions-nous sur les incendies en Amazonie, nous ne changerions d'habitudes que si nos vies étaient réellement touchées par cette tragédie. Tout l'enjeu de la collapsologie est donc de nous alerter à propos de l'effondrement et d'impulser un changement d'attitude face à un événement auquel nous participons sans vraiment, sans encore en ressentir les conséquences au quotidien.

Il va de soi que le sentiment de fin du monde et les réflexions sur le collectif sont intimement intriqués. La question de la transition vers le monde d'après présuppose la capacité d'un individu, et d'une société, à *refaire monde*. Refaire monde, c'est réinventer son rapport à celui-ci et se renouveler, rétablir ses liens, se refaire une identité, tel un transplant qui change de corps et se voit affecté à une nouvelle vie.

Le concept est d'autant plus ardu à saisir que, en tant que modernes, nous sommes de moins en moins capables de penser l'entre-deux, la latence, le passage et la métamorphose. « Nous sommes devenus très pauvres en expériences du seuil », écrit Walter Benjamin dans *Paris, capitale du XIX^e siècle*, faisant référence à l'utopie fouriériste des passages parisiens. Ces galeries aux toitures de verre et de métal, faisant écho aux gares de train et aux aires d'exposition de la même époque, créaient un réseau de circulation entre les grands boulevards de la capitale française, pour le plus grand plaisir de la bourgeoisie, qui pouvait alors se promener dans sa fantasmagorie de puissance impériale avec la profonde impression – de son appartenance à la gare, jusqu'à son chalet à la montagne – d'être partout chez

elle, souveraine et surpuissante dans son confort imperturbable. Cet effet d'homogénéité et de continuité entre les espaces, avec la standardisation des habits et des pratiques, constitue de nos jours l'un des aspects les plus généralisés du culte du confort qui, privilège de la bourgeoisie de l'époque, se marie si bien avec la démocratie poudre-aux-yeux de la « ville intelligente ». Lorsqu'il suffit pour descendre les frontières de passer la page d'état civil de son passeport telle une carte de crédit le long de l'horizon, évidemment que l'on ne peut se sentir concerné par la fin du monde. Lorsque le monde entier est à notre disposition – cependant que, dans les pays dits du Sud mondialisé, les consulats violent les droits de la personne en refusant visa sur visa avec racket institutionnalisé et humiliation à la clé –, l'on ne peut, évidemment, que subvertir ce que Günther Anders appelle le « défaut ontologique » de « l'homme sans monde ».

Cet homme – au sens générique – est, selon le penseur allemand, celui que le pluralisme culturel met face à l'illusion universaliste du village global, cette fantasmagorie contemporaine où le monde est lissé et homogénéisé de sorte que l'on se croie chez soi en tout temps, en tout lieu, mais sans ancrage, sans véritable chez-soi. La question de cet homme sans monde pose un double problème. D'un côté, elle escamote la catégorie de ceux qui sont véritablement sans monde, parmi lesquels le critique distingue au moins les prolétaires et les chômeurs, auxquels il faudrait ajouter aujourd'hui toute figure de marginalité, dont les sans-abri, les sans-papiers et les personnes réfugiées et demandeuses d'asile. D'un autre côté, l'homme hyper-privilégié et dit sans monde, qui cherche toutefois à sublimer ce manque de monde propre, bien défini et circonscrit (et parce qu'il lève par-dessus les frontières), est plus susceptible d'échapper aux situations de rupture faisant en sorte qu'un individu soit en mesure de refaire monde – et ce, par la rencontre avec l'autre et ce qui s'ensuit de remise en question, de renégociation du territoire, de redéfinition des liens et de réfection identitaire.

Il y aurait donc, d'un côté, ceux pour qui le monde est une carte piquée d'épingles, ces expatriés qui jamais n'immigrent parce qu'ils ne sont pas réellement partis, parce qu'ils ont toujours le choix de rentrer, de se refaire un chez-soi. De l'autre, ces autres qui cherchent désespérément à refaire monde à partir de leurs ruines perpétuelles, car leur apocalypse est une affaire de tous les jours, et tous les jours ils doivent reconstruire leur foyer, leur être et leurs rêves, comme l'écrit si bien la philosophe Claire Marin : « Les douleurs de l'exil, la nostalgie sont une autre trace profondément ancrée de ces ruptures imposées par la guerre. L'homme qui revient au pays, le "*homecomer*", a perdu le pays qu'il a quitté, est devenu un étranger. Son étrangeté se dédouble. Partir, c'est rompre deux fois, avec celui que l'on était et avec une certaine illusion, celle de se sentir à sa place quelque part. C'est renoncer à ce confort psychologique d'être légitime aux yeux des autres. C'est rompre avec l'espoir d'une reconnaissance. Exilés, transclasses, homosexuels, on n'a pas

gardé de places pour vous. Il faudra vous caser où vous pouvez. »

