

Après la catastrophe

*Et malgré bien des chocs et d'imprévus désastres,
Nous nous sommes souvent ennuyés, comme ici.*

BAUDELAIRE, « Le voyage », *Les Fleurs du mal*.

Chaque langue a ses grands mots et ses gros mots. Ce ne sont pas les mêmes. Il y a certains mots qu'on hésite à prononcer parce qu'ils choquent. *Merde. Foutre*. Si ces mots choquent, est-ce parce qu'on détournerait les yeux si on tombait sur la chose ? Si c'était le cas, alors pourquoi ne sommes-nous pas offusqués par les mots qui désignent des choses bien moins supportables, des choses dont la réalité choquerait vraiment ? *Torture ; viol ; écarteler...* Voilà des mots qu'on prononce sans perturber personne. Peut-être est-ce parce que les choses qu'ils désignent résistent à l'imagination, parce que les imaginer vraiment serait insoutenable. Ainsi les mots qui désignent les plus grossières obscénités ne sont pas des gros mots. Le mot *catastrophe* est de ceux-là : il cache ce qu'il recouvre ; ou pour le moins, il est de ceux qui illustrent le gouffre qui sépare les mots des choses. Que recouvre-t-il donc ?

Au sens le plus littéral, la catastrophe se situe au théâtre. On est donc déjà tenu à distance de la réalité. La catastrophe, c'est le dernier acte, celui où tout s'effondre. Celui où Brünnhilde découvre la trahison absolue de Siegfried. Oui, mais *après* la mort de Siegfried, elle se rend compte que c'est Siegfried lui-même qui a été trahi, cruellement manipulé. Voilà qui change tout : puisqu'il avait agi sous l'envoûtement d'une potion magique, la trahison n'a jamais vraiment eu lieu, ou plutôt elle consiste dans le fait même de s'être crue trahie. Il y a vraiment là une catastrophe – de quoi se jeter sur un bûcher funéraire. Ce qu'elle fait. Dans le cas de Brünnhilde, la catastrophe précède la mort, mais la mort se rattrape vite.

Ce n'est qu'à la vue des spectateurs que la catastrophe offre le spectacle de la mort. Ma propre mort manquera tou-

jours (tout juste) de faire partie de ma vie. Comme l'illustre Monsieur de La Palisse, dont on rapporta qu'un *quart d'heure avant sa mort / il était encore en vie*, nul ne peut vivre son état de mort. Je saurai peut-être, à un certain moment, que ma fin approche, mais elle ne fera pas partie de ma vie. Car pour qu'un événement fasse partie d'une vie, il faut qu'on puisse en contempler l'avant et l'après.

C'est bien là le point de départ du célèbre argument d'Épicure, que beaucoup jugent à la fois fallacieux et convaincant. D'aucuns le trouvent réconfortant en vertu d'un autre principe, celui de Philèbe : le principe de rationalité dans le temps, inspiré par le dialogue éponyme de Platon, veut que le plaisir ou la douleur ressentie dans l'anticipation d'un événement futur soit proportionnel au sentiment qu'on éprouvera le moment venu. Or, après ma mort, je n'éprouverai rien du tout. L'indifférence est donc la seule attitude rationnelle envers l'absence de toute expérience consciente : il suffit, pour ne pas craindre la mort, d'être raisonnable. Mais rien ne m'oblige à être raisonnable. Pour ceux qui ne le sont pas, c'est précisément l'idée qu'on ne ressentira rien après sa mort qui est l'objet d'une horreur insoutenable. Épicure avait donc tort de dire que ma mort ne saurait être un mal pour moi : il suffit que je la prenne pour un mal pour qu'elle le soit. L'effet placebo vaut aussi bien à l'envers qu'à l'endroit.

