



Disponible en ligne sur
ScienceDirect
www.sciencedirect.com

Elsevier Masson France
EM|consulte
www.em-consulte.com



Article original

Crise environnementale et défaite de l'objet Monde

The Environmental Crisis and the Collapse of the Object World



J.-B. Desveaux^{a,1,*}, R. Brunet^{b,1}

^a CPFS, Sauvegarde de l'Enfant à l'Adulte en Ille-et-Vilaine (SEA 35), 35000 Rennes, France

^b Lycée Charlie Chaplin, 69150, Décines-Charpieu, France

INFO ARTICLE

Historique de l'article :
Disponible sur Internet le 27 mars 2021

Mots clés :
Monde
Environnement
Contingence
Éco-anxiété
Phénoménologie
Narcissisme tertiaire

RÉSUMÉ

Contexte. – En ce début de 21^e siècle, la crise écologique et l'accélération des changements climatiques imposent une nécessité de s'interroger sur leurs effets à l'égard de nos épistémologies tout autant que sur nos pratiques cliniques.

Objectifs. – Les auteurs discutent les implicites à l'œuvre dans le discours du patient lorsque celui-ci oriente la séance et le clinicien vers la question d'un probable effondrement du monde. Les développements visent à accompagner le clinicien confronté aux patients redoutant la disparition prochaine du monde humain.

Méthode. – L'analyse s'étaye sur une double lecture, tant philosophique et phénoménologique que psychanalytique, en appui sur la littérature spécialisée contemporaine concernant les enjeux écologiques.

Résultats. – En analysant les conceptions de l'idée de monde les auteurs invitent à un décentrement de la position subjective permettant de transformer les représentations à son égard. Ces développements permettent de concevoir le monde comme champ plutôt que comme objet. En soulignant sa dimension imprévisible et inachevée, laquelle mobilise le paradigme du deuil de l'objet monde, il est alors possible de le concevoir comme présomption, tel un « horizon-débordement ». Enfin l'analyse du sentiment écologique conduit à concevoir la « part sauvage » du monde confrontant le sujet au paradoxe d'un lien sans attachement.

Conclusion. – Les développements amènent les auteurs à soutenir l'idée d'une écologisation de la pensée clinique, notamment par la prise en compte du concept de « narcissisme tertiaire » et du paradoxe de « lien sans attachement » afin de penser l'hyper-complexité des rapports du sujet-humain envers monde.

© 2021 Association In Analysis. Publié par Elsevier Masson SAS. Tous droits réservés.

ABSTRACT

Keywords:
World
Environment
Contingency
Eco-anxiety
Phenomenology
Tertiary narcissism

Context. – At the beginning of the 21st century, the ecological crisis and the acceleration of climate change require us to question their effects on our epistemologies, as well as on our clinical practices.

Objectives. – The authors discuss the implicit in the patient's discourse when the patient directs the session and the clinician towards the question of a probable collapse of the world. The developments aim to assist the clinician confronted with patients fearing the imminent disappearance of the human world.

Method. – The analysis is based on a double reading, both philosophical and phenomenological as well as psychoanalytical, supported by contemporary specialized literature on ecological issues.

Results. – By analyzing the conceptions of the idea of the world, the authors call for a shift in the subjective position, allowing for the transformation of its representations. These developments allow us to conceive of the world as a field rather than as an object. By underlining its unpredictable and unfinished dimension, which mobilizes the paradigm of mourning of world-object, it is then possible to conceive of it as a presumption, as a “horizon-overflow.” Finally, the analysis of ecological sentience leads us to conceptualize the “wild part” of the world, and the subject's confrontation with the paradox of a bond without attachment.

* Auteur correspondant.

Adresse e-mail : jb.desveaux@gmail.com (J.-B. Desveaux).

¹ Les auteurs ont contribué à part égale à la rédaction de ce manuscrit.

Conclusion. – The developments lead the authors to support the idea of an ecologization of clinical thought, notably by taking into account the concept of “tertiary narcissism” and the paradox of a “bond without attachment” in order to consider the hyper-complexity of the relationship between the human subject and the world.

© 2021 Association In Analysis. Published by Elsevier Masson SAS. All rights reserved.

Introduction

Les bouleversements écologiques liés au réchauffement climatique ont commencé à générer des conséquences sur les vécus émotionnels et le fonctionnement psychique des individus, notamment chez les jeunes adultes (Weissbecker & al., 2011). La « crise écologique » vient interroger les rapports des humains à la nature, au vivant dans son ensemble et à l'environnement en tant que milieu écosystémique.

Dans sa façon de s'énoncer, nous pouvons remarquer que cette crise promeut « le monde » comme *thème* et non plus simplement comme *scène* ou théâtre d'événements historiques. Dans le contexte actuel de prolifération des données sur le réchauffement climatique, les rapports et les repères de l'humain à ses environnements semblent bouleversés. Thématisé, mis au centre de l'attention, l'état du monde préoccupe. De la sorte, il arrive qu'un patient puisse exprimer la crainte d'être spectateur d'« une fin du monde ». Lorsqu'une telle crainte est énoncée, le clinicien peut courir à son tour le risque de rester sourd aux présupposés que contient cette inquiétude et, finalement, échouer à apporter une écoute thérapeutique en se contentant de souscrire au bien-fondé, voire à l'évidence, au regard des « faits », du discours de son patient, ou encore, considérer que cette crainte de disparition ne renverrait qu'à une problématique individuelle liée à son histoire subjective.

