HAL
open science

Les représentations collectives de l'événement-catastrophe : étude sociologique sur les peurs contemporaines

Bertrand Vidal

To cite this version:

Bertrand Vidal. Les représentations collectives de l'événement-catastrophe : étude sociologique sur les peurs contemporaines. Sociologie. Université Paul Valéry - Montpellier III; Universidade do Minho (Braga, Portugal), 2012. Français. NNT : 2012MON30065 . tel-00825491

HAL Id: tel-00825491

https://theses.hal.science/tel-00825491

Submitted on 23 May 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ MONTPELLIER III – PAUL - VALÉRY

Arts, Lettres, Langues, Sciences Humaines et Sociales

École Doctorale n° 60 « Territoires, Temps, Sociétés et Développement »

CNU section 19

DOCTORAT DE L'UNIVERSITE PAUL - VALERY – MONTPELLIER III

SOUS LE REGIME DE LA COTUTELLE AVEC L'UNIVERSITE DU MINHO – BRAGA

Discipline : SOCIOLOGIE

THESE

Présentée et soutenue publiquement par

Bertrand VIDAL

LES REPRESENTATIONS COLLECTIVES DE L'EVENEMENT-CATASTROPHE

ETUDE SOCIOLOGIQUE SUR LES PEURS CONTEMPORAINES

Sous la direction de

M. le Professeur Patrick TACUSSEL et M. le Professeur Jean-Martin RABOT

MEMBRES DU JURY :

M. Jean-Bruno RENARD, Professeur de sociologie, Université Paul-Valéry, Montpellier III (président)

M. Denis JEFFREY, Professeur de sociologie, Université de Laval, Laval (rapporteur)

M. Philippe COMBESSIE, Professeur de sociologie, Paris-Ouest Nanterre La Défense (rapporteur)

M. Moisés DE LEMOS MARTINS, Professeur de sciences de la communication, Université du Minho, Braga

M. Jean-Martin RABOT, Professeur de sociologie, Université du Minho, Braga

M. Patrick TACUSSEL, Professeur de sociologie, Université Paul-Valéry, Montpellier III

DECEMBRE 2012

LES REPRESENTATIONS COLLECTIVES DE L'EVENEMENT-CATASTROPHE

ETUDE SOCIOLOGIQUE SUR LES PEURS CONTEMPORAINES

AS REPRESENTAÇÕES COLETIVAS DO ACONTECIMENTO-CATASTROFE

ESTUDO SOCIOLOGICO SOBRE OS MEDOS CONTEMPORANEOS

Titre : Les représentations collectives de l'événement-catastrophe. Etude sociologique sur les peurs contemporaines.

Résumé : Lorsque les désastres et les catastrophes apparaissent comme des traits marquants de l'existence sociale et collective, notre vision/conception du monde, tant esthétique que cognitive, se voit interpellée, voire prise à défaut. Le monde contemporain est traversé par une crise de nos certitudes de maîtrise de la nature et de la société, crise paradoxale puisqu'elle s'enracine dans nos immenses pouvoirs de transformation, ceux-là mêmes qui entretenaient nos espoirs de progrès et dont les conséquences imprévues nourrissent aujourd'hui nos appréhensions et nos peurs collectives. A travers un regard sociologique, cette recherche interroge le poids des imaginaires sociaux sur la production de l'événement-catastrophe, et, en retour, l'influence de cette dernière sur les opinions, les attitudes et les comportements de prévention du danger et les représentations sociales de la sécurité. Construit sur un corpus d'une dizaine de catastrophe (de la tempête de décembre 1999 en Europe de l'Ouest à la catastrophe de Fukushima en 2011), et soutenu par un travail de terrain (presse, littérature, cinéma, jeux-vidéo mais aussi groupes de préparation aux désastres), ce travail fait apparaitre l'efficience de l'archétypologie durandienne et dévoile de la réactivation d'anciens mythes et l'apparition de nouveaux récits dans le complexe sociétal, introduisant alors une idée neuve en Occident : notre époque est fascinée par sa puissance mais aussi terrifiée par un avenir dans lequel elle ne sait plus lire que des promesses de déclin.

Mots clefs : Imaginaire social ; Catastrophe ; Mythe ; Peurs collectives ; Media.

Título : As representações coletivas do acontecimento-catástrofe. Estudo sociológico sobre os medos contemporâneos.

Resumo : Quando os desastres e as catástrofes surgem como traços marcantes da existência social e coletiva, é a nossa visão/concepção do mundo, tanto estética como cognitiva, que é interrogada, e mesmo posta em xeque. O mundo contemporâneo é atravessado pela crise das nossas certezas de dominação da natureza e da sociedade, uma crise paradoxal, dado que se enraíza nos nossos imensos poderes de transformação. Esses poderes alimentavam as nossas esperanças de progresso. Mas as suas inesperadas consequências estimulam hoje as nossas angústias e os nossos medos coletivos. Através de um olhar sociológico, esta pesquisa questiona a força dos imaginários sociais na produção do evento-catástrofe e, em sentido contrário, a influência que o evento-catástrofe tem nas opiniões, atitudes e comportamentos de prevenção do perigo e nas representações sociais da segurança. Construído sobre um corpus

de uma dezena de catástrofes (da tempestade de Dezembro de 1999 na Europa Ocidental até à catástrofe de Fukushima, em 2011), e apoiado numa pesquisa de campo (imprensa, literatura, filmes, videojogos, como também grupos de preparação para os desastres), este trabalho torna manifesta a eficiência da arque-tipologia durandiana e revela a reativação de mitos antigos, assim como o surgimento de novas narrações no complexo societal. Uma nova ideia irrompe no Ocidente: a nossa época está fascinada pelo seu poder, mas também se encontra aterrorizada por um futuro em que apenas consegue ler promessas de declínio.
Palavras-chave : Imaginário social ; Catástrofe ; Mito ; Medos coletivos ; Media.

Title: Collective Representations of Disaster Events. A Sociological Study of Contemporary Fears

Abstract: When disasters and catastrophes are prominent features of social and collective life, our aesthetic and cognitive vision or conception of the world is challenged or even overwhelmed. The contemporary world is experiencing a crisis that has shaken our certainties about nature and society's control. This crisis is paradoxical, because it is rooted in our immense powers of transformation; the very same powers that sustain our hopes of progress. The unexpected consequences of these powers now feed our collective anxieties and fears. This research takes a sociological perspective to assess the influence of the social imaginary on the production of disaster events, and, in turn, the impact of the production of disaster events on the opinions, attitudes and risk-prevention behaviors and social representations of security. Based on a corpus of ten catastrophes (the December 1999 storm in Western Europe to the Fukushima disaster in 2011), and supported by field work (press, literature, cinema, video games and also disaster preparedness groups), this work reveals the effectiveness of the Durandian archetype and reveals reactivation of ancient myths and the emergence of new tales in the social complex, while introducing a new idea in the Occident: our age is fascinated by its power, but also terrified of a future in which it can see only promises of decline.
Keywords: Social Imaginary; Disaster; Myth; Collective Fears; Media.

Remerciements

Je tiens tout d'abord à adresser mes plus sincères remerciements à Messieurs les professeurs Patrick Tacussel et Jean-Martin Rabot, qui m'ont soutenu tout au long de mon travail, et à la direction avisée, fidèle et enrichissante dont cette thèse doit beaucoup.

Je prie l'ensemble des professeurs, des maitres de conférences, des docteurs, des doctorants et de mes amis avec lesquels j'ai pu enrichir mes connaissances ainsi que trouver l'énergie et l'intérêt de poursuivre ce travail, de trouver ici l'expression de ma franche reconnaissance.

Je témoigne toute ma gratitude à ma famille, mes parents et mon frère et les remercie pour leur soutien indéfectible.

Enfin, je ne saurais oublier la personne qui m'a accompagné, pour la patience et la douceur dont elle a fait preuve tout au long de ce travail, n'omettant jamais de m'encourager et m'aider. Marianne, profondément merci.

TABLE DES MATIERES

Avertissement ***15***

INTRODUCTION ***17***

A. La fin du monde est proche 17

B. Au cœur du désastre 25

1. Communication expert/population 28

2. Mémoire, machinerie patrimoniale et figures du destin 29

3. Critique et catastrophes 31

C. Chaos, Incertitude, Risque, Crise, Accident, Catastrophe, Désastre, etc. La phantasmatique sociétale 33

1. Les métaphores de l'alea 33

2. La photogénie et la mythogénie des catastrophes 37

3. La problématique de l'imaginaire des catastrophes 41

PREMIERE PARTIE

DESASTRES, RISQUES, ACCIDENTS, ENVIRONNEMENTS EXTREMES ET MORTS COLLECTIVES : LES SOCIOLOGIES DES CATASTROPHES ***45***

CHAPITRE PREMIER. Les origines de la sociologie des catastrophes 53

A. La découverte du risque : Approche sociologique du risque et culture du risque. 55

B. Risques, dangers et rationalités 60

C. Théorie des catastrophes et Katastrophensoziologie. 65

D. User de la catastrophe 70

CHAPITRE II. La forme sociale de la catastrophe. 77

A. Perspectives compréhensives. 77

B. La forme de l'informe. 88

C. Les métaphores de l'alea du point de vue de la philosophie de l'histoire 95

D. L'aléa social : de l'anomie à l'anomalie. 102

CHAPITRE III. La dimension anthropique de la catastrophe. 109

A. « Naturae non facit saltus » 110

B. « L'homme est la mesure de toutes choses » 120

C. L'obèse, l'obscène et l'otage : figures contemporaines de notre rapport aux catastrophes. 128

1. Les figures de la catastrophe 136

2. L'obésité du désastre. 136

3. L'obscénité du désastre. 139

4. L'otage du désastre. 141

CONCLUSION* *143

DEUXIEME PARTIE

DES FUTUROLOGIES ROSES AUX FUTUROLOGIES GRISES* *145

CHAPITRE PREMIER. L'opinion et les media 147

A. L'information, l'événement et l'opinion. 149

B. Ici se termine la galaxie Gutenberg… Bienvenue dans la galaxie Marconi. 159

CHAPITRE II. Les nouvelles confessions publiques du « ta eschata ». 173

A. Les nouveaux parrèsiastes 178

B. Le pessimisme ambiant 185

CONCLUSION* *207

TROISIEME PARTIE

LES REPRESENTATIONS DES CATATROPHES DANS LA PRESSE D'INFORMATION FRANCAISE… VERS LA VISUALISATION D'UNIVERS SYMBOLIQUES.....213

CHAPITRE PREMIER. Le spectacle du désastre..... 223

A. La culture de masse au secours de « la catastrophe du sens »..... 223

B. Un cauchemar éveillé 227

C. La surprise 230

D. Le choc 233

E. Le style cauchemardesque 239

F. Vision d'Apocalypse 244

G. Un instant qui dure et devient éternel 247

H. La catastrophe est une course contre la montre, le temps et la mort 252

1. L'urgence 254

2. Le mythe du combat et l'espérance..... 256

CHAPITRE II. Entre personnification et réification de l'événement-catastrophe : une constellation d'images de la catastrophe 263

A. La réification du mal..... 264

B. La personnification du mal 267

C. Des constellations d'images aux ordres symboliques 272

CHAPITRE III. L'exemple des représentations sociales de la crise financière 277

A. Un ordre symbolique de la crise financière aux accents sotériologiques 282

B. La sémantique des catastrophes..... 288

CONCLUSION.....290

QUATRIEME PARTIE

L'HERMENEUTIQUE DES CATATROPHES 293

CHAPITRE PREMIER. Le monde imaginal au cœur du désastre 293

A. Le paradigme des catastrophes et le malade imaginaire 293

B. L'imaginal et le caché 298

CHAPITRE II. L'art des catastrophes et les images des catastrophes 303

A. Apo-Kalupsố 316

B. Les images de la chute 319

C. Les images du gouffre 327

D. Le pont cassé 334

D. La route sinueuse 338

E. La façade perforée 343

F. L'ombre sur la ville 346

G. La zone interdite 353

H. Le silence 358

CHAPITRE III. Des images infernales 363

A. Les dynamiques de l'imaginaire à l'œuvre dans la catastrophe 363

B. Symbolique en crise 367

CHAPITRE IV. Mythanalyse des catastrophes 369

A. La mythanalyse 369

B. Les mythes catastrophes 373

1. La catastrophe naturelle et la catastrophe écologique : du Déluge à l'Ile de Pâques 379

2. La catastrophe humaine et la catastrophe sociale : d'Eros à Pan 381

3. La catastrophe industrielle et la catastrophe technologique : de la Grève générale à Icare 383

C. De Prométhée au Docteur Folamour ou les dérives du Progrès 386

CONCLUSION 390

CINQUIEME PARTIE

CULTURES DU DESATRE ***395***

CHAPITRE PREMIER. L'industrie culturelle 397

CHAPITRE II. La figuration du mal dans la littérature-catastrophe 403

A. La catastrophe comme événement extérieur 406

B. La catastrophe comme élément intérieur 410

CHAPITRE III. Les deux visages du cinéma-catastrophe 417

A. L'imaginaire filmique et les catastrophes 420

B. Le polymorphisme des peurs catastrophes : vers une difficile taxinomie du genre 422

C. Les films-catastrophe modernes et la transcendance du mal 425

D. Les films-catastrophe postmodernes et l'immanence du mal 428

CHAPITRE IV. Les jeux-vidéo et l'expérience post-apocalyptique 433

A. Le fait vidéo-ludique 433

B. Il n'existe que très peu de jeux-vidéo-catastrophe 435

C. L'esthétique du wasteland 437

D. Un jeu dans lequel on aimerait vivre 439

CONCLUSION ***443***

A. L'absurdité du monde 443

B. Le désir secret de catastrophe 447

SIXIEME PARTIE

INSTITUTIONNALISATION DE LA PEUR ET CROYANCE EN L'APOCALYPSE ... ***451***

CHAPITRE PREMIER. Société et sécurité, de la cosmopolitique à la biopolitique 453

A. « Demain est une puissance cachée » 456

1. L'art de prévoir : Du Prophète à l'Assureur 457

2. Ce qu'il reste de magique aux techniques de prévision 459

B. Les technologies de simulation 464

C. L'échiquier de la menace 468
D. La gestion du mal : du symbolisme au politique 473
E. La sécurité, c'est la guerre 477
1. L'imposition de la norme 479
2. Messages sanitaires en situation d'urgence 480
3. Le zèle du technicien 484
4. La diffusion de la norme 485
CHAPITRE II. Attendre et espérer 489
A. Croire en l'apocalypse, se préparer au pire et y survivre 493
B. « Il faudrait être fou pour ne pas se préparer » 499
C. Esprit du temps, survivalisme et soif des origines 503
CONCLUSION 506

CONCLUSION GENERALE 509
A. Peur sur l'Occident, une histoire culturelle des catastrophes 510
B. Médiatisation de la peur 516
C. Le marché de la peur 521

BILBIOGRAPHIE 525
FILMOGRAPHIE 553
INDEX DES NOTIONS 555
INDEX DES NOMS 557

Avertissement

Notre travail de recherche étant aussi, par bien des aspects, un travail sur les qualités et les valeurs de l'image et de l'imaginaire, nous avons consciemment décidé de rompre avec l'*imagophobie* et l'iconoclasme qui alimentent nos sociétés occidentales. Pensant avec Georg Simmel que les images sont des « expressions exhaustives d'un sens non visible en soi », avec Philippe Descola, qu'elles permettent « de passer d'un système discursif à des régimes figuratifs », voire avec Gilbert Durand et Gaston Bachelard, qu'elles sont « matricielles » et « poétiques », nous avons préféré ne pas commenter, décrire, voire encore expliquer ou débiter les images présentes dans notre thèse, car, nous le pensons profondément, l'image se suffit à elle-même. En aucun cas elle n'est qu'une simple et pauvre imitation, une illustration, c'est-à-dire un stérile et misérable prétexte se référant à un contexte fécond et riche – qui plus est dans nos sociétés iconologiques de l'âge de la *vidéosphère*.

INTRODUCTION

A. La fin du monde est proche

« Devant le monde néo-technique, nous sommes des paléo-techniques, nous les primitifs qui ont peur des ombres », Pierre Bertaux, *La mutation humaine*, 1964.

« Age de fer planétaire... préhistoire de l'esprit humain », Edgar Morin, *Une politique de civilisation*, 1997.

En 1987, Alain Carignon, alors ministre Français de l'Environnement, présentait un ouvrage majeur, en langue française[1], pour la connaissance des risques et leurs impacts sur la société.

[1] Jean -Louis FABIANI & Jacques THEYS [dir.], *La Société vulnérable. Évaluer et maîtriser les risques*, Paris, Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 1987, 674 p.

Monsieur le ministre insistait alors sur la difficulté d'aborder les problèmes d'évaluations et de gestions des risques en dehors des périodes de crises[2] : entre incurie pour les uns et culture du silence pour les autres, entre une population ne se sentant pas concernée par les menaces en situation faste et des experts et des politiques souhaitant au mieux éviter des mouvements de panique inconsidérés et un alarmisme improductif. Aborder la question des menaces ne tombait pas sous le sens.

Mais que dire aujourd'hui ? Après les tempêtes de Décembre 1999, après le tsunami en Asie de 2004, après la crise financière de 2008, après le séisme dévastateur à Haïti, après le désastre humain et environnemental de Fukushima, *etc.* - la liste pourrait-être longue – est-ce plus aisé de traiter la question du risque ? Est-ce plus facile ? Ou bien, en reprenant les termes d'Alain Carignon, parler de risque va-t-il de soi ? Dans un sens oui, cela va de soi, mais c'est une affirmation à nuancer ou au moins à mesurer à la faveur d'une logique sociologique complexe et contextuelle. Bien sûr, sachant l'ampleur et la place données au risque et ses adjuvants aujourd'hui dans les médias, dans les discussions ou dans les politiques publiques, il est facile de parler des risques et de leurs gestions mais en estimant que, touchés par une considération jusqu'alors inédite dans la majorité et la diversité des champs sociaux, ces derniers sont intrinsèquement liés et accompagnés d'un cortège fantasmagorique de représentations individuelles et/ou collectives, d'images chocs, de peurs et d'angoisses, de discours et tentatives d'explication tronquant et biaisant la connaissance et l'exploration du donné.

Au contraire, nous soutenons qu'aujourd'hui il semble très difficile de traiter le problème des risques et de leurs gestions sans glisser dans l'exposé de lieux communs, d'une doxa où il est impossible de discerner la réalité de l'imaginaire, où les dangers réels encourus par une société sont mêlés aux tourments oniriques que supposent la mise en commun des espérances et des inquiétudes individuelles et collectives. Après les futurologies roses des années modernes, véhiculées par le mythe du Progrès, l'avenir – notre avenir – déchante : se dessine à l'horizon un assombrissement général de l'idée de maîtrise humaine sur son milieu

[2] Bien sûr nous n'insisterons pas sur la mauvaise foi d'un responsable public, négligeant ostensiblement ou occultant subrepticement l'un des plus grands désastres de notre époque : l'accident nucléaire de Tchernobyl, le 26 Avril 1986.

environnant. Notre contemporaine vulnérabilité est le produit, somme toute paradoxal, de notre propre condition : accroissement et concentration des activités, complexification des technologies, croisés avec une certaine impéritie d'une part, et, dépendance et désir profond de sûreté et de sécurité d'autre part.

Interpréter la catastrophe participe de deux pôles : l'explication du désastre ne se réduit en rien à sa décomposition mathématique, technique, politique et logique, soliloque incommunicable, demeure une large part constituée de représentations collectives, d'images conscientes et inconscientes, partagées, initiées ou bien parfois refoulées. Part dont il est impossible de faire l'économie dans la démarche qui est nôtre : comprendre ces situations particulièrement intenses où sont mobilisés des schèmes herméneutiques faisant appel à des modèles divers et variés, empruntés tout aussi bien aux productions culturelles et techniques les plus modernes comme les plus archaïques.

Et entreprendre une démarche d'exploration de ce que nombres de commentateurs nomment le « catastrophisme ambiant » passe inexorablement par le fait de reconnaitre un phénomène bien particulier de notre époque : certes si la fatalité – dans toutes les acceptions du terme, c'est-à-dire en tant que puissance occulte qui déterminerait le cours des événements d'une façon irrévocable, ou encore en tant que suite de coïncidences inexpliquées, qui manifesteraient une finalité supérieure et inconnue – semble avoir disparu de nos sociétés techniques, scientifiques et accumulatives, la notion de risque et le principe de l'assurance voire de la prévention semblent *a contrario* l'accepter et même l'intégrer. L'on peut même avancer qu'aujourd'hui, le *fatum* s'accorde avec l'air du temps dans la multiplication de l'idée de « chaos », de « bouleversement », de « dérèglement », de « crise » ou encore de « renversement ». Alors si, assurément, l'idée n'est pas neuve, déjà au siècle dernier Paul Valéry remarquait la multiplication de l'idée de désordre et de confusion, certainement qu'à notre époque la situation l'est. Et si l'imaginaire se constate empiriquement plus qu'il ne s'explique, il faut avouer que jamais l'idée de « chaos » n'avait jamais autant enveloppé, non seulement les sphères médiatiques, mais l'ensemble du complexe sociétal.

Congruence d'une ambiance sociale et de l'expression des aspirations individuelles et collectives à une période donnée, l'esprit du temps est tout empreint du sentiment ou de « l'impression collective de vivre « au bord de la catastrophe » »[3], d'être au soir d'un grand accident : un abîme nous attend, tel est la ritournelle du temps présent. La cause de ce ressenti est certainement à chercher dans l'apparition de problèmes inédits posés à l'Esprit et à l'intelligence individuelle et collective : d'une part, par la prolifération de risques qu'aucune société jusqu'à présent n'avait eu l'occasion de rencontrer, caractérisés par leurs transversalités et leur labilité, « l'obsolescence de la frontière »[4] : les nouveaux risques ne respectent pas l'intégrité (esthétique et formelle) des territoires de la Sécurité et par là même échappent à la représentation et opèrent comme un effet de déliquescence de toutes les normes et valeurs sur lesquelles reposent le vivre ensemble. D'autre part, et phénomène second, à ces nouveaux risques correspond, réflexivement, une nouvelle conception/représentation du danger. Premièrement, l'inédit de la notion de risque réside dans son caractère *accepté* et *omniprésent*, contrairement aux notions de tabou et de péché, qui, elles, se construisent par leur caractère duel, c'est-à-dire dans la dualité et la confrontation avec leurs opposés : tout ce qui n'est pas tabou, tout ce qui ne relève pas du péché[5].

« Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles »[6]. Et, fantaisie sociale, cela fascine et subjugue l'imaginaire sociétal. Le chaos, le désastre, la catastrophe voire encore le crépuscule (en tant qu'« espoir catastrophiste »[7] ou *renovatio sæculi* comme le précisait Jules Monnerot, c'est-à-dire en tant qu'espoir méphitique que les choses changent, radicalement) deviennent même un mode de vie[8], une culture[9], un art[10]

---

[3] Henri-Pierre JEUDY, *Le désir de catastrophe*, Paris, Aubier, coll. « *Re*sonnances », 1990, p. 23.
[4] Günther ANDERS, *L'obsolescence de l'homme. T. 2, Sur la destruction de la vie à l'époque de la troisième révolution industrielle* (trad. Christophe DAVID), Paris, 2011 (1979), Fario, pp. 207-207.
[5] Voir l'hypothèse développée par l'anthropologie culturelle avec Dame Mary DOUGLAS & Aaron WILDAVSKI, *Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers*, Berkeley, Londres, University of California Press, 1982, 221 p. et Dame Mary DOUGLAS, *Risk Acceptability According to the Social Science*, Londres, Routledge and Kegan, 1986, 115 p.
[6] Paul VALERY, « La crise de l'esprit », in *Œuvres I*, Paris, NRF-Gallimard, coll. « La Pléiade », 1957, p. 988.
[7] Jules MONNEROT, *Sociologie de la Révolution. Mythologies politiques du XXème siècle. Marxistes-léninistes et fascistes. La nouvelle stratégie révolutionnaire*, Paris, Fayard, coll. « Les grandes études contemporaines », 1969, pp. 249-259.
[8] Adam PARFREY, *Apocalypse culture*, Feral House, Portland, 1990, 362 p.
[9] Brian McNAIR, cultural chaos : Journalism, News and Power in a Globalised Word, 2006, Routeledge, New York, 248 p.
[10] Clifford A. PICKOVER, *Computers, Pattern, Chaos, and Beauty. Graphics from an Unseen World*, New York, Dover Publications, 2001 (1990), 416 p.

(crépusculaire ?), un style esthétique[11], une posture intellectuelle[12], voire même un véritable enjeu de réflexion[13], *etc.* Comme le souligne Régis Debray dans un ouvrage récent, « un petit air d'Apocalypse monte en sourdine des lieux où l'on pense, bien au-delà des musées et de bibliothèques »[14]. Un chaos à venir ou tangible traverse l'air du temps, et décore l'Esprit de nos contemporains.

> « Nous finissons par être intimement habitués à lui, nous en vivons, nous le respirons, nous le fomentons, et il arrive qu'il est pour nous un véritable besoin. Nous le trouvons autour de nous comme en nous-mêmes, dans le journal, dans nos journées, dans notre allure, dans nos plaisirs, jusque dans notre savoir. Il nous anime, et ce que nous avons créé nous-mêmes nous entraine enfin où nous ne savons pas et où nous ne voulons pas aller.
>
> Cet état présent, qui est notre œuvre, amorce nécessairement un certain avenir, mais un avenir qu'il nous est absolument impossible d'imaginer, et c'est là une grande nouveauté. Elle résulte de la nouveauté même du présent que nous vivons. […] Nous ne savons même plus distinguer nettement la guerre de la paix, l'abondance de la disette, la victoire de la défaite… »[15].

Nous nous avouons désormais en étant d'impotence générique, et avec nous l'ensemble de nos mythes, de nos savoirs, de nos lumières, *etc.*, tout armés de connaissances et chargés de pouvoirs dans un monde que nous avons ingénieusement produit et organisé, « et dont nous redoutons à présent la complexité inextricable »[16].

---

[11] Gel pour cheveux « Chaotique Fix Scharzkopf : pour effet coiffé/décoiffé » et collection G-Star post-apocalyptique en 2010.

[12] A l'UNESCO et dans nombre d'organisations pour l'éducation et le développement, par exemple, l'on ne réfléchit plus sur le bien-vivre ou le bien-être, mais nombres de conférences et de conférenciers portent leurs réflexions sur l'éthique de la multiplication des désastres.

[13] Le désordre, le chaos deviennent, suite aux travaux de René Thom en mathématique et de Henri Atlan en philosophie des sciences des paradigmes des plus féconds.

[14] Régis DEBRAY, *Du bon usage des catastrophes*, Paris, NRF-Gallimard, 2011, p. 18.

[15] Paul VALERY, « La politique de l'Esprit. Notre souverain bien », *in Œuvres I*, *Op. Cit.*, pp. 1014-1015.

[16] *Idem*, p. 1016.

D'une manière ou d'une autre, il parait aujourd'hui nécessaire de se l'avouer, l'Esprit moderne et le Progrès contiennent en eux l'espoir catastrophiste, comme les germes de leurs propres anéantissements (les masses et la pensée critique et dialectique). Tantôt nous essayons de préserver ce qui nous semble essentiel dans ce qui fût, et dont nous pensons qu'il nous serait impossible de se passer. Tantôt il nous parait tout autant nécessaire et essentiel de faire table rase du passé, d'échafauder un nouveau paradigme civilisationnel[17]. Mais toujours c'est oublier que « *le monde moderne dans toute sa puissance, en possession d'un capital technique prodigieux, entièrement pénétré de méthodes positives, n'a su toutefois se faire ni une politique, ni une morale, ni un idéal, ni des lois civiles ou pénales, qui soient en harmonie avec les modes de vie qu'il a créés, et même avec les modes de pensée qui la diffusion universelle et le développement d'un certain esprit scientifique imposent peu à peu à tous les hommes* »[18].

La réalité décrite dans la plupart des ouvrages sociologiques semble relever aujourd'hui d'une époque révolue. Les problèmes de la grande Société des Individus (le citoyen, l'électeur, l'éligible, le contribuable, le justiciable, *etc.*) se sont comme décrédibilisés aux vues de la réalité des masses. Toutes les anciennes frontières sont devenues poreuses, transversales, nous sommes passés de la distinction à la confusion, au grand désarroi de notre intelligence rationnelle du monde. Une « intelligence de la crise de l'intelligence » (Paul Valéry) semble nécessaire pour résoudre ces nouveaux problèmes, ces nouvelles questions, voire ces nouveaux sujets paradoxaux. La *Société* a laissé place à la *Socialité*, empathie paradoxale de notre être-ensemble au quotidien. *Sparsa colligo*, « Je réunis le dispersé » : complexité sociale, complexité humaine et métissage de l'intelligence ne peuvent aujourd'hui que nous inviter à penser non plus la *séparation* (individu et vertical), mais la *conjonction* (collectif et horizontal), non plus l'*autonomie* (Anthropocentrisme historique de Descartes) mais la *dépendance* (Il existe quelque chose de plus grand que l'homme), phénomènes, qui plus est, se trouvent largement amplifiés par les désirs de modernité et les réticences à la modernité et dont la catastrophe est le révélateur.

[17] Voir Edgar MORIN, *La voie. Pour l'avenir de l'humanité*, Paris, Fayard, 2011, 307 p.
[18] Paul VALERY, *Op. Cit.*, p. 1017.

« Ce sont là des signes certains d'une *phase critique*, c'est-à-dire d'une manière de désordre intime qui définissent la coexistence de contradictions dans nos idées et les inconséquences de nos actes. Nos esprits sont donc pleins de tendances et de pensées qui s'ignorent entre elle ; et, si l'*âge* des civilisations se doit mesurer par le nombre des contradictions qu'elles accumulent, par le nombre des coutumes et des croyances incompatibles qui s'y rencontrent et s'y tempèrent l'une l'autre, par la pluralité des philosophies et des esthétiques qui coexistent et cohabitent les mêmes têtes, il faut consentir que notre civilisation est des plus âgées. […] En somme, nous nous trouvons devant le confus système social, du matériel verbal et des mythes de toute espèce que nous avons hérités de nos pères, et des conditions toutes récentes de notre vie : conditions d'origine intellectuelle, conditions toutes artificielles, et d'ailleurs essentiellement instables, car elles sont sous la dépendance directe de créations ultérieures, toujours plus nombreuses de l'intellect. Nous voilà donc en proie à une confusion d'*espoirs illimités, justifiés par des réussites inouïes*, et de *déceptions immenses*, ou de *pressentiments funestes*, effets inévitables d'échecs et de catastrophes inouïes »[19].

Alors, l'inédit de la situation réside sans doute dans le fait que ce n'est plus les leçons tirées de l'histoire qui nous enseigne que « l'Abîme se repeuple »[20], et même qu'il est assez grand pour accueillir l'ensemble de la civilisation et peut être aussi l'Œuvre de l'Histoire, mais que la fin est exposée au quotidien, dans la presse, les journaux, la littérature, les salles de cinéma, *etc.* Notre vie se résume à n'être plus que le spectre de notre fin, le spectacle de notre effondrement.

« Ainsi, la Persépolis spirituelle n'est pas moins ravagée que la Suse matérielle. Tout n'est pas perdu, mais tout s'est senti périr »[21].

[19] *Idem*, pp. 1018-1019.
[20] Voir Jaime SEMPRUN, *L'Abîme se repeuple*, Paris, Editions de l'Encyclopédie des Nuisances, 1997, 85 p.
[21] Paul VALERY, *Op. Cit.*, p. 1020.

B. Au cœur du désastre

« *Les négateurs du hasard*. Nul vainqueur ne croit au hasard », Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, 1887.

Une hypothèse à cet état d'« anxiété »[22] global, s'accompagnant d'une foule de « pressentiments funestes »[23] serait qu'aujourd'hui, ce que Roger Caillois nommait l'instinct d'*alea*, serait presque entièrement défait, et certainement avec lui notre vision triomphale et « lauréate » du monde. « Résidu » ou sentiment, au sens de Vilfredo Pareto[24], dont les mythes de la maîtrise (dérivations) et les « logiques de la domination » (Michel Maffesoli) viennent justifier, illustrer et cristalliser, affirmation archaïque d'un pari sur l'avenir[25], l'instinct d'*alea* consiste en la promesse de victoire sur la fatalité dans un acte de négation du hasard, de la contingence, voire encore de l'accident. Les chaos, les aléas, les désordres voire encore le désastreux et le catastrophique apparaissent alors comme une explication là où nous ne pouvons pas tirer gloire de ce qu'il nous arrive, d'une défaite, d'une rupture à la fois cognitive et esthétique dans l'enthousiasme que nous éprouvions jusqu'alors dans le mythe du Progrès : crépuscule du « prométhéisme » et avenir qui déchante.

[22] *Idem*, p. 1021.
[23] *Idem*, p. 1019.
[24] Voir Vilfredo PARETO, *Œuvres complètes T. 12. Traité de sociologie générale* (trad. Pierre BOVEN), Genève, Droz, coll. « Travaux de droit, d'économie, de sociologie et de sciences politiques », 1968 (1916), 1818 p.
[25] Voir Roger CAILLOIS, *Les jeux et des hommes. Le masque et le vertige*, Paris, Gallimard, 1991 (1958), 374 p.

Sans vouloir faire le procès du « désenchantement du monde », plus précisément de sa « démagification »[26] (processus de démystification et de recul des croyances religieuses et magiques auquel s'ajoute un sentiment diffus de perte du sens et de déclin des valeurs, et qui chez le poète Friedrich Schiller signifie le rejet de la magie dans les techniques du Salut), par la science et la technique, il semble nécessaire de confesser que, perplexes et suspendus que nous sommes face aux interprétations et aux « cosmogonies scientifiques et techniques » contemporaines de l'ordre et du désordre, plus aucune exégèse ne parvient à nous convaincre ou nous emporter, alors nous subissons de plein fouet les aléas ou nous sommes plus enclins que par le passé à nous y résigner. Nous avons atteint le « point d'irréversibilité au-delà duquel les choses perdent leur fin. Lorsque quelque chose prend fin, c'est que cela a véritablement eu lieu, tandis que s'il n'y a plus de fin, on entre dans l'histoire interminable, dans la crise interminable, dans des séries de processus interminables »[27].

Comme le souligne Paul Virilio, nous sommes à l'ère de « l'université du désastre »[28] et notre temps se conjugue dans l'attente de « l'accident intégral »[29] : « nos jours ne sont plus que la répétition, la simulation du dernier jour »[30]. Le paradigme de notre mode de vie est aujourd'hui celui de la « forme sismique » : « forme de catastrophe congénitale de l'ère de la simulation […] – celle où le sol manque, se dérobe, celle de la faille et de la défaillance, celle de la déhiscence et des objets fractals, celle où d'immenses plaques, des pans entiers glissent les uns sous les autres et produisent d'intenses frissons superficiels »[31]. Morcellement, disjonction, abîme des structures du lien social, l'époque est celle des « Pompéi Revisited »[32] et des « *Dead Cities* »[33] : fin de la stabilité structurale et « présent liquide »[34].

> « Un certain nombre de ruptures se sont produites ou sont en train de se produire dans le monde, dans sa zone « développée » du moins. Toutes ces

[26] « Entzaüberung der Welt », voir l'édition électronique réalisée dans le cadre de la collection « Les classiques des sciences sociales » de Max WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, 1er partie ; Suivi de les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme* (trad. Jacques CHAVY), Paris Plon, coll. « Recherches en Sciences humaines », 1964 (1904-1905), p. 68.
[27] Jean BAUDRILLARD, *Mots de passe*, Paris, Librairie générale française, Biblio essais, 2004 (2000), p. 58.
[28] Paul VIRILIO, *L'université du désastre*, Paris, Galilée, 2007, 149 p.
[29] Paul VIRILIO, *Un accident intégral*, Paris, Galilée, 2011, 104 p.
[30] Paul VIRILIO, « L'accident originel », *in Cahier Confrontation*, n°7, 1982, Paris, Aubier-Montaigne, p. 10.
[31] Jean BAUDRILLARD, « La forme sismique », *in Cahier Confrontation*, *Op. Cit.*, p. 11.
[32] *Idem*, p. 13.
[33] Mike DAVIS, *Dead Cities* (trad. Maxime BOIDY & Stéphane ROTH), Paris, Les Prairies ordinaires, coll. « Penser-Croiser », 2009, 137 p.
[34] Zygmunt BAUMAN, *Le présent liquide. Peurs sociales et obsession sécuritaire* (trad. Laurent BURY), Paris, Seuil, 2007, 141 p.

ruptures, avance Zygmunt Bauman, étroitement liées entre elles créent un contexte neuf dans lesquels les individus doivent affronter une série de défis sans précédent »[35].

En embrassant l'analyse du sociologue de la société liquéfiée, l'intelligence se trouve face à quelques défis majeurs incarnés dans « l'ambiance sociale » (Patrick Tacussel), désormais toute empreinte d'un ton catastrophiste : d'une part – comme il est de bon ton et de bon sentiment de dire – « C'est la crise ! ». Mais pas n'importe quelle crise. La crise actuelle n'est ni simplement économique, ni simplement monétaire, ni simplement géopolitique, ni simplement productrice, ni simplement institutionnelle, notre crise est une crise fiduciaire dans le sens littéral du terme, c'est-à-dire une crise de confiance et de fidélité (une crise de foi, pourrait-on dire : du latin *fides*, c'est-à-dire « foi, confiance, promesse, parole donnée »). Le passage d'une modernité « solide » (sur ses bases et structures), à une modernité « liquide », réside dans le maintien plus que fragile et sans doute non durable des formes sociales. Ensuite, le pouvoir résidant aujourd'hui dans les forces du marché (incontrôlées politiquement), c'est le pouvoir politique qui s'est partiellement évaporé. Symptôme, la *real*-politique semble bien incapable de s'exécuter autour d'un objectif global, aveuglée par les Réalités et la balkanisation des identités et des motifs. Car, enfin le paradigme de l'acteur est celui de la *vie fragmentée* (épisodes et projets à court terme non conciliables en séquences unes et progressives), où l'horizontal, le latéral, le groupal prennent le dessus sur le paradigme du vertical et de l'accumulatif. Dans la conjonction et la dépendance, il reste que le projet moderne s'éteint et se dissipe.

Défis auxquels selon nous seule une démarche *complexe* et *intempestive* puisse répondre ; à savoir une « intelligence de la crise de l'intelligence » (Paul Valéry) apte à faire dialoguer le contexte avec le complexe ainsi que susceptible se refuser aux sophismes de la « raison publiée », c'est-à-dire mesurer l'actuel au prisme de l'inactuel, de l'archaïque, du « fond spontané » (Auguste Comte), de la tradition (Joseph de Maistre), des humeurs (Nicolas Machiavel), des tempéraments (Julien Freund), des motifs (Max Weber), des intentions (Wilhelm Dilthey), des résidus (Vilfredo Pareto), des émotions (Michel Maffesoli), des passions (Patrick Tacussel), des archétypes (Carl Gustav Jung) en bref de l'imaginaire (Gilbert Durand).

[35] *Idem*, p. 7.

1. Communication expert/population

Ainsi, dans la démarche qui est la nôtre, s'intéresser à la production sociologique de l'événement catastrophe, sera nécessairement de porter une attention toute particulière sur les problèmes de communication du désastre et, donc aussi, de prise en charge sociale et politique de l'événement catastrophique. La catastrophe fait aujourd'hui partie de notre quotidien, en consultant nos mails, en se connectant à notre « mur », en branchant la radio, en ouvrant le journal, en allumant la télévision, en rencontrant son voisin, *etc.* L'apocalypse peut nous tomber dessus tous les matins. Ce rapport démentiel au *socius* et à l'imaginaire sociétal est cependant totalement intégré et accepté, si bien qu'une politique des catastrophes (de ses effets plus que de ses causes) s'est ajustée à l'inédit de la situation en s'interrogeant sur le « risque zero », l'assurance, la responsabilité, la prévention et tente de conjurer, dans le paradigme de la « société du risque » ou de la « modernité réflexive », ce que le sociologue Ulrich Beck nomme la « perception dévoyée »[36] des menaces, née du décalage entre « constatation scientifique et technique de l'existence du risque » et « prise de conscience individuelle et collective des dangers ». « Avec cette distinction, s'affirme et s'effondre à la fois le monopole de la rationalité de la définition scientifique du risque […] et donne la mesure de l'« irrationalité » et de l'« hostilité à la technique » »[37].

Rationalités multiples et concurrentielles que seule une communication de la catastrophe apte à prendre en compte l'imaginaire, le subjectif ou les dimensions de la peur peut non pas résoudre mais concilier à la multiplicité des temps et imaginaires sociaux. C'est un problème de langage, ou plutôt d'univers sémantique, qui se situe au carrefour de la vision

[36] Ulrich BECK, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité* (trad. Laure BERNARDI), Paris, Flammarion, 2001 (1986), p. 104.
[37] *Idem*, pp. 103-104.

experte et officielle du danger (« logique distanciée et mémoire commémorative »[38]) et de la vision profane et publique (« logique du « même » et mémoire événementielle »[39] favorisant l'apparition de rumeurs). Tant il est vrai que comprendre les dynamiques de l'imaginaire à l'œuvre dans le traitement sociologique et politique des catastrophes, et ainsi comprendre la virulence communicative des rumeurs présentes tant dans la transmission des catastrophes que dans les messages de prévention, c'est essentiellement accepter que malgré la *transparence*, la rumeur et la peur toujours accompagnent et colportent la catastrophe, et même aussi la prévention de la catastrophe. L'exemple typique a été celui de l'épisode de la vaccination de la grippe A/H1N1 en 2009, pour lequel 26% des personnels hospitaliers et 40% de la population française étaient concernés, mais dans les faits si les masques chirurgicaux et les solutions hydro-alcooliques ont convaincu, la vaccination a été un réel fiasco (même dans les hôpitaux la même rengaine revenait : « Le vaccin a été conçu trop rapidement, quatre mois pour l'élaborer, cela cache quelque chose ») et a suscité nombre de polémiques et dépôts de plaintes (plainte contre X pour « tentative d'empoisonnement de la population », Grenoble, le 23 Octobre 2009). La désinformation, c'est l'information qui circule plus vite que la pensée : mécanisme primordial de notre société en réseau, où la peur, la méfiance et l'idée de complots font flores.

2. Mémoire, machinerie patrimoniale et figures du destin

La catastrophe et le désastre entretiennent une étrange relation à la mémoire. En tant que rupture et bouleversement de l'ordre (cosmique et social), la catastrophe est un « trou de mémoire » et un accident de la transmission, de l'héritage (esthétique et éthique) qui « accule la mémoire à sa propre transfiguration »[40]. Préfigurant à une dépression des figures du destin,

[38] Gaëlle CLAVANDIER, *La mort collective. Pour une sociologie des catastrophes*, Paris, CNRS Editions, 2004, p. 181.
[39] *Ibidem*.
[40] Henri-Pierre JEUDY, *Op. Cit.*, p.136.

dans la catastrophe le sens se perd (par débauche de sens ou carence de sens l'idée est la même) et avec lui la mémoire (mémoire des lieux, des individus, des formes, *etc.*). Il va alors de soi qu'un des enjeux majeurs sera la sauvegarde patrimoniale (*le nom du père*) du désastre annoncé, assurance de la transmission et conjuration de l'éventualité d'une destruction radicale. C'est en ce sens que « les abus de la mémoire »[41], ou encore sa « tyrannie »[42] se cristallise dans la pratique et l'imaginaire social en *bunkerisation* : faune, flore, vivant, humanité, culture, immatériel, matériel, sont mis sous clef, rendus inaltérables ou encore, ultime précaution héréditaire, mis en orbite (Pioneer 10). Alors les menaces qui pèsent à la fois sur notre présent en devenir et notre avenir lointain, la peur d'une disparition complète (des espèces, des ressources, des hommes ou encore des civilisations et de l'histoire), sont à l'origine de bien des expérimentations et anticipations scientifiques (science-fiction ?) s'échafaudant sur l'éventualité d'une catastrophe. Paradoxe de la mémoire des catastrophes et de la transmission, ces anticipations ne sont qu'une manière plus ou moins grossière d'apprécier le monde comme des « ruines en devenir », des « ruines du futur »[43].

Permettant toujours de légitimer les décisions de sauvegarde comme renforcer les sentiments de solidarité et d'identité (l'appel aux morts au feu, par exemple éveille, chez le pompier, « le sentiment d'appartenir à un corps et une histoire »), le patrimoine est le revers apaisant des menaces de catastrophes. Et si nous sommes à l'approche du jour d'après, que tout peut disparaitre. « Rien de ce que l'on a fait ce jour-là, et rien de ce qu'on fera après, ne sera plus jamais pareil » (Condoleezza Rice à propos des attentats du 11 Septembre 2001). « Par-delà les traces et leurs effets de sens, la rencontre de la catastrophe et de la mémoire provoque toujours une figure de destin, une figure énigmatique que la réflexion sur le passé ne dévoile pas »[44]. Tel est aussi l'enjeu des désastres : qu'est ce qui mérite d'être sauvegardé ? Que restera-t-il de notre avenir ? Les catastrophes se présentent toujours à la conscience comme un *illud tempus* : une transformation profonde qui s'apparente à une renaissance devenant mémoire (*la mémoire du mal ?*) nécessaire ou lieu-témoin pour amorcer un avenir et légitimant ce dernier comme un défi collectif, politique et sociétal.

[41] Voir Tzvetan TODOROV, *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 1995, 61 p.
[42] Voir Pierre NORA (dir.), *Les lieux de mémoire t. III*, Paris, Gallimard, 1997, 1736 p.
[43] Henri-Pierre JEUDY, *Op. Cit.*, p. 111.
[44] *Idem*, p. 107.

3. Critique et catastrophes

Peurs sociales, angoisses sociétales, montée des incertitudes, généralisation de l'idée de chaos, sont évidemment à mettre en relation avec une perspective qui se présente comme la lame de fond du contexte contemporain, c'est-à-dire une certaine écologie sociale, dévoilant ainsi que les problèmes qui nous entourent et nous obnubilent aujourd'hui témoignent de problèmes sociaux bien plus grands et que, certainement, le complexe bio-techno-social doit radicalement se métamorphoser.