Si je ne peux compter sur ma propre rationalité en matière d'anticipation lorsqu'il s'agit d'envisager la mort, je ne peux davantage compter sur elle lorsque l'événement que j'envisage n'est pas la fin de ma vie. Les psychologues ont bien montré qu'on est souvent incapable de juger ce qui nous rendra heureux ou malheureux, même dans des circonstances banales¹. C'est d'autant plus vrai lorsqu'il s'agit d'une catastrophe qui marque, sinon la fin d'une vie, du moins celle d'une histoire. Et la fin d'une histoire, si elle n'est pas toujours triste par la nature de l'événement même – une maladie mortelle, un assassinat – demeure toujours triste par le fait même que c'est la fin de l'histoire. Dans le cadre du souvenir, il en faut beaucoup pour ôter au passé l'auréole de la nostalgie. Apollinaire le savait bien :

1. D. T. Gilbert, *Et si le bonheur vous tombait dessus*, trad. M.-H. Sabard, Paris, Robert Laffont, 2007.

*Tu pleureras l'heure où tu pleures
 Qui passera trop vite
 Comme passent toutes les heures*

On a sans doute tendance à penser qu'une catastrophe est un désastre qui met fin à quelque chose d'une valeur comparable à celle de la vie même. Étymologiquement, *katastrophein* indique un tour donné, une révolution, comme celle d'une boule. C'est ce qui *bouleverse*, c'est ce qui *chamboule*. Mais une révolution n'est pas nécessairement un mal en soi. Il s'agit d'une coupure, que l'on peut considérer de l'œil froidement impartial des mathématiques.

En mathématique, on appelle catastrophe une discontinuité radicale dans la valeur d'une fonction, qui résulte d'une « singularité », c'est-à-dire d'un ensemble de valeurs des paramètres compris dans une formule qui provoque un changement brusque dans l'état de la résultante². L'idée fondamentale est facile à saisir : l'eau coule, et remplit doucement un vase ; de l'extérieur, on ne remarque rien ; mais à un moment donné, le vase déborde. Un ballon se gonfle, et tout à coup il éclate. Les applications mécaniques sont nombreuses et les catastrophes de René Thom sont maintenant largement intégrées dans le cadre de la théorie du chaos. Mais ce sont les applications psychologiques qui retiennent surtout l'attention : les phénomènes qui se préparent sans aucun signe extérieur dans le secret du cerveau et se manifestent tout d'un coup sous forme d'un accès de rage, d'un désir inattendu ou d'un geste désespéré. La catastrophe est longuement mijotée en cachette, imprévisible, inéluctable.

Ce qu'on peut retenir des modèles mathématiques pour en tirer une leçon de vie, c'est que les Anciens avaient raison de conseiller de ne jamais décréter un homme heureux avant qu'il ne soit mort. Dans cette optique, on peut définir la catastrophe comme un événement qui anéantit la cohérence d'une vie individuelle ou collective. Ce qui est détruit dans une catastrophe, c'est l'arrière-plan d'une vie, c'est-à-dire les présupposés d'une vie normale ; ce sont ces évidences si banales qu'on ne les remarque même pas : que le sol est

2. Voir I. Ekeland, « La théorie des catastrophes », *La Recherche*, vol. 8, n° 81, sept. 1977, p. 745-754, et R. Thom, *Stabilité structurelle et morphogénèse*, Paris, InterEditions, 1972.

solide, que l'eau est liquide, que l'air se respire, que les êtres humains savent parler. Ces croyances d'arrière-plan servent de fondement à toutes nos activités, mais on ne saurait s'en apercevoir que si elles viennent à manquer. Elles sont trop nombreuses et trop stables pour qu'on en fasse l'inventaire ; en même temps elles sont trop profondes pour être consciemment exhumées dans la vie normale. Certains de ces présupposés d'arrière-plan sont des pièges émotionnels : qu'un enfant, un parent, un ami est là aujourd'hui et sera là demain. Que le toit de ma maison me protégera des intempéries. Que ceux que j'aime continueront à me donner envie de vivre. Or, quand survient la catastrophe, ce sont précisément ces présupposés qui s'effondrent, avant même qu'on ne se soit soucié d'en prendre conscience. Et dans la mesure où ce sont ces présupposés d'arrière-plan qui donnent leur sens à toutes mes activités, la catastrophe m'aura jeté dans l'absurde.