Dans l'objectif de questionner la consistance de ce type d'évidence, selon un abord philosophique et psychanalytique, nous nous proposons d'explorer certaines articulations des humains au monde et à la nature. Notre ambition est d'interroger et de déconstruire certaines évidences pour ouvrir à l'idée d'un « débordement-horizon » exprimant plus fidèlement l'expérience vécue du monde par le sujet humain, et ainsi accompagner une écologisation de la pensée clinique. Ces développements nous conduisent à proposer un décentrement du sujet envers le monde extérieur, postulant le passage d'un narcissisme secondaire (Freud, 1914) à une position narcissique tertiaire, porteuse d'une forme de *lien sans attachement*. En repensant la cartographie des représentations et des forces en présence, cette démarche aspire à fournir au clinicien des repères alternatifs pour penser les situations cliniques auprès de patients confrontés aux angoisses écologiques, et plus largement, aux effets des bouleversements climatiques sur les formations subjectives.

Penser le monde pour écologiser la clinique

La crise environnementale peut être vue plus largement comme une « crise du sens », sens qu'il ne s'agit pas tant de retrouver mais plutôt de reconstruire. L'enjeu est moins celui d'une affaire à élucider (chercher qui veut réellement faire disparaître le monde) que l'acquisition d'une certaine forme de lucidité sémiologique à propos du monde. Aussi, nous voulons explorer nos représentations du monde² à travers nos façons de parler-penser. Ne serait-ce pas à cet endroit que nous pourrions intervenir, retrouver une capacité d'agir, face au sentiment d'impuissance couramment

éprouvé lorsqu'il s'agit de penser des phénomènes mondiaux et relevant d'une hypercomplexité ? N'est-ce pas, d'autres fois, à l'endroit de la psyché, où le monde se pense, se rêve et se parle, que réside cette crise du monde, un monde interne et externe, intra et extra-psychique, un monde interface entre « moi et non-moi », tel que l'avait proposé D.W. Winnicott (1971).

Si cette crise menace l'ensemble du vivant, nous nous retrouvons en tant qu'humains, seuls, à pouvoir la penser, ce qui peut constituer un paradoxe ou une ironie de l'histoire, si l'on considère que nous sommes l'espèce qui a le plus contribué à son avènement. Ce n'est sans doute pas sans raison que notre prise de conscience des destructions que notre espèce a générées produise désormais, au sein de nos écologies psychiques internes, des crises de culpabilité et de honte (Orange, 2017 ; Weintrobe, 2013), d'angoisses (Desveaux, 2020b ; Mauss-Hanke, 2013 ; Robbins & Moore, 2013) des vécus d'abattement et de dépression autrement nommés solastalgia (Albrecht, 2005, 2019 ; Galway, Beery, Jones-Casey, & Tasala, 2019 ; Lertzman, 2015) ou encore, de puissants mécanismes de défenses visant à réfuter la réalité d'une telle crise (Weintrobe, 2013; Cohen, 2013; Hamilton, 2013).

Crise écologique et conséquences sur la vie psychique

Le vacillement des équilibres écosystémiques induit un ensemble de conséquences sur la vie de l'âme (Clayton, Manning, Krygsman & Speiser, 2017 ; Weintrobe, 2013). L'éco-anxiété, par exemple, semble se développer non pas à partir d'un sentiment d'impuissance mais, principiellement à partir d'une certaine idée de ce qu'est le monde qui nous conduit à considérer que nous sommes impuissants. Nous pouvons nous sentir accablés par le fait, par exemple, que les États et leurs politiques environnementales ne vont pas assez vite et ne font pas ce qui devrait être fait pour sauver une entité bien circonscrite qui s'appellerait « le monde ». Ainsi, les médias rappellent au quotidien qu'il y a une « urgence climatique ». Et tout se passe comme si nous devions porter secours au « monde » face à cette urgence. Malheureusement, nous ne semblons pas fournir l'aide nécessaire et les raisons avancées pour expliquer cette inaction sont multiples : par paresse, par manque de ressources ou parce que cela nous est impossible (« il est trop tard »). Mais que vaut la signification profonde de la formule : « le monde est en danger ». Nous comprenons aisément qu'une personne qui assiste, impuissante, à la noyade d'un enfant dans une mare, pour reprendre l'image proposée par Peter Singer dans sa célèbre expérience de pensée (1972), puisse se sentir par la suite accablée. Mais sommes-nous face à un monde en danger comme nous le serions face à quelqu'un qui se noie ? Le monde peut-il sombrer comme l'enfant dont nous parlons ? Peut-il disparaître prochainement du fait du changement climatique ?

Le monde comme objet et le monde comme champ

Celui qui assiste à un naufrage ou une noyade en est le spectateur. Il est face à un événement qui vaut littéralement comme *ob-jet* puisque celui-ci est placé devant le regard d'un sujet. Or, peut-on dire, avec raison, que le monde est un objet ?