Désenchantement du monde (Max Weber), fin des « méta-récits » (Jean-François Lyotard), l'heure est à la découverte d'une illusion qui se traduit dans une socialité où la fascination collective pour le désordre et le désastre se trouve exacerbée par les inflammations et irritations que provoquent les images et évocations du désordre et des catastrophes presque quotidiennement convoquées dans l'univers médiatique et social. Derrière ces images campe sourdement un mouvement de critique du progrès, de la technologie, du capitalisme, du mode de vie occidental et moderne, qui soit peut prendre les aspects d'un antihumanisme[45], soit se présenter comme, bon gré mal gré, seule alternative à l'effondrement annoncé. Dans cette perspective deux interrogations saillissent de l'ambiance sociale : toute idée de progrès (progrès technique, progrès social et même progrès de l'esprit) ne semble-t-elle pas corrompue ? Et le désastre annoncé n'est-il pas un organe de la propagande d'une société où le désir de sécurité et de sauvegarde tendent à surpasser le désir de liberté ? Le fait est que nous sommes dorénavant passés d'une société de consolation (gestion des *biens*) à une société

[45] Voir les critiques des tendances philosophiques de la pensée ecologiste moderne par Luc Ferry. Luc FERRY, *Le nouvel Ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset, 1992, 274 p. ; ou encore d'un point de vue plus général et non seulement écologiste, sur ce que Paul Virilio nomme « le principe de conservation », voir Pascal BRUCKNER, *Le fanatisme de l'apocalypse. Sauver la terre ou punir l'homme*, Paris, Grasset, 2011, 279 p.

de consommation (gestion des *peurs*), par la récupération marchande de la menace qui nous guette[46].

[46] Sur ces points voir l'analyse de Zygmunt BAUMAN, *Op. Cit.*

C. Chaos, Incertitude, Risque, Crise, Accident, Catastrophe, Désastre, etc. La phantasmatique sociétale

1. Les métaphores de l'alea

En paraphrasant Susan Sontag dans *la maladie comme métaphore*, l'on peut dire que la catastrophe est la zone d'ombre de la vie, et même de la culture : « un territoire auquel il coûte cher d'appartenir »[47], qui s'élabore principalement dans une phantasmatique qui surpasse sa réalité. Ainsi notre propos ne sera la catastrophe en soi, mais l'usage qui en est fait en tant que figure, image ou métaphore, comme contamination et/ou altération du sens, car la catastrophe n'est pas une figure, une image ou même une métaphore. Mais il nous est totalement impossible de résider au royaume des catastrophes en faisant abstraction de l'ensemble des images sinistres, parfois effrayantes et paralysantes, qui en peuplent le décor. Car incomprises, terribles, insidieuses, capricieuses et meurtrières, les catastrophes sont un mal qui se pare toujours de mystère et d'incroyable auquel il faudra élucider les métaphores.

La catastrophe comme métaphore. L'usage social, par d'étranges détours qui sont sans doute propre à notre culture occidentale, a toujours camouflé la catastrophe et les divers désastres, quels qu'ils soient, naturels, techniques ou sociaux, sous une métaphore globale abusive qui va bien au-delà de leur caractère *éventuellement* mortel, n'hésitant pas à faires des

[47] Susan SONTAG, *La maladie comme métaphore* (trad. Marie-France de PALOMERA), Paris, 1979 (1977), Seuil, Coll. « Fiction & Cie », p. 9.

catastrophes dans l'histoire le synonyme direct du mot « mort »[48] et disons, son « équivalent rêvé ». Ainsi, la construction sociale des métaphores de la catastrophe détourne cette dernière de son acceptation purement matérielle – ce qui l'aurait rendu « surmontable » et du moins nommable voire représentable – et la transcende en faisant d'elle un fait mondain et quotidiennement communiqué dans les sphères médiatiques, ce qui lui donne une *aura* mystique qui chamboule les mœurs et les pratiques, et paradoxalement rend impossible la banalisation comme l'acceptation. Car tous les jours, arrivent des accidents ou de micro-catastrophes voire même des catastrophes imperceptibles (radioactivité, contamination écologique, famine, maladie, *etc.*), mais qu'est ce qui fait qu'une catastrophe soit considérée comme telle ? Qu'est ce qui la différencie d'un accident ? Quel est son rapport avec le quotidien ?

Ici réside l'essentiel de la question : pourquoi l'effondrement d'un toit d'un terminal d'une aérogare à Roissy, faisant cinq morts, amène-t-il *Le Monde* du 25 Mai 2004 à décrire ce drame comme « la catastrophe de Roissy », alors que dans le cas d'un accident de la route, faisant peut-être plus de victimes, le terme n'est jamais employé ? Pour la rareté de l'événement ? Pour la possibilité d'une quantité de victime sans doute importante ? Ou bien pour ce que les aérogares représentent pour nos idéaux modernes, lieux mythiques du voyage (sans rappeler la quantité de films ou romans modernes se situant dans une aérogare) ?

Si la notion de catastrophe telle que nous la connaissons aujourd'hui semble avoir vu le jour aux alentours de la modernité[49], elle a toujours subi ce que l'on pourrait appeler « une polyphonie interprétative » voire, de Rabelais à Montesquieu, une « socio-pathologie du signifié » catastrophe. Le terme de « catastrophe », au fil du temps, malgré son histoire récente, a revêtu un concert de significations. Historiquement, c'est François Rabelais qui introduit le terme en 1552 dans le *Quart Livre*, signifiant alors le dernier et principal événement d'une pièce théâtrale. « Pantagruel, le faiseur de catastrophe ». Acception de

[48] Notons que le très intéressant ouvrage de Gaëlle CLAVENDIER, *La mort collective. Pour une sociologie des catastrophes*, aux éditions du CNRS, qui, dans la tradition de Louis-Vincent Thomas, utilise le biais méthodologique du concept de « mort » pour appréhender les catastrophes, même si comme l'auteure le précise en introduction, le nombre des morts ne prescrit en aucun cas le caractère collectif des catastrophes.

[49] Voir François WALTER, *Catastrophes : une histoire culturelle. XVIème-XXIème siècles*, Paris, Seuil, coll. L'univers historique, 2008, 380 p. ; et Jean-Baptiste FRESSOZ, *L'apocalypse joyeuse. Une histoire du risque technologique*, Paris, Seuil, coll. « L'univers historique », 312 p.

« chute théâtrale », qui se conserve dans le dictionnaire, jusqu'en 1721 et *Les lettres persanes* : première mention d'une catastrophe « terrible » et « qui a mis bien des fois le genre humain à deux doigts de sa perte » (*Lettre 113*) : fléaux sociaux, naturels, humains, sanitaires, désastreux pour l'homme. Enfin avec Voltaire et *Le poème sur le désastre de Lisbonne* (1756) et, un demi-siècle plus tard, avec Georges Cuvier et *Théorie de la terre* (1821), la modernité inscrit la définition de la catastrophe telle que nous la connaissons aujourd'hui (la catastrophe c'est le revers du Progrès) – même s'il faut attendre Emile Littré, et *Le dictionnaire de la langue française* (1872-77), pour que l'acception s'institutionnalise définitivement (« Renversement, grand malheur, fin déplorable ») et que le sens de « chute théâtrale » ou de « fin de la comédie » devienne second.

Du point de vue de l'analyse relation individu/société, il parait essentiel de considérer ce que nous appelons « la fonction interprétative » ou la « logique interprétative » de l'*homo imagens* (« Il n'y a pas de faits, mais seulement des interprétations »[50] disait Friedrich Nietzsche) comme à la fois « caractéristique essentielle de notre présence au monde »[51] (la « prégnance symbolique » chez Ernst Cassirer ou « la compréhension » comme socle et base de l'être-ensemble dans la sociologie allemande) et comme au cœur du problème posé par les catastrophes : la création mythico-narrative se donne comme unique moyen de donner une esthétique à la rupture de sens que produit la catastrophe (« la catastrophe du sens », selon le mot de Fiedrich Hölderlin), à l'intérieur d'une cosmologie exacerbée de significations imaginaires.

> « Nous voulons des raisons pour notre souffrance, faciles et efficaces, des gentils et des méchants, une faute et un salut. Nous voulons des batailles bien rangées, c'est pourquoi nous aimons les discours qui nous dessinent clairement le contour d'un ennemi. Dans l'urgence de la menace, dans

[50] Friedrich NIETZSCHE, *Œuvres philosophiques complètes XII. Fragments posthumes : Automne 1885-Automne 1887* (trad. Julien HERVIER), Paris, NRF-Gallimard, 2007 (1886-1887), pp. 304-305.
[51] Jean GRONDIN, *L'herméneutique*, Paris, PUF, coll. « Que-sais-je ? », p. 7.

l'immensité du péril, l'absurde piétinement de nos conflits gagne l'apparence formidable d'une question de vie ou de mort »[52].

La différence entre un accident et une catastrophe relève de la morphogénétique : en reprenant la distinction que Freud faisait entre le rêve et le cauchemar, il est possible de définir la catastrophe comme l'accident qui a manqué ses deux fonctions : d'un, celle de maintenir la continuité (l'homogène, la catastrophe est rupture et nous réveille au monde) et de deux, réaliser un désir inconscient (la catastrophe n'est pas assez « déguisée » mais se présente, au contraire, dans sa crudité terrifiante, son inquiétante étrangeté). Par ailleurs, la distinction entre un accident et une catastrophe, ne peut se faire, d'une part, qu'en privilégiant la qualité à la quantité : le caractère propre des catastrophes résidant plus dans les actions/réactions qui lui sont associées, que dans un décompte strict des victimes, des dégâts, des menaces, etc. ; d'autre part, en privilégiant le phénomène à l'essence (à l'identique de la démarche du mathématicien René Thom en matière de catastrophe) : catastrophe et accident sont inscrits dans un système de sens, mais si l'un, l'accident, est représentable, normal, régulier, calculable, voire assurable, la catastrophe, elle sort de tous ces cadres, elle est l'expression paroxystique du sens, son explosion et en devient irreprésentable, anormale, incalculable[53], *etc.*

Au niveau sociologique, parce qu'elle instaure l'irreprésentable de la réalité, pourtant là, la catastrophe intime l'idée et le ressentiment d'un monde devenu hostile, d'une « société malade »[54]. Malade de ses normes, de ses formes, de sa réalité et de ce que cette dernière

[52] Pierre BOURLIER, *De l'intérieur du désastre. Sermons et exhortations aux pauvres qui s'ignorent*, Paris, Editions Sulliver, coll. « Essai », 2011. p. 9.

[53] Le cas de la tempête Xynthia, dans le sud-ouest de la France en 2010 est parlant sur le statut inassurable de la catastrophe. Des zones dites « noires » avaient été cartographiées depuis 2007. La « zone noire » c'est, d'un, l'interdiction de s'installer et de construire, et de deux, l'impossibilité d'assurer les gens qui y habitent, développant ainsi une seule perspective tant pour la population que pour les autorités : l'évacuation.

[54] Voir François LAPLANTINE, *Les trois voix de l'imaginaire. Le messianisme, la possession et l'utopie, Etude ethnopsychiatrique,* Paris, Editions Universitaires, 1974, 256 p. L'ethnopsychiatrie définit le concept comme « *délire collectif* » dans lequel « s'imbriquent des conduites qui sont simultanément *thérapeutiques* et *pathologiques* » (*Idem*, p.19). Nous appréhendons ce concept dans le sens d'une société qui appelle le désastre comme vecteur de sa régénération, mais aussi qui signifie par ailleurs l'épuisement du socle sur lequel elle se repose : le catastrophisme écologique, historique, etc. Le concept nous parait aussi intéressant dans l'analyse de ces « groupes de catastrophistes », traduisant ainsi d'une dimension peut-être unique d'un terrain d'étude sociologique où prime la morosité, voire de la tristesse d'une minorité réunie face à une « révélation » métaphysique, que la majorité refuse. En bref, des groupes où les joyeux drilles sont rares, tout comme les sourires.

transpire, tant au niveau éthique que pratique, mais cependant, comme Henri-Pierre Jeudy le précise : à la fois itération d'un imaginaire de la « table-rase » et « point de départ d'une métamorphose des choix et des actes »[55]. C'est en ce sens que la catastrophe introduit sa force apocalyptique[56] : révélation de ce qui est caché, du fond et des fonds du social, nous voulons dire des structures fondatrices de l'être-ensemble, mais aussi révélation, ou plutôt affirmation de la fin, fin du monde mais, aussi et nécessairement, début d'un monde, introduction de l'altérité radicale des fonds sociaux. A une apocalypse correspond presque toujours une apocatastase (restauration finale, soit du monde qui se reconstitue après sa destruction – c'est la thèse philosophique – soit des âmes ou des choses qui retournent auprès de Dieu en leur pureté originelle – c'est la thèse théosophique.).

Entre réprobation contre le danger et fascination pour le désastre, l'imaginaire de la catastrophe cristallise la manière dont une société et les individus qui la compose prennent en charge ce qui, par définition, pour les uns menace l'ordre social, symbolique, technique, *etc.* et, pour les autres est garant de sa régénération ou de sa dynamique (car c'est aussi appeler la catastrophe que d'appeler les Grands Soirs du social) ; pour le signifier en d'autres termes, en introduisant dans les consciences individuelles et collectives à la fois l'idée de rupture heuristique (l'apparition d'une situation cognitive et esthétique inédite), mais aussi l'idée d'espérance mythique (ou de « figures de l'espoir » se traduisant dans la formulation de mythes politiques révolutionnaires, utopiques, messianiques ou millénaristes), la catastrophe dévoile la complexité d'une ambiance sociale contemporaine, catastrophiste, s'exprimant sur deux registres, non pas opposés mais complémentaires : aversion et désir de catastrophe.

2. La photogénie et la mythogénie des catastrophes

[55] Henri-Pierre JEUDY, *Op. Cit.*, p. 70
[56] Michel MAFFESOLI, *Apocalypse*, Paris, CNRS Editions, 2009, 58 p.

« Il n'y a pas de société assez totalement conquise par les puissances de l'abstraction pour que le mythe et les réalités qui lui donnent naissance perdent en elle tout droit et tout pouvoir », Roger Caillois, *Sociologie du bourreau*, 1964.

Nous pensons que ce qui se regroupe sous le terme de « métaphore de l'*alea* » (c'est-à-dire les chaos, les dangers, les catastrophes, les menaces, les accidents, les risques tant réels que fantasmés) sont une *réalité imaginaire* qui participe d'un « événement herméneutique », comme Jean-Jacques Wunenburger le dit, « un événement herméneutique à partir duquel serait penser la totalité du réel »[57], car quoi de mieux que pour comprendre l'ordre et le fonctionnement que de penser et représenter le désordre et le dysfonctionnement. Pour comprendre le normal, il faut penser le pathologique, pour comprendre le certain, il faut penser l'incertain.

Ce n'est pas nouveau, la catastrophe nous *fascine* : elle nous transit d'admiration et d'effroi. Ce qui est nouveau, c'est que contrairement au désastre de Lisbonne qui avait mis plus d'un an avant d'être communiqué à l'ensemble du globe, et ensuite commenté, aujourd'hui, une extase de la communication, nous fait vivre en instantané, en *direct-live*, cette expérience ultime de la sidération. Expérience se traduisant, par effet de *feed-back*, d'« inter-retro-action », dans la presse notamment, mais essentiellement dans l'ensemble des NTIC, par une surenchère de l'imagerie (commerce de l'image, don et contre-don), par une surabondance d'images : comme le précise à propos de la guerre l'historien des idées Tzvetan Todorov[58], l'on peut même affirmer que la catastrophe est *photogénique*.

[57] Jean-Jacques WUNENBURGER, « La catastrophe, du récit mythique à l'irreprésentable », *in Métabasis, revista di filosofia*, novembre 2007 an II, n°4.
[58] Tzvetan Todorov, « Réflexions sur l'étrange charme de la guerre », *Le Monde* du 18 Septembre 2012.

Pourquoi cette photogénie du désastre ? Le plus simplement du monde, parce que l'image de la catastrophe introduit toujours à une « *mythogénie* », « génératrice des récits les plus palpitants, ceux qui nous font frissonner et communiquer »[59]. Dans l'image du désastre, tout détail devient un symbole, une allégorie, un archétype, un mythème, voire une *agonie* au sens littéral du terme : lutte des forces de vie contre celles de la mort, du Bien contre le Mal, de Nous contre les Autres, de la Civilisation contre la Barbarie, *etc.* En définitive, des images qui sortent les individus et les sociétés de leur futilité et donnent un sens des plus graves et des plus tragiques au monde et à la vie, car, images, foncièrement merveilleuses, fantastiques, surréalistes, *gratuites* et par-là même ré-enchanteresses.

Alors, entrevoir l'hypothèse de la mythologie des catastrophes, c'est bien évidemment comprendre celles-ci dans un trajet allant des grandes catastrophes archétypales et mythiques (le Chaos, le Déluge, l'Atlantide, mais aussi des mythes plus récents comme le mythe de l'ile de Pâques, le mythe de la Zone irradié, du docteur Folamour, *etc.*) à leur concrétisation dans le temps et l'espace humain (uniquement humain, car, comme le disait le surréaliste Belge Louis Scutenaire « il n'existe en soi pas de catastrophe naturelle »), donc, de l'archétype mythique à son expression stéréotypique, ses concrétisations *in-situ* : les accidents et les catastrophes en eux-mêmes. En ce sens, seule alternative face à cette sidération/fascination que nous éprouvons devant cet irreprésentable, devant cet informe, le mythe devient le lieu privilégié des « instances de fixation[60] », un stock de connaissance (Alfred Schütz), une forme simmelienne, un idéal type de l'action wébérien, dans lequel l'on va puiser pour fonder une ontologie de la forme et de l'informe. La catastrophe est alors référent cognitif et esthétique, elle cristallise les significations sociales mais aussi la manière de penser la causalité et se présente, ainsi, comme le moment privilégié du référent explicatif et justificatif de notre être dans le monde et de la nécessité du désordre. La catastrophe répond, alors, d'une construction mythico-narrative où elle « prend place dans une représentation globale qui, après coup, la rend intelligible, à défaut d'avoir permis son anticipation » comme le dit Jean-Jacques Wunenburger[61]. La catastrophe est terriblement matérielle … et mythique.

---

[59] *Ibidem*.
[60] Philippe JORON, *La dépense improductive. Georges Bataille et l'hétérologie sociologique*, Montpellier, PULM, coll. « Sociologie des imaginaires », 2009, p. 61.
[61] Jean-Jacques WUNEMBURGER, *Ibidem*.

Car, il est vrai que l'on ne peut ni anticiper ni gérer la catastrophe, au pire la muséographier après-coup, ou contrôler, par sa sur-représentation, les émotions qu'elle suscite en nous (nous pensons aux images des attentats du World Trade Center, sans cesse ressassées dès les premières minutes après l'attentat et qui persistent aujourd'hui encore sur les écrans, plus de dix ans après l'événement), sinon faire appel, comme c'est le cas bien souvent lors d'accidents, aux journalistes, aux médias, aux psychologues, voire aux instances religieuses avant d'appeler les secours[62]. Aussi, il est illusoire de penser que l'on peut, comme l'expression le dit, « tirer des leçons de la catastrophe ». Car un paradoxe demeure toujours : l'adage : « 1. Comprendre ; 2. Agir ; 3. Expliquer ; 4. Gérer ; pour enfin 5 : Eviter la répétition » ne fonctionne presque jamais. Même, si la catastrophe est réticente à toute quantification, une tendance statistique domine : c'est la *répétition*. Véritable objet sérié, malgré tous les appareils et les opérations de gestion et de prévention, les désastres ont une large propension à se répéter dans le temps et souvent sur un même territoire. Combien de journalistes, d'experts, de scientifiques ou, simplement d'observateurs ou même de victimes de catastrophes disent « nous étions prévenus, il s'était déjà passé la même chose avant ou ailleurs » ?

L'hypothèse que l'on soutient, et c'est là que doit se concentrer le travail du sociologue, c'est de comprendre qu'il ne s'agit pas d'un problème de gestion, ou de prévention du risque (qui ne serait pas l'affaire du sociologue mais de l'expert en cyndinique), mais plutôt un problème de communication du risque. Il est impossible de concevoir une catastrophe indépendamment du récit qui en est fait : *construction mythique d'une esthétique exacerbée de significations imaginaires*. Nous le défendons, le fait est qu'« il n'existe *que* des catastrophes humaines », et si celles-ci se répètent (entropie ou « *anthropie* » du désastre ?) – dans les titres des journaux, ou dans les consciences individuelles ou collectives[63] – c'est que,

[62] Le cas d'Haïti est très parlant sur ce point, alors que beaucoup de victimes du tremblement de terre de 2010 étaient encore sous les décombres, les secours se trouvèrent devancés par ce que l'émission de télévision *complément d'enquête* a dénommée « les prêcheurs de l'apocalypse » : forces armées, délégués religieux, psychologues, humanitaires, etc.

[63] Ainsi, la thèse moderne qui précise que « nous sommes passés d'une société de la catastrophe à une société du risque », autrement dit, autrefois nous subissions les aléas, aujourd'hui nous sommes aptes à les prévenir, semble être remise en cause : notre société postmoderne se caractérise par une concaténation d'image de l'accident et de la catastrophe. Comme Michel Maffesoli le précise dans *L'instant éternel*, nous sommes passé du drame moderne au tragique postmoderne et, au quotidien, dans toutes les sphères de la société, l'on a à faire de plus en plus à une part de hasard et de risque – et leurs corollaires négatifs : du destin et de l'accident. Voir Michel

c'est surtout la manière que nous avons d'appréhender la catastrophe qui est en jeu, c'est que les mécanismes de personnification/réification du mal et de la catastrophe répondent d'un même ensemble imaginaire, diurne, prométhéen, où le mal prend la forme du monstre à combattre[64]. Ainsi, faire intervenir des termes mythologique comme l'Enfer, le Chaos, le Déluge, l'Apocalypse, *etc.*, c'est rendre intelligible cette forme de *l'informe*[65], « image brûlante » de cette obscénité et de cette obésité propre aux catastrophes qui portent atteinte et menacent l'intégrité (physique, morale, géographique, symbolique) du territoire formel (de la sécurité, de la santé, de l'hygiène, de l'Histoire, en bref tout ce qui s'appaire sous l'unité du grand Projet). C'est aussi en ce sens que l'on comprend l'utilisation symptomatique et quasi-frénétique des mêmes formules pour décrire le désastre : le choc, la démesure, la mort, la surprise, le traumatisme, *etc.*

3. La problématique de l'imaginaire des catastrophes

Concevant l'opérabilité de la mythogénie et de l'imaginaire des catastrophes, voire encore de « la construction sociale de la réalité »[66] du désastre, notre travail s'enquiert de la question essentielle pour résoudre les problèmes que nous avons posé plus haut : dans quelle mesure l'imaginaire des catastrophes, omniprésent au quotidien et dans toutes les sphères de la

---

MAFFESOLI, *L'instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*, Paris, Denoël, 2000, 249 p.

[64] Voir Gilbert DURAND, *Les Structures Anthropologique de l'Imaginaire*, Paris, Dunod, 1992 (1969), 536 p.

[65] Sur la notion d'*informe* voir Georges BATAILLE, « Informe », *in Documents n°7*, décembre 1929 p. 382. L'informe se définit par Bataille comme : « un crachat, une araignée ». Ce que nous appréhendons dans la perspective d'une « image brulante » qui crée et détruit la forme dans le même mouvement, la sensation de quelque chose qui porte atteinte à l'intégrité des corps et des formes. Sur l'esthétique de l'*informe* voir Georges DIDI-HUBERMAN, *La ressemblance informe, ou Le Gai Savoir visuel selon Georges Bataille*, Paris, Macula, 1995, 399 p.