Parmi les présupposés qui peuvent ainsi être remis en question, sont ceux-là mêmes qui définissent l'échelle de valeurs en fonction de laquelle on juge l'événement catastrophique. On peut soudain trouver, après un ou deux tours de la boule qui roule, que la vie n'est pas aussi importante qu'on le croyait. Et pas nécessairement parce qu'on a découvert autre chose – l'honneur, l'amour, la dignité humaine – qui semble plus important encore. Il ne s'agit pas vraiment d'un jugement relatif, mais de la simple disparition du sentiment que la vie vaut la peine d'être vécue. Nul ne peut désirer agir justement, être béni, vivre dans le bien, disait Spinoza, sans désirer agir, être, vivre. Autrement dit, il faut d'abord exister. Kant, pour sa part, soutenait que nul ne peut sans incohérence cesser de vouloir vivre. Mais la nature de cette incohérence demeure inexplicable. On peut cesser de vouloir exister : c'est un simple constat. Ou du moins certains le peuvent, plus facilement que d'autres. Les psychologues qui étudient le phénomène du bonheur ont découvert que le degré de « bien-être subjectif », malgré les fluctuations et même les bouleversements provoqués par les vicissitudes de la vie, tend à retrouver un point plus ou moins fixe. Ce point fixe varie d'un individu à l'autre : chacun, semble-t-il, a son point fixe attiré dont il ne s'éloigne que temporairement. Tout le monde connaît des gens qu'aucune bonne fortune ne

réconforte et d'autres qui font face à toute sorte de revers avec une bonne humeur déconcertante. La science semble bien confirmer que ce qui nous arrive a moins d'effet sur nous que la personnalité, en grande partie issue d'un tempérament inné³. La ténacité de notre attachement à la vie obéit sans doute à une règle semblable : elle constitue une caractéristique plus ou moins fixe chez chaque individu, mais peut tout de même être sujette à de fortes variations d'un moment.

Il est des catastrophes de grande échelle – lorsqu'il s'agit de la fin d'une civilisation, d'un peuple, d'une famille. Mais même dans ces cas-là, il y a toujours des survivants, et donc il y a toujours aussi un temps *d'après* la catastrophe. La fin d'une destinée marque l'orée d'une autre. *Le roi est mort, vive le roi !* Dans *Hamlet*, lorsque la scène est parsemée de cadavres, Fortinbras se charge de l'administration d'une nouvelle étape de la vie du Danemark. Dans la version ironique du poète polonais Zbigniew Herbert, Fortinbras précise les tâches aussi banales qu'urgentes qui l'attendent : « Un projet de canalisation... Et un décret sur les prostituées et les mendiants. Je dois aussi trouver un meilleur système carcéral car comme tu l'as bien remarqué le Danemark est une prison⁴. »

La destruction de tout un mode de vie qui constitue l'arrière-plan – c'est-à-dire de tout ce qui, pour une communauté, définit les actes possibles – n'a que trop d'exemples dans l'histoire. Pour n'en mentionner qu'un, la tribu indigène des Crows, en Amérique, a fait l'objet d'une étude du philosophe Jonathan Lear. Il cite un anthropologue à qui un vieux chef, Plenty Coups, avait confié l'histoire de sa vie. « Plenty Coups avait toujours refusé de parler de ce qui s'était passé après la disparition du bison. Ainsi l'histoire de sa vie semblait avoir été interrompue... *Après que les bisons ont disparu, le cœur de notre peuple est tombé par terre, et il n'a jamais pu se relever. Après cela, il ne s'est plus jamais rien*

3. E. Diener et R. Lucas, « Personality and Subjective Well-Being », dans D. Kahneman, E. Diener et N. Schwarz (éd.), *Well-Being. The Foundations of Hedonic Psychology*, New York, Russell Sage Foundation, 1999.