Commençons par noter qu'aucune circonstance, aucune occasion, semble-t-il, ne nous met *en face du monde* » (Afeissa,

² Pour des raisons de clarté, nous n'évoquerons pas ici la question des différences entre « mondes animaux » et monde humain et la pertinence d'utiliser le terme de monde pour désigner le milieu animal (voir Heidegger, 1929-1930).

2014, p. 43). Je peux croiser un ami, rencontrer mon reflet dans le miroir mais je ne peux pas pointer du doigt devant moi quelque chose en disant : « ceci est le monde » ou encore « le monde se résume à ce que je montre et ce que j'embrasse des yeux ».

Une relation plus complexe est à l'œuvre entre le sujet voyant et le monde visible, que l'on peut clarifier en disant que « la perception du monde n'est pas celle d'une chose posée devant le sujet et transparente pour lui. Elle désigne plutôt la conscience d'un débordement (...) qui situe l'individu au-delà de la situation de fait dans laquelle il se trouve » (Fössel, 2012, p. 254). Le monde ne se laisse pas encercler, il désigne plutôt un excédent et l'individu ne fait jamais vraiment « le tour du monde ». Il est inclus dans celui-ci en même temps que le sens du monde lui échappe en bonne partie.

En effet, l'idée de débordement permet de comprendre que le monde n'est même pas pensable comme un objet idéal clairement identifiable. Nous pouvons nous figurer clairement des objets idéaux comme les nombres premiers (1, 2, 3, 5...11) mais ça n'est pas le cas pour « le monde ». La raison semble être que, même si nous ne pensons pas à leur inclusion à l'heure actuelle, il n'existe aucune classe d'objets (physiques, imaginaires...) qui ne puisse être comprise au sein du concept même de « monde »³.

Il vaut mieux se figurer le monde comme un champ, au sens où l'on parle d'un champ de force, et non comme un objet. Le monde, étudié à travers une « ontologie du champ » (Afeissa, 2019, p. 98; Afeissa, p. 98, 2019), se dévoile alors comme une entité dynamique dont le sujet est une partie inextricable. L'individu n'est pas une entité qui existerait d'abord en elle-même avant d'être en relation avec autre chose. Le monde accompagne l'humain sans relâche et sa couleur, sa tonalité, sa profondeur varient en fonction des possibilités d'existence qui sont offertes au sujet. Le monde du « sujet-enfant » est peuplé de fées, de monstres et de sorcières et celui du « sujet-souffrant » s'arrête souvent à la surface de sa chair qu'il incarne en tant que malade ou pour le dire mieux : son monde paraît moins ouvert à ce qui se passe dans la rue en bas de l'hôpital ou derrière la porte du cabinet de consultation. Il est question ici d'une dynamique qui transcende sans relâche le sujet et qui n'est pas optionnelle. L'être humain est d'emblée un « être-au-monde » et non pas simplement un « être-dans-le-monde » comme le disent, en philosophie, les phénoménologues (Zahavi, 2018, p. 73).

Le monde, imprévisible et sans cesse inachevé

Toutefois, pour se faire une idée claire de ce qu'est le monde, il ne suffit pas de l'imaginer seulement comme le deuxième pôle d'une relation qui le rattache constamment à un sujet. Il faut comprendre également que le monde, à l'instar de la vie subjective, est une entité protéiforme, variable et donc nécessairement imprévisible. C'est un ensemble hypercomplexe, global, en permanente mutation. Cette imprévisibilité du monde est parfois négligée. Nous avons tendance à l'oublier ou à la recouvrir. Comment ? En préférant vouer nos pensées et nos désirs à un simulacre du monde plutôt qu'au monde lui-même. Pour fabriquer nous-mêmes ce simulacre, nous nous engageons dans un processus que l'on peut appeler démondanisation. La démondanisation désigne « un excès d'objectivité qui porte à confondre le monde avec une réalité présente sous la forme de lois et de dispositifs de calcul » (Fössel, 2012, p.189). Les individus démondanisent le monde en considérant, par exemple, qu'ils

³ Sur ce point, la remarque suivante d'Afeissa nous semble vraiment éclairante : « le concept même de monde ne semble pas recouvrir une évidence qui naît de notre contact avec un « objet » total ; sa loi de formation pourrait se résumer à la locution « *et caetera* », au sens où ce que l'on appelle le « monde » se ramène à l'addition de ce que l'on découvre dans le monde » (Afeissa, p. 43).

savent clairement à quoi s'attendre concernant les possibilités offertes en son sein. Souvent, ils estiment avoir les ressources suffisantes pour penser le monde dans son entiereté, ils croient en la capacité de le circonscrire grâce à des procédures techniques (algorithmes, arraisionnement...). Mais pourquoi biffer ce caractère d'imprévisibilité qui appartient au monde pensé comme champ ?