[66] Peter BERGER & Thomas LUCKMANN, *La construction sociale de la réalité* (trad. Pierre TAMINIAUX), Paris, Méridiens-Klincksieck, coll. « Sociétés », 1986 (1966), 288 p.

socialité contemporaine, influence nos conceptions de la sécurité ou du danger ainsi que nos opinions, nos attitudes et nos comportements de prévention du désastre ?

Notre démarche, fondée sur une recherche eidétique qui se doit de terminer sur une nomothétique, repose sur l'affirmation que *le degré de consistance de l'attitude*, c'est-à-dire sa persistance, sa *cohérence*, c'est-à-dire son degré de corrélation avec d'autres attitudes, et enfin son *étendue*, c'est-à-dire sa zone de spécificité ou de généralisation, en inclinant sur les représentations individuelles et collectives, influencent en retour profondément la pratique et les comportements[67]. Pour ainsi dire d'un point de vue générique, nous avançons que l'idée ambiante de chaos et de désordre produit aux cœurs des consciences individuelles et collectives des « constellations d'images » (Gilbert Durand), des « galaxies » (Marshall McLuhan) ou des « univers mythiques » (Yves Durand) et symboliques, qui eux-mêmes construisent et composent nos représentations sociales des catastrophes. Représentations sociales qui dès lors se structurent et s'organisent autour d'ordres symboliques issus de nos « dispositions mentales et culturelles » (le pur et l'impur, le bien et le mal, l'ordre et le désordre, *etc.*), formant et stylisant nos imaginaires sociaux des catastrophes mais aussi de la sécurité, et ainsi nos opinions et croyances, pour, ensuite, prescrire et proscrire nos comportements.

C'est en ce sens que pour répondre à la problématique ainsi posée nous proposons d'aborder les sociologies des catastrophes (essentiellement des « disaster sociology » aux « katastrophensoziologie »), certes un domaine d'exception en matière sociologique en France pour un sujet sociologique tout autant d'exception (PARTIE 1. CHAPITRE I.) où la rationalité des acteurs, des sociétés et des cultures se conjugue toujours au pluriel. Ainsi, face au manque de ressource intellectuelle et théorique, dans l'optique qui est nôtre, c'est-à-dire une compréhension du phénomène catastrophe, nous proposons l'étude de la forme sociale de la catastrophe (PARTIE 1. CHAPITRE II.) : forme a-structurelle, forme de l'informe, forme paradoxale de la socialité. La catastrophe demeurant du domaine de l'imaginaire, il a fallu au cours de notre recherche trouver des figures épistémiques qui la concrétise dans le contemporain (PARTIE 1. CHAPITRE III.) soit l'obèse, l'obscène et l'otage.

[67] Voir sur ces points Madeleine GRAWITZ, Méthodes des sciences sociales, Paris, Dalloz, coll. « Précis », 2001 (1964), pp. 736-765.

Ensuite, à la recherche de la consistance sociale des catastrophes, il nous est apparu essentiel d'interroger le « lieu traditionnel » de la représentation sociale et de l'opinion, c'est-à-dire la presse (PARTIE 2. et PARTIE 3.), de mesurer ses tendances médiumniques (PARTIE 2. CHAPITRE I.), mais aussi ses significations générales (PARTIE 2. CHAPITRE II.), concevant aujourd'hui que le rythme de diffusion de l'information est en décalage avec celui de la diffusion des connaissances. En ce sens, nous relevons ainsi que la catastrophe se donne à voir comme un véritable spectacle, une mise en récit (*storytelling*), qu'elle répond d'une mise en scène d'un événement (PARTIE 3. CHAPITRE I.), cela par la mise en œuvre d'une mécanique particulière : personnification et réification du mal (PARTIE 3. CHAPITRE II.). Enfin toujours à la recherche de la sémantique des catastrophes, nous insistons sur les ordres symboliques mis en exergue dans l'événement qui depuis le 11 Septembre 2001 a fait couler le plus d'encre (mais aussi a cristallisé le plus de sens peut-être) : la crise financière de 2008 (PARTIE3. CHAPITRE III.).

Le monde imaginal (la dynamique structurante des images) apparaissant comme central et génétique dans nos représentations/conceptions sociales des catastrophes (PARTIE 4. CHAPITRE I.), nous avons concentré notre attention sur quelques images récurrentes des univers mythiques et symboliques du désastre (PARTIE 4. CHAPITRE II.), qui témoignent au-delà de la simple figure stylistique et esthétique d'une profondeur indéniable (PARTIE 4. CHAPITRE III.). Lesquelles nous ont invitées à approfondir la recherche vers une analyse des mythes qu'elles renferment, comme du changement de paradigme qu'elles proposent (PARTIE 4. CHAPITRE IV.) : les créatures du docteur Frankenstein sont aujourd'hui omniprésentes.

Concevant que la presse ne résout pas l'opinion dans son ensemble, il nous est enfin apparu essentiel de nous plonger dans les cultures contemporaines du chaos, notamment via ce que nous nommons les productions culturelles (PARTIE 5. CHAPITRE I.), c'est-à-dire, la littérature catastrophe (PARTIE 5. CHAPITRE II.), avec l'exemple des versants des œuvres du spécialiste James Graham Ballard. Si la littérature relève d'un prétexte par rapport à un contexte, qu'elle éclaire toujours le temps et son esprit, il faut bien remarquer comme Susan Sontag le précise que « comparés aux romans de science-fiction, les films bénéficient entre autre d'un très important avantage : la représentation directe de l'extraordinaire – mutations,

monstruosités physiques, combats utilisant missiles et fusées, gratte-ciel qui s'écroulent »[68], fournissant ainsi « l'impression sensible de l'événement »[69] (PARTIE 5. CHAPITRE III.). Et si « dans les films, ce sont les bruits et les images, non pas des mots que l'imagination doit elle-même traduire dans sa langue, qui nous rendent sensibles des éventualités qui peuvent entraîner notre mort, et puis encore, la perte des cités et la destruction de la race humaine »[70], nous remarquons que dans les jeux-vidéo (PARTIE 5. CHAPITRE IV.), il est désormais possible de vivre l'expérience esthétique de l'extraordinaire, comme le disent les concepteurs, en « vue subjective », à la « première personne ». Ce qui, considérablement, permet d'alimenter l'imaginaire du désastre comme d'entrevoir à la pratique.

Enfin, nous verrons ce à quoi, que ce soit au niveau sociétal (PARTIE 6. CHAPITRE I.) ou au niveau individuel (PARTIE 6. CHAPITRE II.), la croyance en la fin et en l'apocalypse engage, remarquant, d'une part que l'injonction de la bonne santé, du bien-être ou encore du bien-vivre remplace l'injonction sécurité dans le contrôle social, et d'autre part que se protéger, survivre, peut parfois bien paradoxalement relever de comportements des plus pathologiques.

Ainsi d'une manière générale, notre recherche présente la compréhension d'un événement hors norme (pathologique, qui rompt avec la norme, l'esthétique, éthique, la tranquillité de nos villes et de notre imaginaire) par les *media*, le politique et l'imaginaire. Nous avons tous plus ou moins une définition de la catastrophe, nous la connaissons via la presse, la littérature, les films, les jeux-vidéo, *etc.* cependant très peu d'entre nous ont déjà vécu une catastrophe. Là est l'intérêt, la catastrophe est une réalité sociale, avant tout mythique et imaginale, qui, nous le savons est très importante (la sensation de multiplication des catastrophes aujourd'hui, nous engagent selon nous dans un virage, un tournant de civilisation) et décisive peut-être à l'avenir, mais, paradoxe ultime, dont, en pratique, nous ignorons tout… car en définitive, la fin reste notre image de la fin.

---

[68] Susan SONTAG, *L'œuvre parle. Œuvre complètes V.* (trad. Guy DURAND), Paris, Christian Bourgeois, coll. « Titres », 2010 (1966), p. 314.
[69] *Idem*, p. 315.
[70] *Ibidem.*

PREMIERE PARTIE :

DESASTRES, RISQUES, ACCIDENTS, ENVIRONNEMENTS EXTREMES ET MORTS COLLECTIVES : LES SOCIOLOGIES DES CATASTROPHES

« Le préjugé foncier est de croire que l'ordre, la clarté, la méthode, doivent tenir à l'être vrai des choses, alors qu'au contraire, le désordre, le chaos, l'imprévu, n'apparaissent que dans un monde faux ou insuffisamment connu, – bref sont une erreur ; c'est là un préjugé moral, qui vient de ce que l'homme sincère, digne de confiance, est un homme d'ordre de principes, et a coutume d'être somme toute, un être prévisible et pédantesque. Mais il est tout à fait impossible de démontrer que « l'en soi » des choses se comporte selon cette définition du fonctionnaire modèle », Friedrich Nietzsche, *La volonté de puissance*, 1888.

Consubstantielle du premier grand bouleversement qu'a incarné tant dans les esprits des spectateurs que des acteurs, la Grande Guerre, ainsi que des cultures du désastre qui l'ont accompagné[71] et de l'incapacité des théories progressistes à en rendre compte, la sociologie des catastrophes s'est développée au fil des accidents et des apocalypses qui ont fomenté le XXe siècle. Marquée par la barbarie, entre bestialité et mécanisme ou mécanique de la guerre de 1914-1918 et surtout née de l'observation (du constat) qu'il n'y a pas, même en situation de guerre militaire, de classe plus touchée par le désastre que la population, la sociologie des catastrophes prend forme au seuil du deuxième millénium. La discipline, vaste et plurale, tend de plus en plus à se suffire : psychologie, sciences politiques, géographie et histoire l'ont au fil du temps accompagné, et, ce qui au départ n'était qu'un terrain d'étude particulier est devenu un domaine à part entière de la discipline sociologique.

Se développant de prime abord aux Etats-Unis, en 1975, plus de deux cents études anglo-saxonnes se trouvent regroupées dans le *Disaster Research Center* de Colombus (Le *Disaster Research Center*, ou *DRC* était le tout premier centre de recherche en science sociale au monde dédié à l'étude des désastres, il était établi à *Ohio State University* en 1963 et a été déplacé en 1985 à Université of Delaware). A partir de ces études de cas (ouragans, inondations, tremblements de terre, tornades, accidents chimiques et crashes d'avion), les sociologues Dennis S. Mileti, Thomas E. Drabek et John Eugene Haas constituent la première synthèse théorique des connaissances du domaine parue dans *Human Systems in Extreme Environment : a Sociological perspective*[72], aux éditions Institute of Behavior Science de l'université du Colorado. En 1986, soit onze ans plus tard, Thomas E. Drabek publie un nouvel ouvrage sur le thème[73], bien plus étoffé notamment au niveau de la bibliographie ce qui permet de mesurer le chemin parcouru, avec par exemple les travaux des américains Paul Slovic (sur l'heuristique des affects dans la perception des risques), Russell R. Dynes (sur le comportement humain en période de catastrophe et réponse communautaire), Enrico L. Quarantelli (des études sur la révolution informatique et les comportements à la limite du social en période de crise), John Eugène Haas (sur la reconstruction après la catastrophe),

[71] Voir sur les relations entre la première guerre et l'art, la philosophe, la littérature ou la religion politique, l'ouvrage de l'historien italien Emilio GENTILE, *L'apocalypse de la modernité. La Grande Guerre et l'homme nouveau* (trad. Stéphanie LANFRANCHI), Paris, Aubier, coll. "Collection historique", 2011 (2008), 416 p.
[72] Dennis S. MILETI, Thomas E. DRABEK and John Eugene HAAS, *Human Systems in Extreme Environment : a Sociological perspective*, Boulder, Insitute of Behavior Science, University of Colorado, 1975, 165 p.
[73] Thomas E. DRABEK, *Human Systems in Extreme Environment : an inventory of sociological findings*, New-York, Springer-Verlag, 1986, 509 p.

Howard Kunreuther (sur la modélisation des catastrophes et la prise de décision), des anglais Allen H. Barton (sur les communautés face au désastre), Barry A. Turer (sur la culture industrielle, les man-made disasters et le symbolisme des catastrophes) et sociologues suédois Jan Trost et Örjan E. Hultåker (sur l'organisation familiale soumise au désastre), Peter Sjöberg (sur le changement social et sa relation au désastre).

Cinq strates épistémologiques relatives à la construction scientifique de la sociologie des désastres sont à distinguer pour approfondir cette branche des sciences sociales :

1. Premièrement, la période 1917-1940 délimite les contours d'une approche historique des désastres. Désastres et catastrophes sont des événements porteurs de rupture, de fin momentanée, suivie de la réforme et du renouveau d'une société donnée : ces approches avancent toujours sur un avant et un après la catastrophe. En s'appuyant sur la genèse et les conséquences directes du phénomène et en analysant la reconstruction comme en proposant des modèles de réhabilitation des organisations territoriales, sociales et humaines, ces approches privilégient la méthode de la monographie. Liées bien souvent à la présence d'un sociologue observateur au moment du désastre, elles précisent les dynamiques sociales mises en jeu durant la période d'observation. La catastrophe est un laboratoire. L'étude majeure en ce domaine est celle réalisée par Samuel H. Prince, *Catastrophe and Social Change : based upon a Sociological Studie of the Halifax Disaster*[74] (cité 174 fois selon Google Scholar), suite à l'explosion d'un bateau chargé de munitions dans le port d'Halifax (Canada), explosion qui rasa la ville. Et si la catastrophe est clairement la conséquence d'une collision de bateaux, il s'avère que, fait inédit, pour Samuel H. Prince, l'accident est la résultante de processus mental, de comportement, plus que le fait d'un destin aveugle ou d'une fatalité : à Halifax, le bateau chargé de munitions ne se déroute pas malgré la présence d'un bateau de pêche sur sa route ; les deux capitaines comptent l'un comme l'autre sur la priorité qu'ils estiment leur être due. L'étude de Samuel Prince montre que, dès l'origine, la recherche sociologique s'est intéressée à la fois aux déterminants des causes de l'accident mais aussi aux processus spontanés de reprise et de réhabilitation post catastrophe. Et si cette étude préfigure la réflexion plus tardive de Barry Turner (Angleterre) qui situe l'origine du désastre dans les

[74] Samuel H. PRINCE, *Catastrophe and Social Change : based upon a Sociological Study of Halifax Disaster*, New York, Colombia University, 1929, 151 p.

présupposés qui gouvernent les attitudes et les comportements des décideurs, d'un autre côté, elle ravive l'ancienne voie du bouc-émissaire, en tout cas n'en diffère que très peu. Il y a une adéquation entre l'idée de catastrophe, naturelle, technologique ou même sociale en raison de la lecture des faits en termes de *menace externe* ; menace qui viendrait rompre la cohésion sociale et mettre en péril la société à laquelle les autorités politiques et économiques réagiraient par les vieilles méthodes politiques : désigner un ennemi commun[75].

2. Suite à la Seconde Guerre mondiale (1940-1960), particulièrement avec les bombardements de Hambourg (27-28 Juillet 1943) et de Dresde (13-15 Février 1945)[76] et les conséquences psycho-sociologiques de périodes extrêmes telles, la sociologie des désastres se penche alors sur les processus d'indentification, individuelle ou collective, à la mémoire des catastrophes ainsi que perte des repères spatio-temporel des sujets. L'impact humain des bombardements, les évacuations massives, l'organisation sociale de l'urgence, explique l'intérêt pour les désastres en tant que champ de recherche pour les sciences sociales. « Les désastres et les phénomènes d'urgence de masse fournissent une occasion unique d'accroître la connaissance et d'étudier les réactions humaines dans des conditions de stress »[77]. Ainsi, dès l'après-guerre, l'on met l'accent sur l'étude des interactions et des comportements et attitudes des individus (politiques, victimes et non-victimes, communautés, scientifiques et profanes, impact du sexe, ou de l'âge, de l'origine sociale, *etc.*) pendant la catastrophe, guerre ou « événements extrêmes ». A partir de ce point se distingue diverses approches scientifiques :

a. Des études à caractère socio-économique (1960-1980). Appliquant tant bien que mal les méthodes des sciences sociales, ces études se réclament des

[75] Sur ce point voir le livre de Claude Gilbert du département politique-organisation de l'Institut d'Etudes Politiques de Grenoble, spécialiste des pratiques politiques en période de crise collective et de risque post-accidentel : Claude GILBERT, *Le Pouvoir en situation extrême. Catastrophe et politique*, Paris, L'harmattan, 1992, 268 p.

[76] Sur l'esthétique des désastres voir Michel RIBON, *Esthétique de la catastrophe. Essai sur l'art et la catastrophe*, Paris, Editions Kimé, Coll. « Esthétiques », 1999, 288 p. Parallèlement à toute catastrophe coexiste un art de la catastrophe, l'exemple le plus parlant sur l'art du bombardement est évidemment le *Guernica* (1937) de Pablo Picasso. Dans ce tableau et par son historique, art de la catastrophe et utilisation politique de la catastrophe se féconde indissociablement.

[77] Russel R. DYNES, Bruna DE MARCHI, Carlo PELANDA, Sociology of Disasters : Contribution of Sociology to Disaster Research, Charlottevilles, F.Angeli, 1987, p. 5.

théories du « changement social » élaborées par Alain Touraine[78] qui domine la sociologie à la fin des années cinquante. Ce qui est recherché, ce sont les mutations sociologiques qu'entraine la catastrophe : « Plus un désastre est important, meilleures sont les probabilités d'un changement social. »[79]. Et si commence à se manifester, dans les années 1960-1970, un intérêt pour les pays en voie de développement, car « beaucoup de ces pays sont prédisposés aux désastres », c'est oublier que c'est le territoire nord-américain, dans lequel est né la sociologie des désastres, qui est un des territoires les plus menacés par les désastres naturels.

b. Des études portant sur le fonctionnement des institutions en temps de crise majeure. Russel R. Dynes, fondateur du *Disaster Research Center*, développe une typologie des sociétés en fonction de leur résilience, la capacité à s'adapter à un environnement extrême[80]. Les questions sont posées sur les changements institutionnels que provoquent les crises, ainsi que sur la désorganisation sociétale et la structure des institutions[81]. Plus tard apparaît des études sur la gestion des situations d'urgence par les organisations et les organismes de secours (croix rouge américaine, pompiers, hôpitaux, *etc.*), souvent commandées par ces mêmes organismes. La plupart de ces études orientent les recherches sur la gestion de crise et de l'urgence au moment même de la catastrophe, délaissant tout ce qui concerne les mesures préventives, ainsi que les plans de réhabilitation qui sont, aujourd'hui, constitutifs de toute approche du désastre. Par contre, en France la recherche est quasi inexistante[82], seul Jean Stoetzel, fondateur de l'Institut Français d'Opinion Publique (IFOP), également connu pour son étude du Japon de

[78] Alain TOURAINE, *Sociologie de l'action. Pour une sociologie des mouvements sociaux*, Paris, Seuil, 1965, 506 p.
[79] Russel R. DYNES, Bruna DE MARCHI, Carlo PELANDA, *Sociology of Disasters : Contribution of Sociology to Disaster Research*, *Idem*, p. 328.
[80] Russel R. DYNES, *Organized Behavior in Disaster*, Lexington, Health Lexington Books, 1970, 235 p.
[81] Thomas R. FORREST, *Emergent Communal Response*, Newark, Disaster Research Center, 1971, 19 p. et Thomas R. FORREST, *Structural Differentiation in Emergent Groups*, Newark, Disaster Research Center, 1974, 111 p.
[82] Mis à part Bernadette De Vanssay (thèse de doctorat, 1979, Paris V : « Les évènements de 1996 en Guadeloupe, apparition d'une subculture du désastre », actuellement, secrétaire générale de l'Association Française de Prévention des Catastrophes Naturelles) et le colonel Charles A. Chandessais (spécialiste des comportements en période de crise et de la gestion des catastrophes).

l'après-guerre[83] et ses recherches sur le comportement au sein d'une foule, suggère dans le milieu des années 1960 au Comité d'Action Scientifique de la Défense Nationale (CASDN) la création d'un centre d'étude sur les catastrophes. le centre ne verra jamais le jour[84]. C'est le colonel Chandessais qui, en fondant le Centre d'Etudes Psychologiques des Sinistres et de leur Prévention (CEPSP) sous contrat avec le Ministère de la Défense, réalise la première étude française d'une catastrophe : l'explosion de la raffinerie de Feyzin, le 4 janvier 1966[85].

c. Marquée par l'entremêlement des catastrophes technologiques et des catastrophes écologiques, comme l'accident nucléaire du 26 avril 1986 qui s'est produit dans la centrale nucléaire de Tchernobyl et ayant entrainé la fusion d'un cœur du réacteur, la fuite de radioactivité dans l'environnement et surtout des morts par cancer estimés par l'Agence Internationale à l'Energie Atomique (AIEA) à plus de 4000, en Europe, dès les années 1980, la représentation des menaces change d'optique et la réflexion scientifique s'oriente sur le risque *majeur*[86]. Le terme signifie l'explosion des cadres et des frontières anciennes de la catastrophe (du temps, de l'espace, de la politique, de l'identité, de la sécurité, de la prévention, *etc.*), et s'exprime sur un paradoxe : les sociétés développées sont de plus en plus vulnérables alors les incidents semblent être de mieux en mieux maitrisés[87]. Nait alors un paradigme qui interroge la modernité et le mythe du Progrès, le risque s'enracine à travers la « civilisation du risque »[88] (1981), la « société du risque »[89] (1986), la « culture

---

[83] Jean STOETZEL, *Jeunesse sans chrysanthème ni sabre, étude sur les attitudes de la jeunesse japonaise d'après-guerre*, Paris, Plon, 1954, 340 p.

[84] Voir Charles A. CHANDESSAIS, « The Work of le Centre d'Etudes Psychologique des Sinistres et de leur Prévention (CEPSP) in France », *in Disasters*, vol. 4, 2, Juin 1980, pp. 223-229.

[85] Charles A. CHANDESSAIS, *La catastrophe de Feyzin*, Paris, CEPSP, 1966, 520 p.

[86] L'on doit la première apparition du terme de « risque majeur » à Patrick Lagadec, "Le défi du risque technologique majeur", *Futuribles*, n° 28, 1979, pp. 11-34. L'auteur théorise deux ans plus tard dans, Patrick LAGADEC, *Le risque technologique majeur : Politique, risque et processus de développement*, Paris, Pergamon, coll. « Futuribles », 1981, 630 p.

[87] Voir Patrick LAGADEC, « Le risque technologique majeur et les situations de crise », *Annales des mines*, n° 8, 1984, pp. 41-53.

[88] Patrick LAGADEC, *La Civilisation du risque. Catastrophes technologiques et responsabilité sociale*, Paris, Seuil, 1981, 236 p. Dans l'ouvrage, le risque est envisagé comme référent collectif.