Dans *Rupture(s)*, Marin dresse une typologie des situations de rupture amenant un individu à repenser son être, ses liens, son monde. L'auteure insiste sur le processus de la rupture et sur ce qui se joue dans cet intervalle, que nous avons tendance à réduire à une page qu'il faudrait tourner – pour passer à autre chose, dit-on –, alors qu'une rupture, c'est souvent un livre en soi. Ainsi, Marin met en parallèle la rupture amoureuse avec le deuil, la maladie, l'accouchement et l'exil, entre autres, mais aussi avec la fin nécessaire de notre ère. Si la séparation après l'amour est l'unique situation de rupture nommée et admise comme telle, elle n'est pas pour autant systématiquement envisagée comme un accident qui nécessite de se *reconstruire* – sachant que ce verbe est bien problématique en ce qu'il suppose de redevenir, à l'identique, l'individu que l'on était avant la rencontre. L'auteure rappelle qu'une vie à deux est un processus transformationnel, au terme duquel il n'est guère possible de reprendre ce qui est à soi comme l'on se départagerait vaisselle, bibelots et garde du chat. La douleur d'une rupture vient de l'incapacité de l'individu à se voir et à être comme tel, amputé qu'il est de cet autre, dont l'absence lui fait l'effet d'un membre fantôme. C'est alors, nous dit la philosophe, que le néocélibataire – dût-il fuir ou fût-il quitté – a du mal à reconnaître ce qui est de l'ordre de son *moi*; aussi doit-il partir à la reconquête de ce moi, dont le monisme moderne fait une tautologie, alors que « ce qui est absolu, c'est notre angoisse de n'avoir pas de moi, d'être malléable, flottant au gré de ces aléas de la vie », écrit l'auteure.

Ne nous voilons pas la face : la solitude est souvent vue et vécue comme une condamnation, une mise au ban de la *démocrature* du bonheur – les êtres seuls sont éternellement incomplets. Ce préjugé suffit à invalider la possibilité de passer à autre chose, lorsque l'on quitte la table sans la débarrasser pour aller illico sur Tinder se magasiner une autre *moitié*. Il faudrait demander aux orphelins, aux handicapés, aux exilés comment et si même ils réussissent à négocier un virage, un autre moi, un nouveau monde en l'absence d'application mobile qui leur permette de se chiner une mère, une jambe, un pays de rechange. Et l'on a beau œuvrer à l'acceptation (ce mot *psycho-pop* à cent dollars la séance), il est toujours si dur de concevoir qu'il ne suffise pas de se faire une épilation intégrale et de boycotter l'huile de palme pour avoir le sentiment de renaître. Plutôt qu'un *travail de deuil*, il faudrait envisager l'avènement du nouveau *moi* comme un *travail d'enfantement*, à la fois perte et rencontre, mort et métamorphose – la chose et son contraire, d'un point de vue dialectique.

Claire Marin articule sa réflexion sur la rupture autour de la question de la subjectivité, que l'on croirait perdue de vue aujourd'hui au profit de la performativité identitaire, notamment avec le nouveau culte de l'*empowerment* et de l'autodétermination. En l'absence d'éthique, selon la philosophe, la fétichisation du *moi*, souvent indissociable de sa médiatisation, est

un joli canular dont on est le premier à être dupe – stéroïdes ou faux-cils, chacun son supplément d'âme préféré. « Pourquoi ne pas penser cette bascule d'un mode d'être à un autre comme une sorte d'éthique [...] ? suggère l'auteure. Pourquoi ne pas penser un sujet qui soit fait de différentes lignes mélodiques, l'une pouvant doubler ou prendre la succession d'une autre ? » En fait, ce que propose Marin, c'est de reprendre une aporie philosophique sur laquelle la pensée trébuche, à savoir la nécessité de démêler, d'un côté, ce qui est de l'ordre de l'être, et de l'autre, ce qui s'apparente à l'identité – laquelle, si elle se voit aujourd'hui réappropriée comme un outil d'autodétermination, est d'abord et avant tout un concept ethnologique à vocation essentialiste. Penser sa subjectivité, non pas comme une monade, mais comme une trame de fond tout entièrement soumise aux conditions de vie (dont les ruptures et autres accidents), à l'environnement et aux relations. En fait, se forger une subjectivité tout court : tel est le premier acte qu'il faut poser vers la possibilité de refaire monde.

Néanmoins, pour que cette éthique d'une subjectivité nouvelle soit réussie, il faudrait d'abord se proclamer sans monde : « Accepter [...] que nous sommes face à un moment de rupture écologique. Cela demande de travailler sur notre tendance spontanée au déni face à la perspective des grandes ruptures que sont l'altération (altération de la nature ou des hommes) ou la perte définitive. Il faut affronter nos grandes peurs et réfléchir à une pédagogie de la rupture. » Il faudrait estomper sa vision toute faite de privilèges – que l'on a tendance à poser tel un filtre sur le monde – afin de redéfinir son rapport au monde, à soi et à l'autre. Il faudrait se savoir ruiné et « créer, par la rupture, les conditions d'apparition et de réalisation de soi ». Enfin, il faudrait, avant d'entrer en deuil et de penser la résilience (avec Boris Cyrulnik comme gourou), prendre le temps de la rupture – arrêt sur image, arrêt sur soi. Avant d'échafauder le monde d'après, savoir dire adieu à celui-ci ; et dans notre ère où la ritualité est de l'ordre de l'étiquetage ethnographique, le recueillement collectif risquerait de désavouer la victoire de l'esprit sur la matière, du bonheur contrôlé sur la *volonté* de la nature.

Il faudra un jour accepter de faire face aux ruines, les yeux dans les cendres comme l'on regarderait sa propre dépouille, plutôt que de faire mine, par pur mimétisme, de se recueillir à coups de directs Facebook et de *stories* Instagram sur Notre-Dame en flammes. C'est qu'il aurait mieux fallu choisir de reconstruire Notre-Dame, et non la restaurer, sans flèche ni toiture à l'identique. Qu'elle témoigne des cassures du temps, de la succession des mondes et de nos erreurs, de nos faiblesses, de nos stigmates, en somme, pareils à ces coutures qui prolongent la vie d'un habit, d'un organe, voire d'une personne, laquelle soudain survit à elle-même, guère la même.

Parce que « philosopher c'est apprendre à mourir », comme le dit Montaigne, et qu'il ne sera guère possible de rafistoler l'Amazonie, il faudrait commencer par se recueillir, collectivement, et accepter de finir. 