Cette imprévisibilité, c'est d'abord le nourrisson qui en fait l'expérience lorsqu'il se confronte à la dimension de l'altérité, de la perte et du manque. L'altérité ouvre la voie à une forme d'infiniété du monde qui peut se révéler angoissante. L'imprévisibilité du monde conduit à la possibilité d'une forme de vertige et de frustration, accentuées par le caractère d'infiniété du monde. « L'infiniété du monde n'est pas chosale. Elle est liée à la multiplicité innombrable des champs d'expérience parcourus par d'autres consciences que la mienne » (Fössel, 2012, p. 267). La conception du monde qui fait sens pour le sujet doit sans cesse débattre à travers un dialogue toujours recommencé avec le monde visé par chaque personne qui traverse son existence. Peuplé d'êtres imaginaires, le monde de l'enfant a tôt ou tard affaire avec celui de ses parents qui l'appellent pour manger. Le patient intègre à son monde, bon gré mal gré, la conception du monde de l'infirmier ou de l'éducateur qui lui parle de la pluie ou du beau temps qui modifie l'état de la chaussée⁴. Le monde se reconfigure donc perpétuellement et parle au sujet sans lui appartenir ; ce qui peut l'inquiéter, lui faire éprouver des vécus menaçants. On découvre alors le monde davantage comme une multiplicité de champs plutôt qu'un seul champ. Cette polyphonie et ce croisement nous invitent dès lors à repenser le monde en empruntant la métaphore de l'« horizon ». Comme l'horizon, le monde « a quelque chose à apprendre de ce qui n'est pas encore connu » (Fössel, 2012, p. 279). Œuvre inachevée et inachevable, le monde ainsi retrouvé invite à méditer sur la question suivante : pourquoi l'imprévisibilité du monde passe le plus souvent pour quelque chose d'intolérable ?

La Gestalttheorie (Guillaume, 1999) indique que l'être humain a une tendance perceptive spontanée à concevoir fermées des formes visibles qui sont pourtant parcellaires⁵. Cette tendance à vouloir compléter ce qui nous environne est peut-être indiciaire de cette tendance, plus générale, que nous avons, sans y prendre garde, à combler cette « béance du monde » puisqu'il est cet horizon que, par définition, nous ne parviendrons jamais à atteindre.

Face au patient persuadé que le monde est un objet intime et familier, pourquoi ne pas l'inviter à adopter un autre regard résultant d'un ré-apprentissage, ou pour le dire mieux d'un désapprentissage de son évidence du monde, afin de s'en faire une image plus correcte passant par le refus de le *clôturer* par la pensée.

Le monde n'est pas un logis qui nous enserre et nous protège et dont nous pourrions penser clairement, rationnellement, les paramètres viables pour son fonctionnement ainsi que pour notre survie. Cet aveu que l'on doit se faire à soi-même est le résultat d'une ascèse difficile, reconnaissons-le. Une ascèse aussi contraignante que le fait d'envisager que des pointillés mis côte à côte en rond ne soit pas un cercle mais restent une collection de points. Il faut déjouer ici une pente naturelle de l'être humain qui aime se vêtir du rôle d'*architecte du monde*.

Lorsque le sujet est plus précisément confronté à la perte de confiance envers son environnement, de quelles ressources dispose-t-il pour pouvoir le penser ? « Le Moi organise des

⁴ On notera au passage que l'anthropologie décrit, depuis ces dernières décennies, des ontologies qui révèlent une richesse de rapports au(x) monde(s) en fonction des différentes cultures. Ainsi, le(s) monde(s) des Achuar en Amazonie se révèle bien différent de celui de l'Européen, notamment en ce qui concerne les différenciations entre mondes humain et non humain, l'animé et l'inanimé (Descola, 2005).

⁵ Ainsi, les traits séparés suggèrent la forme d'un rectangle, les pointillés éparses sont vus comme un cercle.

défenses contre l'effondrement de sa propre organisation, c'est l'organisation du Moi qui est menacée. Mais le Moi ne peut s'organiser contre la faillite de l'environnement dans la mesure où la dépendance est un fait de l'existence » écrit Winnicott (1989, p. 88). Si nous acceptons, comme le propose Magnenat (2019, 2020), l'analogie entre l'environnement de l'écosystème et celui du sujet en développement, tout en lui reconnaissant les limites (Poenaru, 2019, p. 382), nous pouvons constater que face au délitement du monde, le sujet se voit confronté aux limites du pensable. Que le sujet soit un nourrisson au monde restreint, ou un adulte à l'environnement élargi et complexe, dès lors qu'il perçoit, ressent ou constate la mise en défaut radicale du monde, dès lors qu'il perd une confiance suffisante pour pouvoir s'étayer sur ce dernier, ce sont les assises existentielles du sujet qui semblent s'effondrer à leur tour.

Le monde peut être perçu comme inachevé, perfectible ou mouvant, il se doit d'offrir une suffisante consistance, identité, régularité et permanence, faute de quoi la psyché ne parvient pas ou plus à pouvoir s'organiser tel que l'évoque Winnicott (*Ibid.*). Cette faillite de l'organisation conduit l'individu à se rigidifier et à ériger des défenses qui viendront constituer la base de son identité, l'autre voie étant de se perdre dans un monde sans représentation, conduisant le sujet vers une perte de sens quant à sa réalité psychique. Le sujet alors est confronté à un vécu de déprivation (Winnicott, 1956), non pas tant d'une simple relation intersubjective, mais bien une *déprivation de ses relations avec les métacadres et métagarants* (Kaës, 2012, 2015). Il ne peut plus compter ni sur le monde ni sur l'avenir, engendrant une forclusion d'un futur habité par l'existence.