[89] Ulrich BECK, *Risikogesellschaft*, Francfort, Suhrkamp, 1986, 391 p. Ulrich Beck porte l'intérêt sur le partage des risques collectifs et la répartition sociale du risque, ainsi que sur les instances censées assurer la sécurité et la rationalité (Science, Etat, etc.). Pour la suite nous nous référerons à l'édition française : Ulrich BECK, *La société du risque. Op. Cit.*

du risque »[90] (1991) et la « société assurantielle »[91] (1994). Ainsi, le risque n'est plus le domaine des mathématiciens ou des assureurs, mais prend une consistance sociale, et profondément culturelle avec l'approche de Dame Mary Douglas. Marginaux et largement contestés dans ses premières publication, c'est durant les 1980 que l'on redécouvre les travaux de l'anthropologue – que nous considérons comme essentiel pour cette recherche sur l'imaginaire des catastrophes – sur la pollution et la souillure[92] (environnementale, morale et religieuse), et à travers l'ouvrage *Risque et culture*[93], écrit avec Aaron Wildavsky, les études sur la relativité culturelle et sociale du risque débutent : le risque est une construction sociale, qui reflète à un moment donné et un lieu donné la culture qui l'a élaborée et les forces (symboliques, institutionnelles, politiques, *etc.*) qui la composent.

[90] Sir Anthony GIDDENS, *Modernity and Self Identity. Self and Society in the late modern age*, Stanford, Stanford Univeristy Press, 1991, 256 p. Pour Sir Anthony Giddens, le risque comporte avant tout un aspect économique individuel, mais que la conscience des risques sert à l'action collective, en précisant que la culture du risque est « un aspect culturel fondamental de la modernité, par lequel la conscience des risques encourus devient un moyen de coloniser le futur », p. 244.

[91] François EWALD, *L'Etat Providence*, Paris, Grasset, 1994, 608 p. En insistant sur la mutualisation du risque et du danger, par le système assurantiel, François Ewald signifie que la manière de se protéger (des autres et de soi-même) définit un système social dans son ensemble.

[92] Mary DOUGLAS, *Purity and Danger : an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, Routledge & Kegan, 1966, 188 p.

[93] Mary DOUGLAS & Aaron Wildavsky, *Risk and Culture. Op. Cit*.

CHAPITRE PREMIER. Les origines de la sociologie des catastrophes

L'anamnèse des désastres ou les causes du Mal, avant que se développent, avec le triomphe des idées caractéristiques de la modernité (c'est-à-dire, un développement de la communication et de l'information, l'idée de la Raison et de sécularisation qui suit un relatif déclin de l'idée de Dieu et de la théosophie et propose une philosophie durable dans l'existence commune de l'idée de Providence[94], du développement des sciences empiriques et l'abandon de la tradition scolastique du *magister dixit*, de l'évolution des capacités techniques de reproduction mais aussi, de la naissance de l'individu maître d'œuvre inscrit dans l'Histoire par le Progrès, *etc.*), les approches rationnelles et objectives, étaient le domaine réservé de la théologie. Ainsi, à partir des XVIe-XVIIIe siècles s'opère un changement de vocable[95] : les puissances divines et « les fléaux et les punitions de Dieu » perdent de l'influence dans l'explication experte des désastres au profit du terme de risque, issue de la navigation et des assurances maritimes, au moment où apparait l'idée de catastrophes naturelles et non plus divines.

Alors, si aborder les questions relatives aux cataclysmes sous l'angle du « risque » et de la « catastrophe », en délaissant l'approche religieuse ou magique, veut dire essentiellement employer un vocable moderne sur le mal, et donc, en soi, rationnaliser le danger ou le désastre, il s'avère, aujourd'hui, que le comportement du public n'est pas toujours et exactement soumis à l'impératif de rationalisation. Et, que ce soit dans les médias, Internet, journaux écrits et livres, télévisions et cinémas, radios, discours et rumeurs, *etc.* ce n'est pas du tout la rationalité du désastre qui transparaît. Et c'est souvent sur ces points que

[94] Sur l'apparition de la Raison transcendantale et l'évolution consécutive du traitement des catastrophes voir François WALTER, *Catastrophes, Op. Cit.*

[95] Changement de vocable que Grégory Quenet, historien de l'environnement, identifie dans les années 1740, voir Grégory QUENET « Fléaux de Dieu ou catastrophes naturelles ? », *in Terrain* 1/2010 (n° 54), p. 10-25.

divergent théories sociales du risque et sociologie des catastrophes : rationalité des cultures du risque *versus* comportement panique en temps de catastrophe.

A. La découverte du risque : Approche sociologique du risque et culture du risque.

Consubstantiellement et historiquement lié à la notion de catastrophe – qui depuis quelques siècles s'est installée dans la quasi-totalité des sphères de la société, que ce soit au niveau économique, politique, médiatique, académique et même parfois religieux et familial, le mot « risque » qui ne cesse de proliférer et son utilisation de plus en plus vulgarisée et globale croît dans toute les sphères de la vie quotidienne, d'une manière inversement proportionnelle avec la diminution des dangers et les politiques de sécurité (voir Partie V) : *risque objectif* ; *risque subjectif* ; *explorer le risque* ; *tenir compte du risque* ; *les risques du métier* ; *à tout risque* ; *assurance tous risques* ; *risques d'inondation* ; *théorie du risque* ; *risque catastrophique* ; *capital-risque* ; *risque locatif* ; *risque politique* ; *risque professionnel* ; *risque social* ; *risque de mer* ; *risque routier* ; *risque bancaire* ; *risque de change* ; *risque dominant* ; *enfant à haut risque* ; *risque thérapeutique* ; *groupe à risque* ; *facteur risque* ; *indicateur de risque* ; *risque financier* ; *risque du jeu* ; *avoir le goût du risque* ; *à ses risques et périls* ; *courir un risque* ; *prendre des risques* ; *s'exposer à un risque de …, etc.*[96]. En résumé, vu la multiplicité des termes ainsi que la multiplicité des usages qui lui sont associés le vocable « risque » est un mot qui désigne moins une réalité particulière qu'un faisceau de préoccupations humaines, qui devient sur certains points un mot-clé de notre époque et en tout cas traduit une préoccupation individuelle et collective qu'il ne faut pas dédaigner.

Alors comprendre le terme, pour ensuite comprendre les études sur ce dernier en sociologie, nécessite impérativement de passer par l'étymologie, pour un travail en profondeur. Les études linguistiques, bases des approches historiques et sociologiques du terme, se précisent et se divisent sur trois origines sémantiques présupposées : deux origines

[96] L'ensemble des termes et des expressions contenant l'item risque susnommés sont extraits du dictionnaire de la langue française par le CNRS : www.cnrtl.fr

du mot italiennes du terme entre entreprise capitaliste et entreprise maritime et une origine du mot en langue arabe liée à l'échange symbolique avec Dieu.

La première origine du terme, la plus partagée mais la moins rigoureuse au niveau historique, bien plus intéressante sur le plan sociologique et compréhensif : émise par le sociologue allemand Niklas Luhmann, décrivant dans le risque « une situation problématique qui ne peut être décrite avec précision suffisante par le vocabulaire »[97], quelque chose de l'indicible et de l'innommable, qui, dans la tradition de Max Weber et de son ouvrage *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*[98], trouve son origine, au XVIe siècle, né du développement de l'esprit (et donc du vocable) des pionniers de l'entreprenariat capitaliste, constitutif de la réforme – le tout premier emploi du terme est en 1557 selon l'anthropologue et linguiste Anne Szulmajter-Celnikier[99], en tout cas le mot risque est attesté dès 1578 par le philologue et helléniste Henri Estienne[100] et valide l'hypothèse de Niklas Luhmann. Le terme serait alors issu de l'évolution brusque du vocable dû au changement de paradigme qu'implique la domination de la nature et la révolution philosophique et économique de l'époque moderne.

Cependant, l'on trouve une autre hypothèse philologique, le terme se serait construit par rapport à une provenance italienne plus ancienne, *risco* du XIVe–XVIIe (ou de *rischio* en italien moderne) provenant de *resicu*, qui dans la terminologie des lois maritimes a le sens d'un « danger lié à une entreprise ». Terme ayant pour racine latine le verbe *resecare*, qui signifie recouper, retrancher (*re-secare*) et donnant le mot *resecum* : « rocher escarpé, écueil » (que l'on retrouve dans le grec byzantin *rhiza*, racine ou base d'une montagne et dans l'espagnol moderne *risco* et soit le terme français *récif*) et déjà sens mutualiste et assurantiel : « risque encouru par une marchandise en mer »[101]. Une autre origine subsiste[102], l'origine de langue arabe du mot *rizq*, repris dans le Coran (donc l'origine la plus ancienne au VIIe siècle),

---

[97] Niklas LUHMANN & Rhode BARRETT, *Risk : a Sociological Theory*, Berlin, Walter de Gruyter, 1993, p. 10.
[98] Max WEBER, *Op. Cit.*
[99] Anne SZULMAJSTER-CELNIKIER, « Histoire de mot », in Mark ASCH, Alain LE NINEZE, *Le risque*, Les Ulis, EDP sciences, coll. « Mot à Mot », 2003, p. 9.
[100] Henri ESTIENNE, *Deux dialogues du nouveau langage François : italianizé et autrement desguizé principalement entre les courtisans de ce temps : De plusieurs nouveautez, qui ont accompagné ceste nouveauté de langage : De quelques courtisanismes modernes, et de quelques singularitez courtisanesques*, Genève, Slatkine, 1980 (1579) , p. 173 : six référence dans le livre, la plus intéressante se trouve en note 1 de la page 173 : « *Risque*, en termes de palais, se dit en cette formule : Il a pris cela à ses risques, périls et fortunes et sans garentie (sic). *In proprum discimen*. » Trévoux.
[101] Voir François WALTER, *Op. Cit.*
[102] Voir Georges A. BERTRAND, *Dictionnaire étymologique des mots français venant de l'arabe, du turc et du persan*, Paris, l'Harmattan, 2007, 149 p.

« la part divine » du verbe *razaqa* « donner » ou « offrir », et par extension, tout ce que l'homme possède sur terre, c'est-à-dire tout ce que Allah veut bien accorder aux hommes, circonstancié par leurs comportements et leurs dévouements aux bonnes règles de l'agir (religieux et par extension, économique, social, et bien d'autres) ; sur certains aspects, le sens demeure encore aujourd'hui dans l'idée de risque et de prévention après plus de quatorze siècles.

Dès l'abord, dans l'idée de risque et au travers de ces trois origines étymologiques hypothétiques se dégage, pour chacune d'entre elles, l'acceptation du danger, soit la notion d'un risque acceptable, tolérable. Ainsi, aborder le problème du Risque et de la gestion du risque, c'est aussi aborder la problématique sociétale du Mal et le problème de son administration, comme celui de sa prise en charge par les agrégats et les groupes humains. La gestion de la peur, du mal et des menaces (ou comme l'étymologie en rend compte, du péril et de l'incertain) se situe au croisement du « besoin de sécurité » et du « sentiment global d'insécurité » – que la justice pénale nomme les « coûts indirects » d'un mal. Deux pôles à partir desquels s'échafaude *l'institutionnalisation de l'imaginaire de la peur* dans la société, le passage de la peur individuelle à la peur collective (Par exemple : le devenir politique et institution des pratiques de quarantaine, de prévention, d'assurance, de simulation, mais aussi, comme le précise Jean Delumeau, dans *La Peur en Occident*[103], les conceptions sociales et historiques de « se protéger », qui aussitôt prises dans les entrelacs sociaux et culturels se colorent de considérations morales et métaphysiques).

Si l'on devait résumer les théories sociologiques sur le risque, toutes sont empreintes d'un postulat : à la manière d'Emile Durkheim dans sa distinction du normal et du pathologique, qui précisait que : « le crime est normal parce qu'une société qui en serait exempte est tout à fait impossible »[104], le risque est normal parce qu'une société qui en serait exempte est tout à fait impossible. Le risque, l'accident et le désastre sont normaux et relatifs à notre mode de vie et nos sociétés… modernes[105]. C'est en effet ce qu'indique le juriste Raymond Saleilles, en 1857, la première mention du risque comme normal et lié à la

[103] Jean DELUMEAU, *La Peur en Occident. XIVe-XVIIIe siècles : Une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978, 485 p.
[104] Emile DURKHEIM, *les Règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2002, (1894), p. 67.
[105] Voir Charles PERROW, *Normal Accidents, Living with High-Risk Technologies*, Princeton, Princeton University Press, 1999 (1984), p. 3 : «… there is a form of accident that inevitable ».

modernité : « La vie moderne est plus que jamais question de risque »[106]. C'est la perspective de maints sociologues, le risque considéré comme une matière noire de la société, quelque chose d'une menace irréductible à l'être ensemble, que reprend Ulrich Beck dans son ouvrage, qualifié par les lecteurs de prophétique, « Nous n'échangeons pas seulement des *biens* mais aussi des *maux* »[107]. Chez le sociologue allemand le risque est un élément constitutif et même consécutif de la société elle-même, et, tout en faisant sortir le risque de son emprise probabiliste et mathématique, pour le situer dans le cadre des théories sociologiques, Ulrich Beck interroge et relativise l'idée de Progrès : « Il n'existe plus aucune réserve où l'on puisse rejeter les « dommages collatéraux » de nos actions »[108], car, ce qu'il nomme la « modernité industrielle », qui rejetait les menaces dans les « externalités », a été *systématiquement* détruite par la seconde modernité ou « modernité réflexive », qui s'avère incapable de prendre en charge les maux qui la guettent. De plus, la science perd de son autorité, elle n'est plus suffisante à l'élaboration de la vérité, l'individualisme porté à son comble nous projette dans « *un Moyen Age moderne du* danger »[109] qui fait que c'est la société qui sécrète ses propres dangers et peurs.

Telle est la question alors soulevée par l'ouvrage d'Ulrich Beck : est-ce que notre société du risque se caractérise par l'apparition de nouveaux dangers (menaces nucléaires, surpopulation, contamination chimique durable, *etc.*) ou, sont-ce nos attitudes qui ont changé face aux dangers (fin des métarécits, de la modernité, du Progrès, du développement, de la maîtrise, du contrat social, *etc.*) ?

La réponse est apportée par François Ewald dans sa description des assurances : on l'a vu plus haut, tout peut être risque, comme rien ne peut être risque : un enfant, une transaction, un jeu, une volupté humaine, *etc.* Les risques sont « « *les passagers clandestins » de la consommation normale*. Ils sont véhiculés par le vent et par l'eau. »[110]. Ainsi il ne renvoie ni à une catégorie de phénomène bien précis, ni ne se définit par sa polarité événementielle – un évènement « malheureux » –, mais il désigne « *un mode de traitement spécifique de certains évènements* qui peuvent advenir à un groupe d'individus, ou exactement à des valeurs ou des capitaux possédés ou représentés par une collectivité d'individus, c'est-à-dire une

[106] Raymond SALEILLES, *Les accidents de travail et la responsabilité civile. Essai d'une théorie objective de la responsabilité délictuelle*, Paris, Arthur Rousseau Editeur, 1897, p. 4.
[107] Ulrich BECK, *La société du risque*, *Op. Cit.*, p. 7.
[108] *Idem*, p. 8.
[109] *Idem*, p. 15.
[110] *Idem*, p. 74.

population »[111]. Pour la connaissance assurantielle, un événement, quel qu'il soit, devient un risque, si et seulement si l'on se le représente comme tel, c'est-à-dire comme un aléa accessible au calcul probabiliste, comme un accident qui répond à la mesure statistique. Cette quantification généralisée des dangers par le mode de traitement des évènements – dit « assurantiel », c'est-à-dire pour François Ewald, une rationalité qui met en branle l'ensemble des sphères de la société en produisant ses propres référentiels (normes et juridictions), par le calcul des risques, opérés via les probabilités d'occurrence, assure les membres qui composent la société d'une part mais aussi d'autre part « s'assure d'eux-mêmes »[112].

En ce sens, entre les facultés d'autodestruction de l'Homme en société et la difficile intégration du primitif qui sommeille au plus profond de nous s'exprime sur la scène sociale la relation paradoxale que nous entretenons avec le danger. Une relation qui met à mal le modèle de l'*Homo oeconomicus* : par l'aversion mais aussi par les aspirations pour le risque, comme le dit le sociologue Olivier Sirost, « se mettre à l'abri ou jouer sa vie ? », un trajet entre « la quête de l'abri protecteur et la fureur de vivre pour vivre »[113] exprimant ainsi l'échelle sociale du risque : à la fois symbolisme du danger et de la sécurité, de la prise de risque comme gain – catéchisme des héros prométhéens et des mythologies de l'aventure – ou de la prise de risque comme perte et expression d'un mal social[114], d'une part maudite à laquelle la société se doit de soustraire.

[111] François EWALD, *Op. Cit.*, p. 173. Nous soulignons.
[112] *Idem*, p. 334.
[113] Olivier SIROST, « Se mettre à l'abri ou jouer sa vie ? », *Sociétés*, 3/2002, 77, p. 5.
[114] Voir Susan SONTAG, *La maladie comme métaphore*, *Op. Cit.*

B. Risques, dangers et rationalités

Ainsi, face à un risque quel qu'il soit, supposé ou avéré, fictif ou réel, nous n'agissons que subrepticement de manière rationnelle et positive. Les coûts et les bénéfices de l'action demeurent toujours de l'ordre de la représentation individuelle ou collective, comme Raymond Boudon l'écrivait dans ses *Essais sur la théorie générale de la rationalité*, « la rationalité est une chose, l'« utilité espérée » une autre »[115]. Alors, derrière nos attitudes manifestement rationnelles de prévention du risque, il reste un brin de saugrenu, ou du moins, comme Max Weber le soulignait en distinguant l'action rationnelle en but et en valeur, l'action poussée par la tradition et celle soulevée par la puissance charismatique, notre rationalité n'est pas univoque[116]. Elle louvoie selon les situations, les temps et les espaces et est fluctuante, et pour reprendre une expression de Georg Simmel parfois même elle se trouve « voilée »[117] par les circonstances. En bref, nous faisons appel à une multitude de références, de connaissances, voire même de logiques, toutes avec leur part d'inné ou d'acquis, qui jouent, fomentent mais aussi interfèrent dans notre construction et notre appréhension de la réalité et du donné mondain, ou même dans notre sélection sociale et culturelle des risques et des dangers, comme l'écrivait Dame Mary Douglas.

Le premier prétexte ou procès à ce que l'anthropologue Mary Douglas[118] nommait des « biais culturels » et cognitifs (biais qui opèrent dans la sélection des risques) nous l'observons dans le rôle primordial de l'imaginaire dans l'évaluation des nuisances. Si le risque répond d'un ensemble matériel *et* idéel, mais aussi de quelque chose d'objectif *et* de

[115] Raymond BOUDON, *Essais sur la théorie générale de la rationalité : action sociale et sens commun*, Paris, PUF, Quadrige, 2007, p. 103.
[116] Max WEBER, *Economie et société, Les catégories de la sociologie, T. 1.* (trad. Julien FREUND, Pierre KAMNITZER, Pierre BERTRAND, Eric de DAMPIERRE, *etc.*), Paris, Plon, 1971 (1922), pp. 219-307.
[117] Sur ce concept voir Georg SIMMEL, *La philosophie de l'aventure* (trad. Alix GUILLAIN), Paris, L'arche, 2002 (1911), 120 p. Pour l'auteur, nos comportements quotidiens répondent d'« une nécessité secrète dont le sens dépasse de beaucoup celui des séries plus rationnelles de la vie », *Idem*, pp. 73-74.
[118] Mary DOUGLAS & Aaron WILDAVSKY, *Risk and Culture. Op. Cit.*

subjectif, c'est-à-dire si le risque est en relation indiscutable avec du tangible comme le climat, l'histoire, la géographie, *etc.* et les vulnérabilités que ces derniers induisent, et de l'intangible comme les histoires personnelles, locales, les représentations individuelles ou collectives, les peurs partagées, etc., il n'empêche qu'il semble impossible de ne pas accorder à l'imaginal un pouvoir de sélection dans les menaces qui guettent la société. Bien sûr, nous ne voulons pas dire que l'individu ou la société choisissent en plein conscience leurs propres risques, mais, machinalement et à notre insu, les risques sont indiscutablement facteurs de l'imaginaire du danger et de la sécurité, ils sont pleinement relatifs à ce que Gilbert Durand nomme le « monstre dévorant » et le « refuge », à notre imaginaire du « monstre dévorant »[119] et notre imaginaire du « refuge »[120].

Aujourd'hui, aux prismes de l'inédit des risques qui planent sur nos têtes (désastres nucléaires, catastrophes écologiques, retour de la barbarie, *etc.*), les grandes peurs ancestrales de la fin s'expriment comme résurgence – par les mythes, mais aussi par les pratiques – marquant un fait indéniable : il subsiste de l'archaïque dans le plus moderne, dans le plus technique comme dans le plus rationnel (la propagation de la fin du monde en 2012 en est un exemple : via internet, les forums et les réseaux sociaux la peur d'un méga-déluge se propage à une vitesse incroyable). Admettre cela c'est avant toute chose admettre une sélection sociale et culturelle des risques et des dangers et de surcroit accepter le rôle de l'imaginaire, « genèse réciproque » du trajet anthropologique de l'imaginaire : l'« incessant échange qui existe au niveau de l'imaginaire entre les pulsions subjectives et assimilatrices et les intimations objectives émanant du milieu cosmique et social »[121]. D'un point de vue méthodologique, ce qu'il est nécessaire de faire, dans une perspective compréhensive, est d'accepter le défaut de connaissance, la fausse connaissance, l'aliénation, l'idéologie, l'irrationalité de nos perceptions, et comprendre dans quelles mesures ces dernières participent d'une construction sociale de la réalité et du sens du danger, où comptent le « royaume des valeurs » (Carl Gustav Jung), les croyances, les affects, *etc.* Nous ne sommes pas de simples « calculateurs hédonistes sans émotion et uniquement préoccupés par la maximisation de nos intérêts privés »[122]. Ainsi, pour le sociologue, comprendre la peur de la fin ou du danger et ses mécanismes sociologiques manifestes comme latents implique nécessairement de relativiser le

[119] Gilbert DURAND, *Op. Cit.*, pp. 89-96.
[120] Voir Jean BURGOS (dir.), *Le refuge I*, Paris, Circé, 1971, 322 p. et Jean BURGOS (dir.), *Le refuge II*, Paris, Circé, 1972, 321 p.
[121] Gilbert DURAND, *Op. Cit.*, p.38.
[122] Mary DOUGLAS, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou* (trad. Anne GUERIN), Paris, La Découverte, 2001 (1967), p. 201.

paradigme du « choix rationnel individuel »[123]. C'est-à-dire admettre que, quotidiennement et dans l'ensemble des sphères de la société, nous agissons en référence à des « stocks de connaissances » (Alfred Schütz), des « expériences affectives » (Patrick Tacussel), « des instances de fixation » (Philippe Joron), un « fond spontané » (Auguste Comte), une « tradition » (Joseph de Maistre), des « motifs » (Max Weber), des « intentions » (Wilhelm Dilthey), des « résidus » (Vilfredo Pareto), des « réviviscences » (Georg Simmel), des « archétypes » (Carl Gustav Jung), un « imaginaire » (Gilbert Durand), et ne pas seulement considérer nos comportements aux seuls prismes d'une *via recta*[124], une rationalité univoque et dominatrice exempte d'émotion et d'inclinaison humaines. Cette démarche étant la seule à considérer le sujet, non pas comme purement aliéné, mais tout en acceptant sa rationalité fluctuante, elle consiste à simplement apprécier la disproportion qui existe entre la *réalité du danger* et la *représentation de la menace*, et consécutivement accueillir le sujet dans son intégralité, voire dans sa *complexité*, comme le suggère Edgar Morin[125], à la fois *homo sapiens* et *homo demens*, *homo œconomicus* et *homo ludens*, *homo faber* et *homo destruens*. Un sujet du social complexe qui ne maîtrise pas forcément ce décalage, ce qui peut l'amener à certaines aberrations et même à certaines extravagances en matière de prévention ou de précaution. Olivier Sirost dans un article intitulé « Se mettre à l'abri ou jouer sa vie ? »[126] illustre cette ambivalence par l'exemple de la peur du requin à la plage. Statistiquement, quand nous partons en vacances à la mer, il est prouvé que nous risquons bien plus de nous noyer que de subir une attaque de squale, pourtant, tant la peur que les pratiques qui dominent sont ostensiblement orientées vers la menace du « requin tueur ». Cela n'est ni rationnel ni irrationnel ? Mais, il faut savoir que depuis 1580, l'on a recensé un peu moins de 2000 attaques (de tous types, et pour la plupart des cas non mortels, soit environ 1800 personnes : attaques provoquées, dites de morsures d'investigations ou par erreur) de requins dans le monde entier, alors que l'on estime qu'il se produit au minimum près de 140.000 noyades mortelles chaque année dans le monde. Le rapport est quasiment incomparable, cependant il ne faut jamais sous-estimer le poids des dimensions culturelles et affectives fécondé par la peur et ses représentations[127].