4. Z. Herbert, *Corde de lumière, Œuvres poétiques complètes I*, trad. B. Gautier, Paris, Le Bruit du temps, 2011, éd. bilingue, p. 441.

passé. » Et Lear ajoute : « s'il ne s'était plus rien passé, c'est qu'en quelque sorte les Crows n'existaient plus⁵. » Pourtant un individu peut survivre à sa communauté. Il peut, en principe, trouver une nouvelle communauté dans laquelle s'intégrer. Plenty Coups aurait pu choisir d'aller vivre en ville. S'il ne *pouvait* le faire, c'est que sa vie individuelle était indissolublement liée à la vie d'une certaine communauté, d'une façon peut-être difficile à imaginer pour les citadins que nous sommes. En effet, vivre après la catastrophe, c'est en quelque sorte se survivre à soi-même. Or s'il ne *se passait plus rien*, c'est qu'en réalité Plenty Coups n'avait pas véritablement survécu.

Se survivre à soi-même : voilà bien une expression paradoxale. On sait qu'une catastrophe peut aussi marquer une re-naissance : *Si le grain de blé ne meurt, il reste seul ; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit...* Or si l'on a dessein de renaître après sa mort, il importe de savoir ce qui peut subsister, ce qui peut hériter de ce qui n'est plus. Ce n'est pas le premier venu qui est digne d'être le futur moi. Qui peut bien être le Phénix tout neuf qui naîtra des cendres d'un Phénix ? Il ne saurait être ni celui qui est mort, ni un autre. Dans le premier cas, il n'y aura pas eu de catastrophe. Et dans le second, le nouveau ne sera pas *re-nouveau*.

Que peut-il donc y avoir, après la catastrophe ? Peut-on jamais prédire ce qui aura survécu à la catastrophe et ce qui aura disparu ?

Peut-être y a-t-il des aspects d'une personnalité qui n'attendaient que ça. Peut-être chacun porte-t-il en soi telle tendance, tel désir, tel travers jusqu'ici caché, voire brimé au profit d'une volonté de cohérence, de l'unité toujours un peu trompeuse que semble exiger sa présence dans le monde. Les autres attendent de moi que je sois *normal* ; être normal, c'est être reconnaissable en tant que moi-même. À ce travers, jusqu'ici caché comme le paramètre qui se rapproche lentement d'une singularité mathématique, la catastrophe fournit une occasion de se venger d'avoir été forcé de rester si longtemps dans l'ombre. Les *play-boys* deviennent soudain de grands rois ou des chefs d'entreprise, leur goût de l'excès

5. J. Lear, *Radical Hope. Ethics in the Face of Cultural Devastation*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2006, p. 2.

leur reste, mais il se manifeste différemment. Sans aucun doute, certaines structures demeurent. Si la vie continue, il reste le corps, même estropié, dans toutes ses habitudes profondes. On peut dire que ce qui survit à la catastrophe, c'est ce qu'on appelle le tempérament : si les conversions transforment du tout au tout, il faut bien qu'il reste quelqu'un qui soit le sujet de cette métamorphose.

Personnellement, j'oublie toujours comment les histoires finissent. Voilà un vice de mémoire qui semble appeler une psychanalyse. Cela semble d'autant plus curieux que d'après Daniel Kahneman et ses expériences, le dernier d'une série d'épisodes consécutifs déterminerait principalement le jugement favorable ou défavorable porté sur une séquence temporelle : on n'en retiendrait que la phase terminale, même si on ne s'en souvient pas⁶. Dans la vie comme en logique, ce que nous pouvons être amenés à accepter dépend de ce que nous sommes capables de *supporter*. Mais que signifie *supporter quelque chose* ? Robert Nozick se demande quelque part ce que pourrait bien être un argument véritablement *convaincant* et conclut que, pour mériter ce titre, il faudrait qu'il provoque inéluctablement, sous l'effet des vibrations engendrées dans le cerveau par la contemplation des prémisses, la mort de quiconque n'en accepte pas la conclusion. Dans ce sens rigoureux, nul argument convaincant n'existe en réalité : même quand on se fait interpellé par un bandit – « La bourse ou la vie ! » –, on a toujours le choix de risquer sa vie en refusant sa bourse⁷.