Le monde comme présomption

Si le monde est un horizon alors nous pouvons dire plus radicalement qu'il est *présomption* ou *point de fuite*. Le monde s'agence à partir des perceptions particulières de l'individu et de la communauté dans laquelle il s'insère. L'individu qui affirme savoir ce qu'est le monde en tant qu'objet a quelque chose de présomptueux. Lorsqu'on pense le monde comme champ, la présomption se déplace. C'est en fait le monde lui-même qui présume, par son fonctionnement, être toujours plus loin, à côté, au-delà de ce que nous pouvons en penser. Cette réalisation peut se concevoir à l'instar du règne de la conscience et de la raison qui fut mis en déroute par la reconnaissance de l'inconscient (Freud, 1900) et de la part non négligeable qu'il joue dans la pensée humaine, imposant une nécessaire humilité.

Ce « débordement-horizon » du monde doit être vivifié dans le cadre d'une situation de soin auprès de patients persuadés que le monde va bientôt disparaître, tels que ceux aux prises avec une éco-anxiété débordante. Là encore, les remarques du philosophe Michael Foessel nous semblent précieuses : « Face aux besoins de certitudes qui émanent des sociétés du risque, le monde incarne une transcendance décevante. Mais c'est précisément pour cette raison qu'il figure une capacité : celle de se rapporter de manière positive à ce qui n'est pas susceptible d'un savoir objectif » (2012, p. 280-281).

De cette conception du monde découle une pensée politique ainsi qu'un bouleversement des positions cliniques. Notre regard doit être dessillé face à l'aveuglement d'une société qui nous fait considérer le monde suivant un angle technique et capitaliste dans lequel il est réduit à l'idée d'une mise à disposition qui pervertit son être même. Se détacher de cette idée du monde, c'est se conscientiser. La triade « manipulation - affection - détachement » ne peut pas être pensée seulement par rapport à un contexte socio-économique et une pensée politique mais aussi selon une perspective ontogénétique pour répondre à une question

simple : comment expliquer cette affectivité que peuvent ressentir certains individus face à un monde « objet » qu'ils considèrent comme en danger ?

La sollicitude envers le monde et le sentiment écologique

Si l'on envisage le monde dans sa construction subjective, il nous faut considérer qu'il s'élabore progressivement, au fil des capacités du jeune sujet, en fonction de ses rencontres avec lui. Le nourrisson découvre le monde par ses explorations de ce dernier tout autant que par les interactions qui en émergent. Le monde est fait de sensations, il est senti, touché, entendu et vu. Le monde considéré en tant qu'environnement inclut le monde humain et le monde non-humain, l'animé et l'inanimé, le vivant et le non-vivant et à l'heure de la prolifération des objets numériques et de leur mise en relation avec les enfants, l'écart entre le vivant et l'animé est à souligner.

Ainsi, le monde-environnement peut être animé et animable, sans pour autant être vivant. Un objet numérique peut malgré tout faire éprouver à l'enfant qu'il serait vivant, mais cesse de l'être dès que ses ressources énergétiques sont épuisées. C'est parce que ces expériences sont soutenues d'un discours qui interprète le monde, d'un discours social porteur des repères culturels et normatifs, que le jeune sujet développera un intérêt spécifique et répartira ses identifications envers le vivant, délaissant le non-vivant, envers l'humain en délaissant le non-humain. Reste que le monde culturel et esthétique, tout comme le monde animal, peut constituer pour bon nombre de personnes un royaume infini dans lequel il leur sera possible de trouver des liens d'une richesse non rencontrée dans les relations humaines. Le monde est ainsi un « trouvé-créé » (Winnicott, 1951, 1971), il est conçu de manière de plus en plus large, de plus en plus globale, allant d'une focale proximale à une dimension globale, métá. Le monde environnemental, humain et non-humain, relationnel et inanimé va peu à peu être intériorisé par le sujet pour constituer son monde intérieur, lui permettant d'accéder à l'entendement de ce que l'environnement est faillible, fragile et en constante mutation.

Notre idée du monde n'est pas le simple fruit d'une idéologie politique mais aussi d'un travail psychologique d'identification, de non-identification et de désidentification. L'enfant grandit et discrimine ce qui est sa perspective sur le monde et ce qu'est le monde lui-même pour lui mais pas nécessairement pour les autres. Pourtant, une forme d'égocentrisme, propre aux positions narcissiques, semble être partagée par les individus lorsqu'il s'agit de penser le monde dans une certaine perspective, sa dimension naturelle. Le sujet a ainsi tendance à penser et vivre le monde à partir de sa subjectivité, appliquant un anthropocentrisme malgré lui. Il faut ainsi produire un travail de recul, de décentrement, pour effectuer ce mouvement métá qui permet de penser le monde comme champ et non comme objet, pour « penser global », pour reprendre l'expression chère à la pensée écologiste, au-delà des seules focales que son regard individuel l'y invite. Ce travail permet ainsi de prendre conscience de sa position située (*standpoint theory*) afin de pouvoir l'interroger, la critiquer et éventuellement la transformer. Cette prise de conscience pourrait ainsi être qualifiée d'un passage d'une position narcissique secondaire à un *narcissisme tertiaire*, englobant la reconnaissance du monde dans sa complexité et son insaisissabilité.