---

[123] *Idem*, p.198.

[124] Sur ce point voir la critique des théories de John von Neumann et Oskar Morgenstern par le prix Nobel d'économie de 1988, Maurice Allais. *In* Maurice ALLAIS, « Le Comportement de l'homme rationnel devant le risque : critique des postulats et axiomes de l'école américaine », in *Econometrica*, 21, no 4, 1953, pp. 503-546

[125] Voir Edgar MORIN, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, ESF, Communication et Complexité, 1990, 158 p.

[126] Olivier SIROST, *Op. Cit.*

[127] Rappelons que dès 1554, dans *L'histoire entière des poissons*, le naturaliste Guillaume Rondelet précise, par « l'expérience », l'imaginaire de la peur du requin : « Ce poisson mange les autres, il est très goulu, il dévore les

Deuxième prétexte ou procès : comme nous venons de le laisser supposer, le risque est vecteur de peur. Et c'est la peur qui organise la relation que nous entretenons avec la sécurité. L'historien du christianisme Jean Delumeau, dans *La peur en Occident*[128], le précise : face au sentiment de la peur l'homme a toujours construit des barrières, des murs matériels mais aussi, et avant toute chose, des murs symboliques. Déjà, la Grèce antique différenciait le citoyen du vil barbare, gouverné par les engeances dionysiaques. Au Moyen-Age, les remparts de la cité protégeaient tantôt des envahisseurs tantôt des maladies et malédictions venues des territoires inhospitaliers. A une époque plus récente, c'était le « rideau de fer » qui protégeait le monde libre de la menace soviétique. Aujourd'hui, nous parlons de zones d'habitation, vertes, rouges ou noires, pour délimiter les secteurs où la vie humaine et urbaine est à l'abri de l'aléa naturel. Le Bien et le Mal ont leur fief, comme la sécurité et le danger ont leur ordre symbolique propre. Claude Levi-Strauss, dans *Le cru et le cuit* parle d'« enceintes mentales », c'est-à-dire la nécessité pour l'homme de vivre avec et dans ses mythologies et ainsi « réduire des données apparemment arbitraire à un ordre, de rejoindre un niveau où une nécessité se révèle, immanente aux illusions de la liberté »[129].

Des enceintes mentales et symboliques au caractère et à l'ardeur mythologique, instruisant et par là, délimitant entre ce qui est risqué et ce qui est sûr, entre ce qui est sain et ce qui est malsain, entre ce qui relève du danger et ce qui relève de la sécurité, etc. et qui, en un certain sens, se donnent comme des frontières symboliques qui arrêtent une collectivité ainsi que la marge de manœuvre dont disposent les membres qui la composent. Des « types dominants d'explications » à valeur heuristique dont le caractère imaginaire et la logique du mythe – en-deçà et au-delà de la logique de l'institué – composent comme une logique structurelle dynamique, un processus et une réalité instituante qui se retrouvent présents dans les « *discours sur ...* » : les attitudes, les comportements, les opinions, les croyances, les convictions, les jugements, etc. compris comme alogique sans le recours à cette logique d'ordre mythique (mytho-logique), qui, en reprenant les termes de François Ewald dans *L'Etat providence*[130], répond de la rationalité et de la production de *vérité*, tout en assurant

---

hommes entiers, comme on a connu par expérience ; car à Nice et à Marseille on a autrefois pris des Lamies, dans l'estomac desquels on a trouvé un homme entier ».

[128] Jean DELUMEAU, *Op. Cit.*

[129] Claude LEVI-STRAUSS, *Mythologiques, t.I. Le Cru et le Cuit*, Paris, Plon, 1964, p. 18.

[130] François EWALD, *Op. Cit.*

« le rapport formel des individus entre eux »[131], à la fois « expression d'un nouveau contrat social »[132] et façon de penser, « indépendamment des rapports de causalité naturelle, des relations d'imputations. »[133]. Parfois, nous sublimons certains risques, parfois nous les niions, nous refusons de les voir, et ne leur concédons aucune modalité d'existence ou de phénoménalité, c'est le cas de la modernité et de la mutualisation des risques, qui impliquent forcément de ne considérer que les menaces quantifiables, celles qui relèvent à la fois du grand nombre et à la fois de la possibilité de mesures statistiques, au détriment de ce qui relève de la qualité et de l'exceptionnel.

[131] *Idem*, p. 344.
[132] *Idem*, p. 342.
[133] *Ibidem.*

C. Théorie des catastrophes et Katastrophensoziologie.

« Il y a autre chose de non familier qui nous apparaît en même temps que les choses familières », Magritte.

Paradoxalement, si le terme de risque regroupe une multitude de disciplines et de sciences qui lui sont associées : économie du risque, géographie du risque, management du risque, communication du risque, gestion des risques, mathématiques du risque, *etc.* il n'existe que seulement deux approches scientifiques des catastrophes. L'une est d'initiative française et reconnue dans le monde, c'est la théorie des catastrophes (ou plus exactement la « distinction fondamentale » entre point régulier et point de catastrophe, la distinction en phénomène normal et « effet de seuil ») formulée par le détenteur de la médaille Fields de 1958 (prix Nobel en mathématiques), René Thom en 1972 dans son livre : *Stabilité structurelle et morphogénèse*[134]. Dans la tradition de la théorie du chaos déterministe formulé par Henri Poincaré à la fin du XIXème siècle, la théorie des catastrophes est en quelque sorte une tentative d'exégèse des phénomènes dans lesquels un changement infime entraîne une turbulence majeure[135]. En bref, « la théorie des catastrophes consiste à dire qu'un phénomène

[134] René THOM, *Stabilité structurelle et morphogénèse*. *Essai d'une théorie générale des modèles*, Paris, W.A. Benjamin, 1972, 362 p.

[135] Affirmation que nous connaissons mieux sous le nom d'« effet papillon » ; formulé, pour la première fois la même année de la sortie du livre de René Thom en 1972, par le météorologue américain Edward Lorenz, dans une conférence sur la structure chaotique des prédictions météorologiques : « *Predictability : Does the Flap of a Butterfly's Wings in Brazil Set off a Tornado in Texas ?* ».

discontinu peut émerger en quelque sorte spontanément à partir d'un milieu continu »[136], de l'hétérogène peut surgir de l'homogène. Et, bien qu'édifiée en mathématique pure, cette théorie a une certaine propension à s'appliquer dans bien d'autres disciplines et permet aussi d'illustrer de nombreux phénomènes dans les sciences humaines et sociales gouvernés par des « attracteurs étranges » (Edward Lorenz), comme le développement d'une civilisation, la linguistique, l'évolution d'une population dans l'histoire ou encore les variations d'indices boursiers. Ainsi – pour vulgariser cette « théorie herméneutique »[137], incompréhensible pour un non-mathématicien, et aussi dans l'optique de refuser la transposition d'une théorie mathématique aux motifs et intentions sociologiques, on retiendra avant tout que, d'après René Thom, la théorie des catastrophes propose « un mode nouveau de regarder toutes les transformations qui adviennent de manière brusque, imprévisible, dramatique »[138] (notons que certains tenants de la théorie iront jusqu'à expliquer dans un hermétisme mathématico-psychologique total la chute du communisme et celle du mur de Berlin, la guerre du Golfe ou encore l'ensemble des comportements humains[139]).

L'autre est une branche des sciences sociales qui analyse les diverses catastrophes – naturelles, économiques, industrielles, technologiques, accidents nucléaires, *etc.* – en fonction de leurs enjeux et de leurs conséquences sociologiques. Le domaine de recherche s'est surtout développé dans le monde germanique durant les années 1970-1980 sous le nom de *Katastrophensoziologie*, sous l'impulsion des sociologues Lars Clausen et Wolf R. Dombrowsky. La *Katastrophesoziologie* s'intéresse aux conséquences structurelles et aux processus sociaux et anthropiques (essentiellement le comportement des victimes, les caractéristiques et le travail des organisations gouvernementales et non-gouvernementales de protection civile) mis en œuvre pendant et après la survenue d'une catastrophe, qu'elle soit d'une origine extérieure ou fabriquée par la société ou inhérente au changement social. En Allemagne, la sociologie des catastrophes née des problématiques de la défense civile, c'est-à-dire des questions de politiques intérieures relatives à la protection et à la sécurité des administrés. En fait, étant donné qu'au début des années 1970, seize *Länder*, dans le cadre de

---

[136] *Entretien avec le professeur René Thom* [http://www.pedagopsy.eu/entretien_thom.htm consulté le 13 mars 2010].
[137] René THOM, Giulio GIORELLO & Simona MORINI, *Paraboles et Catastrophes. Entretiens sur les mathématiques, la science et la philosophie*, Paris, Flammarion, 1983, p. 57.
[138] *Idem*, p. 100.
[139] Voir les travaux du mathématicien britannique Sir Erik Christopher Zeeman. Voir notamment Sir Erik Christopher ZEEMAN, « Application de la théorie des catastrophes à l'étude des comportements humains », conférence donnée lors de l'obtention du grade de Docteur Honoris Causa de l'université Louis Pasteur de Strasbourg.

leurs propres « lois sur la protection des populations et la protection civile en cas de catastrophe », proposaient seize différentes définitions légales et juridiques du terme « Katastrophe », il a fallu attendre que le centre de recherche sur les catastrophes (Katastrophenforschungsstelle, KFS) de l'institut de sociologie de l'université de Kiel théorise et propose les premières études en sociologie des catastrophes[140].

Actuellement, dans la sociologie allemande des catastrophes de Lars Clausen et Wolf R. Dombrowsky, la catastrophe signifie à la fois son caractère normal et aussi son inscription dans la théorie des systèmes sociaux (développée par le sociologue et penseur allemand Niklas Luhmann[141]) : elle est un pur produit de la communication et décrit quelque chose qui est à la fois inévitable et non voulu, une forme particulière du « danger »[142] qui impulse diverses dynamiques : conflit de discours entre experts et profanes, recherche d'un bouc-émissaire, les six phases LIDPAR[143], ou comme Ulrich Beck le précise la mise en place dans et par l'urgence d'un état d'exception au péril de la démocratie et des libertés individuelles ou collectives.

Si nous avons sélectionné ces deux approches des catastrophes, celle de René Thom et celle de la *Katastrophensoziologie*, c'est essentiellement parce qu'elles ne considèrent en aucun cas la catastrophe, malgré son extraordinaire et son aspect liminal, comme anormale ou insolite. Elle s'inscrit dans un processus social, historique, politique ou comme René Thom le précise dans un processus de morphogénèse. En ce sens, l'approche mathématique des catastrophes et l'approche des catastrophes dans la sociologie allemande ont pour caractéristique commune qu'elles sont venues en grande partie perturber le paradigme dominant dans l'étude des dangers et de la manière dont une société gère les dangers, plaçant le risque au centre des préoccupations scientifiques de la modernité, tout en réduisant les catastrophes et les désastres à de simple « cas », des « coups du sort » ou même des « résurgences d'un passé obscur ». Le risque se définissant comme la manifestation de la saisie et de la gestion de la conjonction d'un aléa et d'une vulnérabilité dans la société

---

[140] Wieland JÄGER, *Katastrophe und Gesellschaft*, Neuwied, Luchterhand, 1977 198 p. ; et Lars CLAUSEN, *Tausch. Entwürfe zu einer soziologischen Theorie*, Munich, Kösel, 1978, 157 p.

[141] Nilkas LUHMANN, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfort, Surhkamp Verlag, 1984, 674 p.

[142] Klaus P. JAPP, « Zur Socziologie der Katastrophe », in, Lars CLAUSEN, Elke M. GEENEN, & Elísio MACAMO (dir.), *Entsetzliche soziale Prozesse*, Münster, Lit, 2003, pp. 77-90.

[143] LIDPAR acronyme pour : phase de Latence, d'Identification, de Définition, de Personnalisation, d'Action, et de Rétroaction. Voir Lars CLAUSEN, Wolf R. DOMBROWSKY, *Einführung in die Soziologie der Katastrophen*, Bonn, Osang, 1983, 209 p.

contemporaine, et à l'inverse la catastrophe représente le danger, le péril des sociétés traditionnelles qui ne parviennent pas à se protéger. Ce qui fait dire à une des rares spécialistes françaises des catastrophes, Gaëlle Clavandier[144], dont l'approche explore la question de la prise en charge des « morts collectives »[145] par la société (l'institution, les experts du risque, la population, les secours, les organisations non gouvernementales, *etc.*) : « Cette vision positiviste étalonne risque et catastrophe à l'échelle de l'histoire et des savoirs sans rendre compte des différentes populations. Dans ce schéma, l'une appartient nécessairement au passé (et donne l'impression d'un retour en arrière lorsqu'elle survient), l'autre relève de la modernité, d'autant que la probabilité portée par le risque le projette toujours dans le futur avec une forme d'amalgame entre temporalité et développement des sociétés et idées »[146]. Ce qui signifie que pour les tenants des sciences du risque, il y a d'un côté le risque, domaine de la science et des mathématiques, de la rationalité et de la modernité, de l'autre la catastrophe, domaine de la magie et du rituel, de la tradition et caractéristique des sociétés du passé, qui sont soumises aux catastrophes et incapables de se prévenir du danger ni même de proposer une quelconque sécurité aux individus qui la composent.

Cependant comme nous l'avons abordé en introduction le « sentiment d'alea » semble aujourd'hui s'exacerber et certains observateurs font clairement remarquer que le XXème siècle et le début du XXIème siècle regroupent à eux deux bien plus de catastrophes que les siècles précédents[147]. Peut-être sommes-nous plus sensible à l'horreur et aux drames qu'auparavant ? Peut-être que le rôle des *media*, devenus spectacle de masse, y joue pour beaucoup ? Peut-être que la quantification des dangers et des menaces – « l'opérationnalisation des mélanges possibles » dernier stade formel de relation entre le réel et le possible[148] – opérée par la mutualisation des risques et par les sociétés de la sécurité nous a-t-elle rendu plus vulnérable à certains dangers ?

---

[144] Gaëlle CLAVANDIER, *Op. Cit.*

[145] Le terme de « mort collective » est issu de la tradition de Louis-Vincent Thomas, dont Gaëlle Clavandier en est l'élève.

[146] Gaëlle CLAVANDIER, « Un retour sur la catastrophe. », *Le Portique* [En ligne], 22 | 2009 [Consulté le 09 décembre 2010. URL : http://leportique.revues.org/index2073.html].

[147] Voir les livres ayants presque tous le même titre (et, nous pensons, dénotant bien plus de l'idéologie ou de la peur que de la science ou de la prospective) : Isabelle STENGERS, *Aux temps des catastrophes*. *Résister à la barbarie qui vient*, Paris, La Découverte, 2009, 204 p ; François-Xavier ALBOUY, *Le temps des catastrophes*, Paris, Descartes & Cie, 2002, 172 p. ; et la revue Esprit : « Le temps des catastrophes », *Esprit*, Mars/Avril 2008.

[148] Voir Jean PIAGET & Barber INHELDER, *La genèse de l'idée de hasard chez l'enfant*, Paris, PUF, 1951n 265 p.

C'est-à-dire que la catastrophe serait une sorte d'événement irréductible, qui résisterait au temps et surtout aux diverses mesures visant à diminuer ses probabilités d'apparition. En reprenant la distinction que Sigmund Freud faisait entre le rêve et le cauchemar, il est possible de définir la catastrophe comme l'accident qui a manqué ses deux fonctions : d'un, celle de maintenir la continuité (l'homogène, la catastrophe est rupture et nous réveille au monde) et de deux, réaliser un désir inconscient (la catastrophe n'est pas assez « déguisée » mais se présente, au contraire, dans sa crudité terrifiante, son inquiétante étrangeté). C'est-à-dire, la distinction entre un accident et une catastrophe, ne peut se faire, d'une part, qu'en privilégiant la qualité à la quantité : le caractère propre des catastrophes résidant plus dans les actions/réactions qui lui sont associées, que dans un décompte strict des victimes, des dégâts, des menaces, etc. ; d'autre part, en privilégiant le phénomène à l'essence[149] : catastrophe et accident sont inscrits dans un système de sens, mais si l'un, l'accident, est représentable, normal, régulier, calculable, c'est-à-dire assurable, prévisible et peut-être bien imitable ou simulable, la catastrophe, quant à elle, sort de tous ces cadres, elle est l'expression paroxystique du sens, son explosion, sa dissémination, et en devient irreprésentable, anormale, incalculable, *etc.*

[149] Sur ces deux points, qualité/quantité et phénomène/essence, nous renvoyons aux travaux du prix Nobel de Mathématique René Thom. Voir René THOM, *Paraboles et Catastrophes*, Paris, Flammarion, coll. « Nouvelle Bibliothèque Scientifique », 1983, 195p. En morphologie, la distinction entre points réguliers et points catastrophiques participe d'une idéalisation méthodologique qui se réduit à une différence de nature qualitative et phénoménale.

D. User de la catastrophe

Comme le disait René Thom, une « dynamique sous-jacente »[150] gouverne la catastrophe et aussi distingue cette dernière de l'accident (du latin *ac cuidens*, ce qui arrive[151]) – domaine des points réguliers et de la prévision pour les mathématiciens et du risque et de la prévention pour les experts du risque – mais aussi du désastre. Ainsi comme le précise Enrico L. Quarantelli, « il y a « des désastres qui dépassent les cadres des désastres typiques ». Ces derniers sont appelés des « catastrophes » »[152]. Cette différence majeure entre catastrophe et désastre s'organise autour de deux points :

Pour Enrico L. Quarantelli, la caractéristique première de la catastrophe est qu'elle ébranle considérablement la structure et l'organisation sociale quotidienne, c'est-à-dire la structure et l'organisation sociale avant-la-catastrophe. Il précise six points :

1. La structure de la socialisation primaire est, en partie ou en totalité, fortement touchée par la catastrophe. Il est donc quasiment impossible pour les sinistrés de se réfugier chez la famille, les amis ou autres. L'exemple le plus frappant est celui de l'ouragan Hugo qui, en 1989, a détruit ou fortement endommagé plus de quatre-vingt-dix pour cent des habitations de Sainte-Croix. Ou encore le cas des villes jouxtant la centrale nucléaire de Tchernobyl. Pripiat, par exemple où l'ensemble de la population due être déplacée. Le cas s'est répété à Fukushima. L'on ne peut compter que sur le secours des autorités et sachant la considérable lenteur de ces dernières en situation d'urgence dans les pays développés ou leur quasi-inexistence dans beaucoup d'autres pays, ce n'est pas un luxe que d'avoir l'aide et le soutien des familles et des proches.

[150] *Entretien avec le professeur René Thom* [http://www.pedagopsy.eu/entretien_thom.htm consulté le 13 mars 2010].
[151] Le même sens peut être donné à « aventure », *ad ventura* ou « invention », *in venire*. La catastrophe est une rupture dans la marche en avant.
[152] Différence qui ne paraissait pas jusqu'alors dans les études présentées ci-dessus.

2. Cependant, il est clair que les responsables locaux s'avèrent incapables d'assumer leur rôle et leur travail habituel. Une situation qui se prolonge bien souvent dans la période de « récupération », c'est-à-dire la période après-la-catastrophe. La catastrophe met en suspend la société civile, tout s'arrête pour un instant[153]. A l'exemple d'Hugo Chavez[154], lors des inondations au Venezuela en 2010, ce qui compte, c'est le travail des autorités locales qui consiste, sur des considérations idéologiques ou téléologiques, douées d'absurdité patente, à trouver les « coupables ».

3. Comme la catastrophe s'étend au-delà des cadres spatio-temporels, comme elle n'a pas tendance à stopper son mouvement aux frontières élaborées par l'homme, l'aide est soit inexistante, soit elle tarde à arriver. Aussi, il arrive souvent que les secours se donnent un seul objectif majeur, ce qui fait que les collectivités avoisinantes ne bénéficient pas des mêmes aides en fourniture médicale, matériel de communication, *etc.* A Léogâne, situé à proximité de l'épicentre du séisme qui a touché Haïti en 2010, les secours ont mis plus de 5 jours pour venir, alors que la ville était détruite à quatre-vingt-dix pour cent.

4. Dans une catastrophe, la plupart, sinon la totalité, des services quotidiens sont fortement et simultanément interrompues. Les lieux de travail, de loisirs, de culte et d'enseignement ferment, les réseaux et infrastructures de communication et de transport subissent des perturbations voire ne peuvent plus fonctionner, pareillement pour les services d'électricité, de distribution de l'eau, de téléphone, *etc.*

5. Les médias de masse, en particulier dans les premiers temps de la catastrophe, amplifient, quantitativement et qualitativement, la réalité de la catastrophe. La catastrophe est une construction sociale (nous y reviendrons plus tard), non pas une simple réalité : ainsi, au journal télévisé, sur internet, et dans le monde entier, l'on a vu, sans pourquoi ni comment, au moins un bon million de fois chuter les tours jumelles du World Trade Center. La réalité de la catastrophe se choisit par sélection

[153] Sauf, remarque l'ethnologue Sandrine Revet, pour les femmes, qui se doivent de continuer les activités quotidiennes nécessaire à la survie : cuisine, garde d'enfants, linges, etc. voir Sandrine REVET, *Anthropologie d'une catastrophe : Les coulées de boue de 1999 au Venezuela*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2007, 368 p.

[154] Le président du Venezuela, Hugo Chavez, annonce le 5 Décembre 2010, que : « Si le Venezuela connaît actuellement des pluies torrentielles et des inondations exceptionnelles, c'est la faute au capitalisme criminel et son mode de vie dévastateur », et en aucun cas à l'échec de la politique du logement ou à l'impréparation des autorités à réagir à ce genre de désastre.

d'une image de la chute (très souvent, la chute d'un bâtiment ou d'une structure administrative[155]) ou de l'horreur et la répétition picturale de ces images.

6. Enfin, du fait des cinq précédents procédés, l'arène politique détient une place majeure dans la construction sociale de l'ampleur de la catastrophe. Et au détriment de l'action, le politique se charge lourdement de symbolique, même, le symbolisme allié au politique suffit dans certain cas à « soigner » la catastrophe. L'exemple de la tempête Xynthia, en France, et du survol de la zone sinistrée par le Président de la République Française est très explicite. Sa présence, d'un symbolisme quelque peu grotesque, a le mérite d'avoir apaisé les tensions et le désarroi des victimes et des familles des victimes.