Après la catastrophe, il y a le désespoir. Mais il y a deux sortes de désespoir : celui qui nous rend capable de tout, et celui qui ôte toute velléité d'agir. L'anglais marque la distinction en faisant la différence entre *desperation* et *despair*. Mais en français, nous ne disposons que d'un seul mot. Et pourtant nous ne serons jamais sûrs de savoir dans quel genre de désespoir nous plongera la catastrophe qui nous attend.

6. D. Kahneman, B. Fredrickson, C. Schreiber et D. Redelmeier, « When More Pain is Preferred to Less : Adding a Better End », *Psychological Science*, vol. 4, n° 6, nov. 1993, p. 401-405.

7. R. Nozick, *Philosophical explanations*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, The Belknap, 1981, p. 4.

Tout ce qu'on peut savoir, c'est que si n'existe plus ce qui donnait sens à la vie, il faut trouver autre chose. Ou peut-être est-ce le contraire : peut-être l'arrière-plan qui donnait un sens à la vie, étant inaccessible à ma conscience, agissait-il directement sur la chimie de mon cerveau, sur ces potions magiques que sont la sérotonine, l'épinéphrine, l'oxytocine et les autres neurotransmetteurs qui sont à l'origine de notre faculté de désir, sans laquelle nous n'entreprendrions rien.

La mort est un mal pour qui est en vie, mais c'est la vie elle-même qui est la catastrophe suprême. Mieux vaut ne jamais être né. Il en est ainsi, selon David Benatar⁸, en vertu d'une asymétrie fondamentale entre ce bien qu'est le bonheur, et ce mal qu'est la souffrance. Le bonheur est un bien; la souffrance est un mal. Mais si l'absence de souffrance est un bien, l'absence de plaisir n'est pas un mal en soi. Ainsi, dans cette optique, aucun plaisir, si grand qu'il soit, ne saurait compenser la moindre douleur. Naître, c'est donc nécessairement être voué à un destin dont la valeur est négative, par rapport à l'inexistence éternelle.

Si la naissance est une catastrophe, c'est en fin de compte l'éternité qui serait la catastrophe la plus effroyable. L'effondrement de l'arrière-plan a pour conséquence que plus rien n'a plus priorité sur autre chose. Or c'est là précisément ce qui se passerait si nous disposions d'une vie éternelle. Puisque l'éternité nous donne *une infinité de temps*, on aura toujours *tout le temps* de corriger ses fautes, de reprendre les projets avortés, de tout oublier pour recommencer. Aucun projet ne pourra jouir de la priorité que confère l'urgence. Nul projet ne vaudra mieux qu'un autre, puisque tout sera faisable – tôt ou tard. Rien ne saurait être irréparable, et rien n'aurait donc d'importance absolue.

L'idée de la vie éternelle, donc, est une idée dont on se cache le côté catastrophique grâce à une illusion d'optique. Si l'on n'envisage, à n'importe quel moment donné, qu'un petit bout de l'avenir sans fin que serait l'éternité, on manque, justement, son caractère catastrophique qui ne se révèle que lorsqu'on est conscient de l'absence d'une fin.

8. D. Benatar, *Better Never to Have Been. The Harm of Coming into Existence*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

À l'inverse, la catastrophe mime l'éternité. Puisque en effet, après la catastrophe, à moins de renaître à la fois soi-même et un autre à l'instar du miraculeux Phénix, aucun projet ne se rattache aux valeurs fondamentales qui nous ont fait vivre, le temps ne peut plus rien nous apporter et tout est comme si on était entré dans le cauchemar de l'éternité.

Ronald DE SOUSA