Pour réussir à envisager le monde global et ses tourments, il faut au sujet la possibilité d'opérer un mouvement de décentrement anthropologique, de pluri-subjectivation ou transsubjectivation, se départant de sa position située et de ses considérations narcissiques pour s'ouvrir à penser les liens et les relations, les champs plutôt que les objets, les diversités de « l'autre-semblable » (A. Green) plutôt que des altérités conçues telles des étrangetés.

Développer cette opération métta, c'est ainsi concevoir le monde comme « moi non-moi », un monde en mouvement et en entrelacements perpétuels, à l'instar des phénomènes transitionnels proposés par Winnicott (1971) et en venir à pousser l'expérience au-delà, en développant l'expérience faite à l'égard de l'environnement parental humain auprès de l'environnement global (ou mondial⁶) non-humain. Le monde est ainsi « *no border* », au-delà de ces besoins infantiles de différenciation, délaissant les partitions entre dedans et dehors cloisonnantes, pour ouvrir à une translocalité, une conception topique du monde au-delà des appartenances ou des identités.

Explorer la part sauvage du monde

Pour appuyer cette idée d'un monde « *no border* », nous pouvons concentrer nos analyses sur la « part sauvage » du monde pour reprendre l'expression de la philosophe Virginie Maris (2018). Elle est constituée des êtres vivants et des biotopes que l'être humain n'a pas modifiés. Cette part sauvage est « indifférente » à l'individu et pourtant celui-ci a du mal à reconnaître cette non-relation. « Ne penser le monde qu'en termes d'attachements et de connexions, c'est ignorer la longue cohorte d'êtres et de lieux pour lesquels nous ne sommes rien, ou alors de simples accidents. » (2018, p. 76). Difficilement pensable et pourtant logiquement cohérent : « Pourquoi faudrait-il que l'on soit partout chez soi [...] ? » (2018, p. 238). Il nous faut ainsi accepter d'être « délogés », aussi à un niveau épistémologique. De la même manière, lorsqu'en tant que cliniciens nous nous intéressons à la question de l'environnement, le risque est de venir plaquer nos représentations conceptuelles sur des objets que nous ne comprenons que partiellement. Cela induit parfois des analogies périlleuses, qui, sauf à être entendues comme des métaphores et des figures imagées, risquent de participer d'un anthropomorphisme à l'égard de phénomènes mondiaux. Cette part sauvage, en tant que matrice de l'éco-système rend possible l'existence de nos subjectivités, nous devons lui reconnaître une dette de vie. C'est ce que propose Luc Magnenat lorsqu'il écrit :

Ce que les anglophones nomment la « *wilderness* », la nature à l'état véritablement sauvage, celle qui échappe au contrôle humain, celle qui n'est pas artificielle mais matricielle, celle qui aujourd'hui se réfugie dans les fentes du bitume, cette *wilderness* est notre scène primitive dans la biosphère. Nous lui devons la vie autant qu'à nos parents. Or, cette *wilderness*, nous l'avons envahie, nous l'avons colonisée, nous ne lui donnons ni le temps ni l'espace d'évoluer pour s'adapter à la rapidité des changements que nous imposons à la biosphère. Ce faisant, nous avons noué une relation mutuellement destructrice avec notre environnement, c'est-à-dire avec ce qui constitue le métacadre de notre activité de pensée. (2020, p. 242).

Le programme des sciences de l'anthropocène tend à nous faire oublier que le monde, et plus précisément le monde naturel, s'il est en lien avec nous (comme horizon pensable ou dans lequel nous évoluons), n'est pas pour autant attaché à l'individu. Il faut affronter ici le *paradoxe d'un lien sans attachement*. Il y a des parties du mondes avec lesquelles la relation vis-à-vis de l'individu est pauvre. Le monde est un champ auquel nous sommes ouverts mais pour autant le monde n'est pas totalement ouvert à nous. Il y a ici « non réciprocité ». Cette non réciprocité est une idée que l'individu s'empêche de penser avec l'idée que son impact serait total sur la nature. À chaque fois qu'un sujet refuse ou oublie l'idée d'une

nature-altérité, il en vient à penser le monde comme un champ, certes imprévisible et inachevé, mais sur lequel il pourrait partout agir.