Alors, en ébranlant la structure et l'organisation quotidienne, la survenue de la catastrophe produit comme une sorte de saisissement historiosophique, qui implique la reconstruction systémique, ainsi que la mobilisation de l'ensemble des structures qui permettent à la société de se maintenir et, en ce sens, joue un rôle majeur dans la dynamique culturelle et historique d'une société. L'on peut dire que la catastrophe est à la fois frein et moteur de l'histoire sociétale, qu'elle est destruction comme construction de l'organisation sociale. Tout en étant négativité absolue, la catastrophe possède un « sens stimulateur en devenant le moteur de nouvelles intentions et actions »[156]. Alors si le désastre ne s'inscrit pas dans le temps, tandis que la catastrophe est profondément historique, la catastrophe demeure comme un référent ontologico-historique. C'est-à-dire que si le désastre, comme son étymologie le suggère est une fin de l'objectif, s'il est un événement contrariant le projet (l'astre), la catastrophe, quant à elle, malgré la chute, pousse à l'action, elle est, comme le sociologue Henri-Pierre Jeudy le précise, « point de départ d'une métamorphose des choix et des actes »[157]. C'est ce que voulait dire le Professeur Enrico L. Quarantelli quand, dans les années 60, il écrivait : « Il existe depuis toujours une certaine fascination de l'esprit humain pour les désastres. Ils servent souvent de point de repère dans l'histoire d'une société, que ce soit Pompéi ou Hiroshima »[158] (nous pouvons facilement ajouter Auschwitz ou encore *le* 11

[155] Voir par exemple l'image, lors du séisme à Haïti, du palais présidentiel effondré.
[156] Henri-Pierre JEUDY, *Op. Cit.*, p. 70
[157] *Ibidem*.
[158] Traduction libre de Russell R. DYNES, John E. HASS & Enrico L. QUARANTELLI, *Administrative, methodological and theoretical problems of disasters research*, Colombus, Disaster Research Center, Ohio State University, 1966, p. 3.

Septembre 2001[159]). Itération d'un imaginaire de la table rase, la catastrophe intime l'idée que du chaos né l'ordre, qu'à la manière des futuristes l'acte créateur vient de la destruction systématique du présent. « Cet accident du destin entraîne le grand nettoyage, l'abandon de structures habituelles, l'idée d'un commencement qui réussira non à faire oublier le passé, mais à « tirer un trait » sur ce qui était auparavant. »[160]. L'aménagement et la reconstruction de la ville Nîmes, les Halles de Paris, Ground Zero battit sur les ruines du World Trade Center, sont des cas incontournables. *Bis repetita placent* : du désordre peut naitre de l'ordre, et le chaos peut être créateur : « On doit avoir du chaos en soi pour enfanter une étoile qui danse »[161]. Même, et cela sera abordé plus tard, la catastrophe sur certain point se donne comme acte de création de l'histoire. Cette « puissance créatrice de la destruction, la part de jeu qu'elle active »[162] prend alors les aspects du mythe de création cosmogonique en tant que « mise en scène » du temps primordial du commencement, chaotique, confus, obscur, l'*illud tempus* du mythe des origines.

Il n'empêche que la sociologie et même la plupart des sciences humaines ne se sont que très peu intéressées au domaine spécifique des catastrophes, seul l'événement extrême et les situations d'urgence ont été étudiés. Délaissant l'aspect imaginaire et l'ensemble des représentions collectives mises en jeu, la majorité de ces études, et surement les plus intéressantes, ne portent que sur les comportements et les décisions des institutions et collectivités territoriales en période de crise. Une simple recherche « Google Books » donne près de six mille livres anglophones dont le titre comporte « Extreme Events » : de *Extreme Events in Nature and Society* à *Extreme Hydrological Events : New Concepts for Security* en passant par *Design of Highway Bridge for Extreme Events*. Tandis qu'une recherche « Sociology of Catastrophes » donne seulement un résultat, *Sociology of Katrina : Perspectives on a Modern Catastrophe* de 2007 ; la recherche en langue française comporte l'ouvrage cité plus haut : *La mort collective. Pour une sociologie des catastrophes*, publié en 2004. Face à ce vide, quantitatif et cependant non qualitatif, nous pensons qu'il est nécessaire de rompre avec les approches traditionnelles en matière de catastrophe, les « sociologies des événements extrêmes » qui se penchent pour la plupart du temps dans une démarche

[159] Nous soulignons pour marquer le statut nominal de cet événement, aujourd'hui, ancré profondément dans la mythologie contemporaine.
[160] Henri-Pierre JEUDY, *Op. Cit*, p. 69.
[161] Friedrich NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne* (traduit de l'allemand par Henri Albert), Paris, Société du Mercure de France, 1903 (1883), p. 18.
[162] Henri Pierre JEUDY, *Parodies de l'auto-destruction*, Paris, Librairie des Méridiens, 1985, p. 11.

explicative. Nombres d'experts en cyndinique[163] expliquent la catastrophe en terme de rencontre d'un *aléa* (ou d'un risque) et d'une *vulnérabilité*, une démarche visant essentiellement à la réduction des vulnérabilités, qui s'accompagne d'un cortège de mesures préventives : rationalisation et panification de la vie quotidienne jusque dans ses moindres détails, éducation à la « culture du risque » – qui soit dit en passant présente l'avantage de passer d'une fantastique de la peur à une science et une logistique de la peur que la population doit accepter sans pour autant comprendre ni maîtriser –, réduction des spécificités culturelles (une des premières mesures envisagées par l'ONUSIDA en Afrique pour réduire le SIDA est par l'éducation de réduire le poids de la pratique religieuse catholique et des violences de genre[164]), réaménagement du territoire (souvent au détriment de l'histoire, de l'économie ou du tourisme), *etc.* Démarches d'une bonté intellectuelle qui ont vite tendance à « oublier la nature profondément humaine de l'homme » :

> « Maintenant, je vous le demande : que pouvez-vous attendre de l'homme, s'il est une créature douée de qualités aussi bizarres ? Mais couvrez-le de tous les biens du monde, noyez-le dans le bonheur la tête la première, pour qu'il ne reste que des petites bulles à glouglouter à la surface de ce bonheur, comme sur une mare ; donnez-lui une suffisance économique telle qu'il ne lui reste absolument plus rien à faire, sinon dormir, manger de la brioche et s'agiter, l'histoire du monde ne s'arrête pas – lui, l'homme, je veux dire, une seconde plus tard, par pure ingratitude, par pur désir de nuire, il vous fera une entourloupe. Il ira jusqu'à remettre sa brioche en jeu et se souhaitera exprès, les bêtises les plus catastrophiques, la plus antiéconomique des absurdités, dans le seul but de mélanger à toute cette raison si positive son élément fantastique fatal. Oui, ce sont bien ses rêves fantastiques, c'est sa bêtise la plus crasse que l'homme voudra se conserver dans le seul but de se confirmer à lui-même (comme si cela était vraiment tellement indispensable) que les hommes sont encore des hommes, et pas des touches de piano, sur lesquelles jouent peut-être les propres mains des lois de la nature mais qui menacent, ces mains, de jouer au point qu'il sera interdit de vouloir hors des limites de l'almanach. Et, bien plus encore : même au cas où il serait vraiment une touche de piano, même si c'est là une chose qu'on lui démontre par les

[163] La cyndinique se définit comme la science des dangers.
[164] Agressions sexuelles, traite, mariage précoce, *etc.*

sciences naturelles et la mathématique, même là, il ne se rendra pas à cette raison, il fera sciemment quelque chose contre, par pure ingratitude ; en fait, rien que pour s'obstiner. Et, s'il n'a plus de moyens, il inventera la destruction et le chaos, il inventera toutes sortes de souffrances, et il la soutiendra, sa position ! Il lancera au monde sa malédiction, et, comme il n'y a que l'homme qui puisse maudire […], je gage qu'il atteindra son but avec sa seule malédiction, qu'il arrivera donc à se convaincre vraiment qu'il est un homme et pas une touche de piano ! Si vous me dites que même cela on peut le calculer sur des tablettes, même le chaos, la nuit et la malédiction, que c'est la seule possibilité du calcul préalable qui arrêtera tout et que la raison reprendra le dessus, alors, l'homme fera exprès de devenir fou, pour prendre cette raison et s'obstiner dans son idée ! Je suis sûr de cela, c'est une chose que je garantis parce qu'il me semble bien que toute l'activité humaine, vraiment, ne consiste qu'en cela que l'homme se prouve à chaque instant qu'il est un homme et pas une goupille d'orgue ! »[165]

A contrepied, et rompant avec la sociologie traditionnelle des catastrophes, la « sociologie des événements extrêmes », bien que très rare et jamais formulée méthodologiquement, nous proposerons donc une sociologie inspirée de la sociologie de l'orgie, décrite par Michel Maffesoli dans *L'ombre de Dionysos* : une sociologie formiste – de « l'ombre dionysiaque qui plane sur nos villes »[166] qu'est la catastrophe et son imaginaire ; une démarche sociologique, nous pensons, qui insiste sur un point essentiel la « *forme est formante* »[167] : une forme reconnue implicitement par les acteurs comme telle et qui structure tacitement leurs interactions. C'est-à-dire qu'il existe une connexion entre le contenu et le contenant, tout cela malgré le sujet choisi, c'est-à-dire la catastrophe, règne de l'informe et de la dissolution des formes. Cette démarche permettant de mettre en avant la « construction sociale de la réalité » (Peter Berger et Thomas Luckmann) de la catastrophe, car même dans l'informe et à travers l'informe nous échangeons des interactions, de l'être-ensemble, du sens et du symbolique. C'est ce que nous recherchons dans l'ensemble de ce travail : les « univers mythiques » (Yves Durand) ou les « constellations d'images » (Gilbert Durand) ou encore la

[165] Fédor DOSTOIEVSKI, *Les carnets du sous-sol* (trad. André MARKOWICZ), Paris, Actes Sud, coll. « Babel », 1991 (1864), pp. 44-45.
[166] Voir Michel MAFFESOLI, *L'ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*, Paris, Librairie Générale Française, Biblio essais, 1991 (1982), 245 p.
[167] Michel MAFFESOLI, *Aux creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*, Paris, Plon, 1990, p. 105

« logique passionnelle » (Patrick Tacussel) à l'œuvre dans nos représentations sociales de la catastrophe et l'influence de ses derniers sur nos conceptions sociales et imaginaires de la sécurité.

CHAPITRE II. La forme sociale de la catastrophe.

A. Perspectives compréhensives.

> « La compréhension, le fait que les hommes dans leur vie courante comprennent les activités d'autres individus, est une condition ontologique de l'existence sociale en même temps que la méthode appropriée des sciences humaines. », Patrick Watier, *Une introduction à la sociologie compréhensive*, 2002.

Pour point de départ, la sociologie, que cela soit au niveau académique ou au niveau épistémologique et méthodologique, s'est construite sur le modèle des sciences de la nature, comme la biologie[168], et a toujours souhaité se différencier au sein des sciences de l'homme

[168] Notons qu'Emile Durkheim utilise même l'expression de « sociologues biologistes ». Voir Emile DURKHEIM, « Représentations individuelles et représentations collectives », *in Les cahiers de psychologie politique* [En ligne], n° 8, Janvier 2006 [1898], URL : http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=1084

tout en prenant son indépendance vis-à-vis de sa consœur mais néanmoins rivale, la psychologie[169]. C'est ce que précise Emile Durkheim (1958-1917) dans l'introduction de *Les règles de la méthode sociologique* : « en réalité, il y a dans toute société un groupe déterminé de phénomènes qui se distinguent par des caractères tranchés de ceux qu'étudient les autres sciences de la nature et de l'homme. »[170]. La sociologie s'institutionnalise ainsi comme l'unique science des faits sociaux ; c'est-à-dire une classe de phénomènes sociaux bien précis qui, comme le précisaient Paul Fauconnet et Marcel Mauss, dans l'article « Sociologie » de la Grande Encyclopédie de 1901, sont dits « naturels, intelligibles et objets de science » :

> « Mais si l'on doit admettre sans examen préalable que les faits appelés *sociaux* sont naturels, intelligibles et par suite objets de science, encore faut-il qu'il y ait des faits qui puissent être proprement appelés de ce nom. Pour qu'une science nouvelle se constitue, il suffit, mais il faut : d'une part, qu'elle s'applique à un ordre de faits nettement distincts de ceux dont s'occupent les autres sciences; d'autre part, que ces faits soient susceptibles d'être immédiatement reliés les uns aux autres, expliqués les uns par les autres, sans qu'il soit nécessaire d'intercaler des faits d'une autre espèce. Car une science qui ne pourrait expliquer les faits constituant son objet qu'en recourant à une autre science se confondrait avec cette dernière. »[171]

C'est précisément le sens à donner à la définition posée par Emile Durkheim, père fondateur de la sociologie en France, dès 1895 : « un ordre de faits présentent des caractères très spéciaux : *ils consistent en des manières d'agir, de penser et de sentir extérieures à l'individu, et qui sont douées d'un pouvoir de coercition en vertu duquel ils s'imposent à lui.* »[172]. L'important est alors de reconnaître une vie de la société, distincte de celle que mènent les individus ou plutôt distincte de celle qu'ils mèneraient s'ils vivaient isolés, et « quelles que soient la grandeur et la forme des groupes sociaux et de ceux qu'on pourrait

---

[169] Emile Durkheim explique bien dans son ouvrage *Le suicide. Etude sociologique* que les causes de suicide ne sont que très peu liées à la psychopathologie et que bien souvent entre en jeu des raisons sociologiques. Voir Emile DURKHEIM, *Le suicide, Etude sociologique*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1981 (1897), 463 p. Sur les rapports – bien souvent conflictuels – entre la sociologie et la psychologie voir Marcel MAUSS, « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie », *in Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2002 (1950), pp. 285-310.

[170] Emile DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2002 (1895) p. 3

[171] Paul FAUCONNET & Marcel MAUSS, « Sociologie », *in Grande Encyclopédie, Inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts*, vol. 30, Société anonyme de la Grande Encyclopédie, Paris, 1901, p. 169.

[172] Emile DURKHEIM, *Op. Cit.*, p. 7. Nous soulignons.

énumérer – classe, tribu, groupe professionnel, caste, commune – ils présentent tous ce caractère qu'ils sont formés par une pluralité de consciences individuelles, agissant et réagissant les unes sur les autres. C'est à la présence de ces actions et réactions, de ces *interactions* que l'on reconnaît les sociétés. »[173]. Et pour trouver les paramètres décisifs qui intéressent le phénomène social étudié, il faut chercher, en séparant chacun d'eux et en jouent de leurs relations et de leurs interactions, ce que Emile Durkheim nommait les « variations concomitantes ou co-variations des variables »[174]. Cette méthode, représentée principalement par la tradition sociologique française et présente au cœur du *paradigme analytique causal*[175], privilégie l'extériorité et la rupture avec le sens commun, ou, comme cela est suggéré dans l'ouvrage *les règles de la méthode sociologique*, « *il faut écarter systématiquement toutes les prénotions* »[176], c'est-à-dire tout ce qui s'apparente au sens commun et, pour utiliser un mot de Michel Maffesoli, l'ensemble de la connaissance ordinaire. Ayant pour principal objet ce que l'on nomme les « institutions » (la famille, l'état, la religion, l'échange, *etc.* soit des institutions objectivées, c'est-à-dire une réalité sociale devenue comparable aux réalités du monde physique), la méthode considère que « les faits sociaux doivent être traités comme des choses »[177].

Et bien qu'il soit plaisant intellectuellement que la catastrophe appartienne bien à la classe de phénomènes décrite par Emile Durkheim, au-delà de cette considération, elle rejoint, en effet, sur maints aspects ce que Marcel Mauss nommait des « faits sociaux totaux » : « c'est-à-dire qu'ils mettent en branle dans certains cas la totalité de la société et ses institutions […] et dans d'autres cas, seulement un très grand nombre d'institutions […]. Tous ces phénomènes sont à la fois juridiques, économiques, religieux, et même esthétiques, morphologiques, *etc.* »[178], tout au long de cette recherche nous privilégierons un autre point

---

[173] Paul FAUCONNET & Marcel MAUSS, *Op. Cit.* nous soulignons.

[174] Voir Emile DURKHEIM, *Le suicide. Etude sociologique*, *Op. Cit. E.g.* « Nous n'avons qu'un moyen de démontrer qu'un phénomène est cause d'un autre, c'est de comparer les cas où ils sont simultanément présents ou absents et de chercher si les variations qu'ils présentent dans ces différentes combinaisons de circonstances témoignent que l'un dépend de l'autre », Emile DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, Op. Cit., p. 124.

[175] Démarche causale ou schème d'intelligibilité du réel causal selon Jean-Mcihel Berthelot. Voir Jean-Michel BERTHELOT, *L'intelligence du social. Le pluralisme explicatif en sociologie*, Paris, PUF, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 1990, 249 p. *E.g.* « Un schème d'intelligibilité (ou, par commodité langagière, un schème explicatif) est une matrice d'opérations permettant d'inscrire un ensemble de faits dans une système d'intelligibilité, c'est-à-dire d'en rendre raison ou d'en fournir une explication (au sens non restrictif) ; un tel schème engendre un mode d'intelligibilité qui, pris à travers telle ou telle théorie constituée en modèle d'analyse d'un domaine donné, peut être appelé paradigme, plus précisément : *paradigme analytique* », *ibidem*, p. 23.

[176] Emile DURKHEIM, *Op. Cit.*, p. 31.

[177] *Idem*, p. 10.

[178] Marcel MAUSS, « Essai sur le don », in *Sociologie et anthropologie*, Op. Cit., p. 274.

de vue, sans pour autant délaisser le premier bien sûr (nous retiendrons surtout un ensemble cohérent d'observations géniales faites par Emile Durkheim à propos du lien social, entre intégration sociale et régulation sociale, mais aussi ses propos sur l'effervescence sociale et la communion/dépense qu'elle incite, ainsi que ses réflexions sur le poids sociologique des représentations sociales[179]), celui adopté, consécutivement à la querelle des méthodes (*Methodenstreit*), par la sociologie allemande à la même période , dont on peut citer les représentants principaux comme Wilhelm Dilthey (1833-1911), Max Weber (1864-1920) et Georg Simmel (1858-1918), sociologique compréhensive. Insistant sur le rôle de la compréhension et de la forme dans la vie sociale quotidienne, il nous faut impérativement définir selon ces deux aspects qu'est-ce que la catastrophe et qu'est-ce que sa survenue. Car, quelque chose semble clair à toute époque et partagée par tout le monde, c'est que, comme nous l'avons abordé précédemment, la catastrophe n'est pas un pur versant pathologique du vivre-ensemble, elle est normale, mais affirmer cela relève d'un réalisme phénoménologique et sociologique quelque peu détaché des préoccupations et inquiétudes des populations, en manque de commisération.

Avant de continuer, il est nécessaire d'en dire plus sur cette sociologie allemande, compréhensive et formelle, fondée sur les réflexions de Wilhelm Dilthey sur ce qu'il nomme les « sciences de l'Esprit » (*Geisteswissenschaft*), domaine spécifique de l'homme et de l'histoire : Quelles méthodes pour les « sciences de l'Esprit » ? Peut-on expliquer l'histoire, entre évolutionnisme comtien, idéalisme hégélien ou matérialisme historique marxien ? Alors, comment saisir la nouveauté et interpréter les « individualités historiques »[180] d'un homme ou d'une œuvre ? L'explication ne doit-elle pas nécessairement passer par la restitution (un dévoilement herméneutique) du sens de l'action et de sa portée historique ?

Dans la querelle des méthodes qui a accompagné la création de la sociologie allemande – alors qu'en France Emile Durkheim s'est relativement bien démarqué en évinçant ou dénigrant l'ensemble de ses opposants, notamment Paul Broca (1824-1880), Gustave Le Bon (1841-1931), ou encore ses contemporains Gabriel Tarde (1843-1904) et

[179] « La vie collective, comme la vie mentale de l'individu, est faite de représentations », Emile DURKHEIM, « Représentations individuelles et représentations collectives », *in Les cahiers de psychologie politique* [En ligne], *Op. Cit.*

[180] Wilhelm DILTHEY, « Contribution à l'étude de l'individualité », *in Le monde de l'Esprit. Vol. 1* (trad. Maurice REMY), Paris, Aubier, Montaigne, 1947 (1896), pp. 247-317.

René Worms (1867-1926) –, la sociologie compréhensive se développe au creuset de l'articulation entre un « savoir ordinaire », un signifié maitrisé bon gré mal gré par les acteurs qui composent le monde social, et une activité visant à la connaissance « objective » du domaine de l'Esprit, c'est-à-dire le « monde humain, social et historique » (*Meschlich-Gesellschaftlich-Geschichtliche Welt*) des « ensembles interactifs producteurs de valeur (*Wirkungszusammenhang*) et comme objet principal des « Sciences de l'Esprit ». Ainsi, contrairement à la démarche développée par l'école durkheimienne, l'objectivité de la sociologie compréhensive ne se fait pas en une sorte de rupture (ou plutôt une négation totale) avec les opinions partagées sans discussion par le monde social, mais une « dialogique » entre subjectivité et objectivité, entre sens et savoir, entre sens commun et savoir sociologique. Ce mode d'intelligibilité du réel, basé sur un paradigme compréhensif prend essentiellement en compte les interactions entre les individus et les diverses rationalités des acteurs sociaux – rationalité au pluriel – comme essentielles dans la recherche sociologique des raisons de l'action. Elle considère que les individus « parlent » ou émettent des opinions et donc qu'ils sont capables de *donner un sens à leur action*, tant individuellement que collectivement, et que le sens d'une action n'est pas seulement influencé par une « instance coercitive extérieure » : même s'ils n'en sont pas entièrement maîtres, les individus peuvent jouer avec ce dernier, c'est-à-dire employer des stratégies.

Une telle sociologie accorde de fait comme objets, tant les idées sociales, les comportements, les croyances ou même l'éthique d'une population, que la manière dont une production culturelle, c'est-à-dire dans les termes de Wilhelm Dilthey les productions des « ensembles interactifs significatifs »[181], avant tout esthétiques et symboliques, chargées de significations sociales diverses et variées, où le réel se construit et se cristallise par et dans l'expérience vécue (*Erlebnis*). Ainsi, pour expliquer un phénomène social, il faut adopter une méthode originale en science (l'on prête à Wilhelm Dilthey la phrase : « les sciences de la nature expliquent, les sciences de l'esprit comprennent ») qui passe obligatoirement par la compréhension ou l'implication (avec les difficultés que cela comporte), Georg Simmel dans son approche vitaliste ou sa philosophie de la vie (*Lebensphilosophie*) parlait même de « réviviscence » (les archétypes junguiens), expérience immédiate des profondeurs et des pulsions. C'est-à-dire, réduire la distance avec l'objet à son minimum, jusqu'à l'empathie. La méthode compréhensive repose sur l'utilisation de raisonnements naturels que les acteurs

[181] Voir Patrick WATIER, *Introduction à sociologie compréhensive,* Paris, Circé, 2002, 182 p.

peuvent eux aussi employer pour décrire leurs activités et y donner un sens que l'ensemble du groupe social ou de la société soit capable d'accepter comme tel.