C'est justement cette non réciprocité qui entrave notre capacité d'entendement. Là où le nourrisson et son parent peuvent faire l'expérience de phénomènes réciproques, portée par une interactivité et une inter-intentionnalité, la part sauvage du monde ne s'intéresse pas à nos subjectivités. Cette part qui nous échappe, et dont pourtant notre existence est tributaire, nous ignore et ne nous est pas accessible, elle relève d'un impensable pour le sujet. À mesure que nous développons une capacité à penser le monde qui nous environne de façon de plus en plus complexe, nous en arrivons à devoir reconnaître qu'une part du monde nous échappe, inexorablement. Et si ce qui échappe au sujet relève, au niveau de sa subjectivité, des processus inconscients, cette part sauvage et inaccessible ne donne à voir que quelques-unes de ses conséquences dans notre monde proximal. Contrairement à l'inconscient, il se pourrait qu'elle résiste à l'analyse et soit indifférente aux différents divans que nous pourrions lui proposer.

Pour ouvrir à la contingence

Nos développements aspirent à accompagner le clinicien face aux situations des patients confrontés à une crainte de fin de monde ou d'un effondrement climatique. Nous l'avons vu, le récit⁷ de notre rapport au monde n'appartient pas au seul sujet, et il doit le reconquérir en le reformulant. La crise environnementale est le plus souvent mise en récit d'une façon qui interdit un monde de subjectivation politique. Elle apparaît comme une puissance étrangère, située en dehors de nous et sur laquelle nous ne pouvons agir. C'est cette perte d'*« agentivité psychique »* (Desveaux, 2020a) qui confronte le sujet à un vécu d'impuissance absolue, de passivation quant à son existence même.

Le patient doit retrouver la possibilité de faire *l'expérience de la contingence* et pouvoir la mettre en récit également. Cette contingence n'est, le plus souvent, pas prise en compte dans les prédictions catastrophiques des patients et comme le remarque Fössel : « Le catastrophisme implique une forclusion de l'avenir en même temps que son aveuglement au présent. Il nous oblige à admettre que rien ne peut arriver qui soit véritablement nouveau » (2012, p. 65). Pourtant, il faut inviter le patient au sein de la séance à continuer de pouvoir s'étonner des formes que prend le monde. Cela permettrait de préserver la vraie potentialité, la surprise inscrite en lui. Pour ce faire, il faudrait accompagner le patient dans un véritable processus de deuil de l'objet monde. Accepter le « scandale de la contingence » ; cela semble d'autant plus difficile que l'on peut penser que des différences de classes sociales rigidifient plus ou moins des habitudes de croyance et des routines mentales qui amènent l'individu à estimer qu'il sait très bien ce qu'est le monde et qu'il peut affirmer que celui-ci ne changera jamais⁸. Les existences articulées autour d'un emploi du temps, et d'une prise en charge millimétrée par les machines de nos faits et gestes, ne doivent pas nous faire oublier que le monde qui advient sans cesse ne peut être réduit à du prévisible ou du paramétrable dans son entiereté. Dès lors, il nous faut apprendre et admettre une conciliation entre *prévision* (tendance structurant la quotidienneté) et *réception* (accueil actif de ce qui advient et que je ne dois pas chercher à anticiper).

⁷ « Le climat est toujours pris dans un récit, il est le support d'une narration, il est une représentation culturelle. » (Afeissa, 2014, p. 36).

⁸ « L'évidence du monde n'est pas un fait universel mais le produit du capital symbolique qui garantit que demain ressemblera à aujourd'hui [...]. C'est pourquoi on a d'autant moins d'intérêt à changer le monde que l'on dispose d'un capital qui nous solidarise avec lui » (Fössel, 2012, p. 44).

⁶ Voir par exemple les propositions de D. Derivois (2017) sur la clinique de la mondialité.

Pour le clinicien, il est possible de faire sentir au patient l'évidence retrouvée qu'il y a bien du nouveau qui advient sans cesse dans le monde, et que celui-ci est bien plus pluriel que singulier. Cette nouveauté sentie au sein de la séance et en dehors, tout autant que l'ouverture à une pluralité des mondes, permettrait de réinsuffler une capacité de penser, pour le patient, au-delà des logiques cloisonnantes de disparition ou de préservation du monde. Pour cela, le clinicien peut s'appuyer sur les repères, que nous avons développés, d'horizon-débordement du monde, de narcissisme tertiaire et de paradoxe du lien sans attachement.

Déclaration de liens d'intérêts

Les auteurs déclarent ne pas avoir de liens d'intérêts.

Références

- Afeissa, S.-H. (2014). *La fin du monde et de l'humanité*. PUF.
- Afeissa, S.-H. (2019). *Le soi écologique, le monde mutilé et l'apocalypse des animaux*, In: Magnenat (Eds.), *La crise environnementale sur le divan*.
- Albrecht, G. (2005). Solastalgia: a new concept in health and identity. *PAN: Philosophy Activism Nature*, 3, 44–59. <https://doi.org/10.3959/1545744>.
- Albrecht, G. (2019). *Earth Emotions: New Words for a New World*. Cornell University Press Trad. fr. (2020), *Les émotions de la Terre: des nouveaux mots pour un nouveau monde*, Les Liens qui libèrent.
- Clayton, S., Manning, C. M., Krygsman, K., & Speiser, M. (2017). *Mental Health and Our Changing Climate: Impacts, Implications, and Guidance*. American Psychological Association, and ecoAmerica, <https://www.apa.org/news/press/releases/2017/03/mental-health-climate.pdf>
- Derivois, D. (2017). Clinique de la mondialité : Vivre ensemble avec soi-même, vivre ensemble avec les autres. De Boeck Supérieur <http://dx.doi.org/10.3917/dbu.la-pla.2017.01>
- Cohen, S. (2013). *The elementary forms of denial, in Weintrobe. Engaging with Climate Change. Psychoanalytic and interdisciplinary Perspectives*. Routledge.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Gallimard.
- Desveaux, J.-B. (2020a). La rêverie dans la situation analytique : de l'imaginaire aux transformations psychiques. *Cahiers de psychologie clinique*, 55(2), 15–37. <http://dx.doi.org/10.3917/cpc.055.0015>
- Desveaux, J.-B. (2020b). La crainte de l'effondrement climatique : Angoisses écologiques et incidences sur la psyché individuelle. *Le Coq-héron*, 3(3), 108–115. <http://dx.doi.org/10.3917/cohe.242.0108>
- Freud, S. (1900). L'interprétation du rêve. In *Œuvres complètes IV : 1899–1900* (pp. 14–756). PUF, 2003.
- Freud, S. (1914). Pour introduire le narcissisme. In *Œuvres complètes XII : 1913–1914* (pp. 213–245). PUF, 2005.
- Fœssel, M. (2012). *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*. Éditions du Seuil.
- Galway, L. P., Beery, T., Jones-Casey, K., & Tasala, K. (2019). Mapping the solastalgia literature: A scoping review study. *International journal of environmental research and public health*, 16(15), 2662. <http://dx.doi.org/10.3390/ijerph16152662>
- Guillaume, P. (1999). *La psychologie de la forme*. Flammarion.
- Heidegger, M. (1929–1930). *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*. Trad. Gallimard.
- Hamilton, C. (2013). *What history can teach us about climate change, in Weintrobe*.
- Kaës, R. (2012). Conteneurs et métaconteneurs. *Journal de la psychanalyse de l'enfant*, 2(2), 643–660. <http://dx.doi.org/10.3917/jpe.004.0643>
- Kaës, R. (2015). Méthode et méthodologie d'accès à la réalité psychique inconsciente dans les groupes : Dispositifs, cadre et métacadre, situation psychanalytique. In *L'extension de la psychanalyse : Pour une métapsychologie de troisième type* (pp. 161–178). Dunod.
- Lertzman, R. (2015). *Environmental Melancholia. Psychoanalytic Dimensions of Engagement*. Routledge.
- Magnenat, L. (2019). Le propre de l'homme à l'âge de l'anthropocène : Homo sapiens demens. In L. Magnenat et al. (Eds.), *La crise environnementale sur le divan* (pp. 147–252). In Press.
- Magnenat, L. (2020). Apprendre à « rêver » notre famille écobiotique : une éthique du futur. *Le Coq-héron*, 3(3), 123–130. <http://dx.doi.org/10.3917/cohe.242.0123>
- Maris, V. (2018). *La part sauvage du monde*. Éditions du Seuil.
- Mauss-Hanke, A. (2013). The difficult problem of anxiety in thinking about climate change, in Weintrobe (2013). In *Engaging with Climate Change. Psychoanalytic and Interdisciplinary Perspectives*. Routledge.
- Orange, D. M. (2017). *Climate Crisis, Psychoanalysis and Radical Ethics*. Routledge.
- Poenaru, L. (2019). Déni du climat en psychanalyse. Contribution à la discussion ouverte par le livre La crise environnementale sur le divan, L. Magnenat, Ed. In Press (2019). In *Analysis*, (3), 378–385. <http://dx.doi.org/10.1016/j.jinan.2019.10.003>
- Robbins, P., & Moore, S. A. (2013). Ecological anxiety disorder: diagnosing the politics of the Anthropocene. *Cultural Geographies*, 20, 3. <http://dx.doi.org/10.1177/1474474012469887>
- Singer, P. (1972). Famine, Affluence, and Morality. *Philosophy and Public Affairs*, 1(3), 229–243.. (Spring) <http://www.jstor.org/stable/2265052>
- Weintrobe, S. (2013). *Engaging with Climate Change. Psychoanalytic and Interdisciplinary Perspectives*. Routledge.
- Weissbecker, I. et al. (2011). *Climate Change and Human Well-Being. Global Challenges and Opportunities*. Springer.
- Winnicott, D. W. (1951). Objets transitionnels et phénomènes transitionnels. Une étude de la première possession non-moi. In *De la pédiatrie à la psychanalyse* (pp. 169–186). Trad. J. Kalmanovitch, 1969. Payot.
- Winnicott, D. W. (1956). *La tendance antisociale. Déprivation et délinquance*. Trad. Madeleine Michelin et Lynn Rosaz. Payot, 1994.
- Winnicott, D. W. (1971). *Jeu et réalité. L'espace potentiel*. Trad C Monod et J-B Pontalis Gallimard.
- Winnicott, D. W. (1989). *The fear of breakdown. Psycho-Analytic Explorations*. Routledge.
- Zahavi, D. (2018). *Phenomenology: the basics*. Routledge.