> « La précompréhension assure l'entrée dans des formes de vie, elle autorise ces ajustements si remarquables dont on oublie à quel point ils sont miraculeux puisque les formes de socialisation font de tout profane un expert en sociologie pratique. Expert profane qui en sait plus qu'il ne le sait explicitement, et qui ne mobilisera souvent ce savoir qu'à l'occasion d'une controverse avec un expert patenté. En d'autres termes, la compréhensibilité des formes de vie repose en partie sur cette utilisation des raisonnements naturels que les acteurs peuvent eux aussi employer pour décrire leurs activités, saisir celles des autres, et agir de concret.
> La perspective de la compréhension […] s'intéresse non seulement à l'interprétation des actions, elle intègre aussi des réponses sur la constitution du monde social par les sujets à partir d'un monde pré-donné et déjà interprété. »[182]

Plus qu'un fait extérieur, l'objet d'étude peut se révéler être très proche, vécu de l'intérieur, du moins, ressenti comme tel. Dans la démarche compréhensive, l'observateur est face à d'autres sujets qui entretiennent des relations sociales (phénoménologie sociologique), et il se questionnera sur la détermination de la causalité ou du type de causalité qui vaut pour les phénomènes humains. Bien sûr, il faut comprendre que la construction de l'objet de la recherche n'est pas une suite linéaire d'étapes distinctes et indépendantes, ni même que celui-ci se donne directement à la conscience du chercheur, mais plutôt une interaction entre les différentes étapes, et que la construction de l'objet final se fait au fur et à mesure du travail de recherche dans un va et vient entre théorie et empirisme. Ainsi, il ne faut pas considérer simplement la catastrophe comme objet, mais entreprendre celui-ci comme une construction sociale douée d'une logique interprétative, où le sens s'élabore dans l'interaction entre individu (et même avec le chercheur). Ainsi, entre programme intentionnaliste et symbolique, comme le précisait Jean-Michel Berthelot, dans *L'intelligence du social*, tout au long de cette recherche nous privilégierons une démarche compréhensive. Nous insisterons sur une démarche (*schème actantiel*) rendant compte des phénomènes en se référant aux actions et

[182] *Idem*, p. 9.

aux intentions d'un agent, d'un acteur social, ou d'un individu. Les valeurs de référence, les visions du monde, les logiques et stratégies d'action, les décisions des individus ou groupes sont convoquées comme principes explicatifs. Les acteurs y sont reconnus dans leur rationalité comme dans leur subjectivité. L'autre versant de la recherche consistera à remonter au sens implicite dont relèvent les phénomènes (*schème herméneutique*), reconnaissant la structure duelle d'une réalité sociale par le fait qu'elle associe un signifié et un signifiant. Ces deux matrices d'explication concrétisent la démarche compréhensive, depuis Wilhelm Dilthey.

Pour Wilhelm Dilthey, il faut distinguer deux stades de la compréhension au cœur des « sciences de l'Esprit » :

Le premier précise la compréhension comme une pratique des individus socialisés dans la vie quotidienne, qui interagissent, expriment des intentions, donnent du sens à leurs actions, se réfèrent à des expériences et qui présupposent que ces états seront compris par leurs partenaires, et la réciproque pour ces derniers.

Le second, propre au sociologue ou à l'historien, fixe la méthode des sciences des mœurs, de la sociologie, qui consiste à retrouver les motifs, les buts, les visées, les raisons de l'action ou de l'événement, en s'appuyant sur le premier stade : l'*intercompréhension*. « Il n'est pas nécessaire d'être César pour comprendre César »[183] : ainsi, comme l'indique Max Weber, le but de la sociologie est essentiellement d'élaborer une épistémologie susceptible de « comprendre par interprétation *l'activité sociale* et par là d'expliquer *causalement* son déroulement et ses effets. Nous entendons par "activité" un comportement humain […] quand et pour autant que l'agent ou les agents lui communiquent un sens subjectif. Et par activité "sociale", l'activité qui, d'après son sens visé par l'agent ou les agents se rapporte au comportement d'autrui, par rapport auquel, s'oriente son déroulement »[184].

Dans cette optique, les tenants de la sociologie compréhensive ont élaboré un ensemble d'outils théoriques et méthodologiques aptes à rendre compte objectivement de la subjectivité des « motifs » (Max Weber) et des « intentions » (Wilhelm Dilthey) de l'homme

[183] Georg SIMMEL, *Les problèmes de la philosophie de l'histoire. Une étude d'épistémologie* (trad. Raymond BOUDON), Paris, P.U.F., 1984 (1907), p. 124 ; et Max WEBER, *Economie et sociétés. Op. Cit.* p. 29.
[184] Max WEBER, *Idem*, p. 4.

en société. Nous retiendrons principalement l'approche de Georg Simmel pour la notion de « forme » ; que l'on peut rapprocher (et qui a été souvent confondue) de la notion « d'idéaltype » ou de « type idéal », développée dans la démarche wébérienne. « On obtient un idéaltype en accentuant unilatéralement un ou plusieurs points de vue et en enchaînant une multitude de phénomènes isolés, diffus et discrets, que l'on trouve tantôt en grand nombre, tantôt en petit nombre, par endroits pas du tout, qu'on ordonne selon les précédents points de vue choisis unilatéralement pour former un tableau de pensée homogène »[185]. En quelque sorte, une construction idéalisée[186] du réel ou une reconstruction stylisée fait par l'observateur visant, par accentuation des traits et des caractéristiques, à rendre intelligible la confusion présente lors de l'observation des faits et des phénomènes sociaux.

Alors que pour Georg Simmel, si l'étude de la société, « là où il y a action réciproque (*Wechselwirkung*) »[187], passe par l'élaboration de modèles, « les formes sociales » – un type de société (la modernité, la mode, la société secrète, la secte, l'aventure, *etc.*) ou une vision du monde (le bourgeois, l'étranger, le citadin, *etc.*) – rendant compte de la « sociation » (*Vergesellschaftung*), c'est-à-dire le processus sans cesse renouvelé de socialisation, ces mêmes « formes sociales » ne se contentent pas uniquement de mettre en perspective la simple réalité des actions réciproques. L'ensemble du discours sociologique se caractérise par l'emploi de distinction purement conceptuelle entre contenu de la *sociation* et forme de *sociation*. Le contenu est « tout ce que les individus, le lieu immédiatement concret de toute réalité historique, recèlent comme pulsion, intérêt, buts, tendances, états et mouvement psychologiques, pouvant engendrer un effet sur l'autre ou recevoir un effet venant des autres »[188], en définitive, l'ensemble de ce qui alimente la matière de la *sociation*, qui elle-même est la forme que prend l'action réciproque à laquelle les contenus participent :

> « Voici les éléments de tout être et de tout fait social, inséparable dans la réalité : d'une part un intérêt, un but, ou un motif, d'autre part une forme, un

[185] Max WEBER, *Essai sur la théorie des sciences* (traduit de l'allemand par Julien FREUND), Paris, Plon, 1965 (1904-1917), p. 181.
[186] « Pour démêler les relations causales réelles (*Wirkliche*), nous en construisons d'irréelles (unwirkliche) », *Idem*, p. 319.
[187] Georg SIMMEL, *Sociologie. Etude sur les formes de socialisation* (traduit de l'allemand par Lilyane DEROCHE-GURCEL & Sibylle MULLER), Paris, PUF, 2010 (1908), p. 43.
[188] *Idem*, p. 44.

mode de l'action réciproque entre les individus, par lequel, ou sous la forme duquel ce contenu accède à la réalité sociale »[189].

La forme simmelienne, qu'elle soit synthétique (ou kantienne), dans la théorie de la connaissance scientifique, qu'elle soit le ferment de la structuration des formes d'association, ou encore qu'elle soit une *cristallisation* de l'action réciproque, suppute une certaine ontologie sociale et historique. Elle n'est pas seulement une création du travail d'abstraction sociologique ; elle participe de la réalité des interactions sociales et de l'action réciproque. Et, cœur de la problématique de la sociologie allemande, (c'est-à-dire quelles sont les possibilités de la compréhension de l'autre et de possibilités d'existence de la société ?), d'une part, la compréhension est possible car elle représente tant une démarche sociologique qu'un acte commun, quotidien, pourrait-on dire vulgaire, trivial et immédiat, c'est-à-dire, non pas simplement une possibilité sociale mais une condition sociologique première.

« Nous jouissons de la *forme réelle* (*Gestalt*), nous précise Friedrich Nietzsche, dans une compréhension immédiate, toutes les formes nous parlent. »[190]

C'est sur une base identique que se concrétise l'esthétique (du grec *aesthesis* : « théorie du sensible ») sociologique de Georg Simmel, unité et immédiateté, du sensible à travers la forme visible : âme de la forme et esthétique de la forme se rejoignent chez le sociologue et philosophe allemand dans le mot, emprunté à Immanuel Kant, d'*Anschauung* ; « exposition du sens dans son *apparaitre phénoménal* »[191], ce que Friedrich Nietzsche nommait *la profondeur dans l'apparence* ou *la vision du monde* (*Weltanschauung*), expérience vécue et intuition esthétique, qui contient en elle-même des énergies créatrices, des dynamiques formatrices du sens :

« L'impression sensible produit des sentiments que nous exprimons comme autant de qualités des choses elles-mêmes, comme des attraits et des valeurs attachés à leur forme et à leur couleur et qui ne comportent aucune

[189] *Ibidem.*
[190] Friedrich NIETZSCHE, *La vision dionysiaque du monde* (trad. Lionel DUVOY), Paris, Allia, 2005 (1928), p. 23.
[191] Georg SIMMEL, « Esthétique du portrait », *in Esthétique sociologique* (trad. Lambert BARTHELEMY, Michel COLLOMB, Philippe MARTY & Florence THEROND), Laval, Editions de la Maison des sciences de l'homme - Presses Universitaires de Laval, 2007 (1895-1918), p. 79.

sorte de supplément ou d'amplification par toute la dimension plus profonde et spirituelle que les sens se contentent de transmettre et qu'ils ne contiennent pas. »[192]

Car réelles et autonomes (auto-*nomos*), les formes sociales s'inscrivent *ipso facto* dans la *culture objective* jusqu'à prescrire les contenus et le type sociétal (le devenir autonome des formes sociales, décrit par Georg Simmel dans *La philosophie de l'argent,* du droit, de l'échange et du savoir engage les ferments de la modernité[193]). C'est en quelque sorte l'intuition au cœur du néologisme de Michel Maffesoli de « « formisme » sociologique »[194] insistant sur le fait que la « forme est formante », qui exprime une « éthique de l'esthétique ». Dans la dialectique fond/forme, « c'est la forme qui permet qu'il y ait de l'être plutôt que rien »[195] ; une perspective illustrée par la phénoménologie husserlienne : le *réel* se confond avec le *vécu* et le *phénomène* dévoile du *noumène*.

C'est ainsi que, l'objet de notre recherche, la catastrophe, son irruption dans le quotidien et l'imaginaire qui la compose et la décompose sociologiquement, se pose dans une problématique compréhensive et formelle. Si, avec Patrick Tacussel[196], l'on peut soutenir que la forme prend en compte l'individu (Raymond Boudon), la personne (Michel Maffesoli), et considère les effets d'agrégation comme générateurs de champs structurels d'identifications ; et parce qu'elle contient son propre passé et à la fois préfigure une forme *à-venir*, la forme, esthétique d'une « *historicité de l'actuel* » (Patrick Tacussel), se conçoit comme une socialité de l'image (par l'image) ou ce que Gilbert Durand nommait les « constellations d'images » : rassemblements, descriptions d'éléments disparates mais se présentant comme des « groupes d'affinités morphologiques » (Oswald Spengler) ; alors qu'au départ, la démarche se centralise sur l'historicité et la continuité sociétale, comment comprendre la rupture du processus historique d'inscription dans le temps et de l'organisation sociale humaine c'est-à-dire, le partage des valeurs collectives et les « ensembles interactifs significatifs » ? Comment comprendre les constellations d'images de *tabula rasa* que représente la catastrophe ? Quelles sont les modalités formelles à donner au cataclysme ?

[192] *Ibidem.*
[193] Voir Georg SIMMEL, *La philosophie de l'argent* (trad. Sabine CORNILLE & Philippe IVERNEL), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2007 (1900), 662p.
[194] Voir Michel MAFFESOLI, *La connaissance ordinaire. Précis de sociologie compréhensive*, Paris, Librairie des méridiens, coll. « Sociétés », 1985, 260 p.
[195] *Idem*, p. 98.
[196] Voir Patrick TACUSSEL, *Mythologie des formes sociales. Balzac et les Saint-simoniens ou le destin de la modernité*, Paris, Méridiens Klincksieck, coll. « Sociétés », 1995, 308 p.

Quelle forme à ce qui soudainement se complait à la destruction des formes préétablies ? Tout simplement, existe-t-il une forme de la catastrophe, sans oublier que la forme est une composante pleine de la réalité sociale ?

B. La forme de l'informe.

> « L'extrême perfectionnement de la forme entraine aussi son extrême fragilité », Johann Wolfgang von Goethe.

Ainsi, comme nous venons de le préciser la forme se définit par son caractère structurant : alors, quelle sensation esthétique associer à la catastrophe ? Les productions culturelles soumises à la retranscription et à l'imagination du désastre ont bien souvent tendance à exalter l'incompréhension, la confusion, l'horreur et l'affolement. La catastrophe et ses attributs nous contaminent[197], voire, ils contaminent jusqu'à l'action réciproque, l'identité humaine, le même et l'ordinaire, en introduisant dans le quotidien le dissemblable, l'autre et ses visages défigurés, comme doués (dans l'imaginaire) d'un ressentiment vindicte de rétribution dans et par la répulsion et l'horrible. Plus haut, nous avons dit *tabula rasa*. C'est ce qu'exprime l'imaginaire social de l'inimaginable, « l'altérité, c'est quand le non-humain se venge »[198] écrivait Maurice Blanchot dans *L'écriture du désastre*.

En ce sens, in*corp*orée, in*carné*e, dans les cadres sociaux occidentaux de l'imagination symbolique, le matin du 5 Mai 2010, Maya Lauqué, journaliste sur la chaine d'information française *I-Télé*, présentait de telle manière la tempête s'étant abattue dans la nuit du 4 au Mai 2010 sur les villes de Cannes et Nice et ayant grandement endommagé, défiguré, la célèbre

[197] Voir Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini*. *Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1961, 284 p. Lévinas précise « contaminer par l'intrusion de la contingence et du hasard », *Idem*, p. 116
[198] Maurice BLANCHOT, *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 30.

promenade des Anglais, à Nice : « Les autorités se mobilisent pour que la ville reprenne forme humaine ».

« Reprendre forme humaine »… les termes signifient deux choses : d'une part la forme préexiste toujours dans la catastrophe (heureusement sinon, à quoi bon, dans une perspective simmelienne, étudier sociologiquement la catastrophe ?), la catastrophe pourrait-on dire, malgré l'incompréhensible qui l'accompagne, est formalisable, on peut lui appliquer une compréhension de l'incompréhensible ; mais, d'autre part, cette affirmation signifie aussi que la catastrophe met en péril la « forme humaine », c'est-à-dire la forme quotidienne, la forme qui permet « l'inter-rétro-compréhension » ; tout en restant, paradoxalement, forme tout de même. La *forme* humaine veut dire une forme qui implique la compréhension sociale, mais la *forme sociale de la catastrophe*, qui est l'unique possibilité de l'étude sociologique de la catastrophe, est aussi celle d'un arrêt de la compréhension, quelque chose de la ressemblance dans la défiguration, une « matière basse » ou un « corps hétérogène » pour utiliser les mots de Georges Bataille[199].

Désordre, chaos, confusion, obscurité, nébulosité, nature chtonienne et enchevêtrée des images de la catastrophe – « l'inconnu dans son infinie distance, l'autre infiniment différent de ce que le discours peut en dire »[200], la composition de la troisième personne et de l'altérité, l'« illéité » (Emanuel Lévinas), mais aussi l'interruption du Projet et le bégaiement dans l'Histoire – la catastrophe c'est la rencontre où l'on se perd dans le « tout autre ». Et pour poursuivre avec Georges Bataille, nous pensons qu'il a été le seul, et dans un seul et unique texte – mis à part son esquisse dans *le gros orteil* –, à proposer un concept opératoire et épistémologique propre à rendre compte des modalités socio-anthropologiques de l'objet qui gouverne notre recherche : ce qu'il nommait la *forme de l'informe*. Deux points sont à relever dans le texte, d'un sa justesse et sa précision quasi-médicale couplée au fait qu'il ne fasse tout au plus qu'une dizaine de lignes (ce qui n'a pas empêché la notion d'informe de devenir le fer de lance de tout un pan de l'art nord-américain) ; de deux, comme le remarque le spécialiste de Georges Bataille et du Collège de Sociologie Sacrée, Denis Hollier, dans *La prise de la Concorde*, en lisant le texte il nous est impossible de passer au dehors de sa dimension programmatique paradoxale, le texte du secrétaire général de la revue *Documents* occupe « la place généralement impartie dans [le dictionnaire] à l'article dictionnaire lui-

[199] Voir Georges BATAILLE, « Le gros orteil », *in Documents*, n° 6, 1929, pp. 297-302.
[200] Maurice BLANCHOT, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 109.

même »[201], Rosalind Krauss et Yve-Alain Bois, commissaires de l'exposition *L'informe, mode d'emploi* au Centre Georges Pompidou en 1996, iront même jusqu'à dire : « on pense aussi à l'article Encyclopédie de l'*Encyclopédie* de Diderot, à savoir qu'il a une fonction programmatique, le programme étant ici de porter un coup bas au programme, à l'auto-assurance de la raison »[202].

> « Informe : Un dictionnaire commencerait à partir du moment où il ne donnerait plus le sens mais les besognes des mots. Ainsi informe n'est pas seulement un adjectif ayant tel sens mais un terme servant à déclasser, exigeant généralement que chaque chose ait sa forme. Ce qu'il désigne n'a ses droits dans aucun sens et se fait écraser partout comme une araignée ou un ver de terre. Il faudrait en effet, pour que les hommes académiques soient contents, que l'univers prenne forme. La philosophie entière n'a pas d'autre but: il s'agit de donner une redingote à ce qui est, une redingote mathématique. Par contre affirmer que l'univers ne ressemble à rien et n'est qu'informe revient à dire que l'univers est quelque chose comme une araignée ou un crachat. »[203]

Si Rosalind Kraus et Yve-Alain Bois précisent que l'informe « permet d'opérer un déclassement, au double sens de rabaissement et de désordre taxinomique. […] L'informe n'est rien en soi, n'a d'autre existence qu'opératoire : c'est un performatif, comme le mot obscène, dont la violence ne tient pas tant à ce à quoi il se réfère qu'à sa profération même »[204], pour nous sociologue, il est impératif de reconnaitre ce que le philosophe et historien de l'art Georges Didi-Huberman, nomme « la ressemblance informe »[205], une ressemblance dans et malgré le déclassement et la confusion stylistique, dans et malgré la destruction esthétique, dans et malgré la défiguration à l'œuvre dans l'image, mais « images malgré tout »[206].

Ainsi, ce qu'il faut, dans notre travail, considérer, ce n'est non pas l'informe, mais la possibilité d'existence de l'image de l'informe, une image reconnaissable par tous, c'est-à-

---

[201] Denis HOLLIER, *La Prise de la Concorde. Essais sur Georges Bataille*, Paris, Gallimard, 1974, p. 63.
[202] Rosalind KRAUSS & Yve-Alain BOIS, *L'informe, mode d'emploi*, Paris, Centre Georges Pompidou, 1996, p. 15.
[203] Georges BATAILLE, « L'informe », *Documents*, n° 7, Paris, 1929, p. 382.
[204] Rosalind KRAUSS & Yve-Alain BOIS, *Op. Cit.*
[205] Voir Georges DIDI-HUBERMAN, *Op. Cit.*
[206] Georges DIDI-HUBERMAN, *Images malgré tout*, Paris, Les Editions de Minuit, 2004, 235 p.

dire une image telle (pour reprendre Georges Bataille : le gros orteil, le supplicié chinois, mais aussi la palette du peintre, la Venus d'Apelle de Cos, le dessin de l'enfant, *etc.* : représentation primaire et souillée et informe élémentaire dont le sens ne cesse de se voiler et se dévoiler dans ses formes les plus extrêmes, attraction/répulsion) que, si nous la voyons, sans parvenir à la définir, nous ne puissions la caractériser uniquement comme en dehors des cadres habituels de l'esthétique et de la forme : *la forme de l'informe*, une esthétique paradoxale de la destruction (créatrice) esthétique, esthétique liquide de la forme, esthétique liquéfiée et liquidation esthétique, « amollissement de la surface » (Evgueni Zamiatine) et forme de la dissolution des formes. *Le désordre : éloge du mouvement*[207] (Georges Balandier).

> « Je ne distinguais plus le rêve de la réalité. Des quantités irrationnelles traversaient l'espace solide à trois dimensions et, au lieu de surfaces lisses et dures, il n'y avait plus autour de moi que des formes toutes tordues et velues. »[208].

De cette forme de l'informe, originelle, élémentaire et archaïque (ce qui ne peut encore prendre forme) ou finale, superlative, « tordues et velues » (ce qui ne peut se laisser enfermer dans la forme) se dégage une sorte d'impudeur que l'on ne peut plus nier, un sentiment de culpabilité dévorante et d'angoisse né de la vision de l'intime jusqu'aux viscères, de l'informe de l'intimité, du nu intégral, car à l'image de l'intimité du corps humain, l'informe c'est une large part d'érotisme, qui se love dans les plissures, les aspérités et les rugosités de la chair sociale. « Ce qui nous touche, indique le philosophe Jean-Luc Nancy, c'est quelque chose d'une intimité qui se porte à la surface »[209] : le fond informe, le fond des images et des apparences. Le mythe de Diane et Actéon illustre parfaitement cette situation et présente une nudité farouche, qui ne se laisse pas voir ou, de par son informe, qui excède la vision même. En fait la difficulté de voir, ce que l'on peut appeler, « l'informe de l'intimité révélée » réside dans l'impossibilité pour le regard de fixer la « présentification » d'un corps nu, débarrassé de ses artifices ; le corps nu, et par extension l'essence de toute chose, n'est jamais statique, il est toujours en mouvement et exprime une éternelle tension avec l'ambiant.

---

[207] Georges BALANDIER, *Le désordre, éloge du mouvement*, Paris, Fayard, 1988, 252 p.
[208] Evgueni ZAMIATINE, *Nous autres* (trad. Benjamin CAUVET-DUHAMEL), Paris, Gallimard, coll. L'imaginaire, 2010 (1920), p. 103.
[209] Jean-Luc NANCY, *Au fond des images*, Paris, Galilée, coll. « Ecritures, Figures », 2003, p. 16.

L'informe possède un potentiel bien particulier, en tant que dimension de l'intime et du caché, il est une force créatrice de forme qui se place à la base de la condition d'existence du sujet[210]. Alors, l'hypothèse et l'épistémologie de la catastrophe comme « forme de l'informe » appelle à un anti-esthétisme et nous présente un art paradoxal de la radicalité des ressemblances, des rapprochements, des frottements, des attractions/répulsions d'avec les plissures et les intimités qui font et défont le corps social, mais ainsi lui donnent du sens et permettent que l'on puisse y vivre. Le fait est que l'informe est un instant vital de révolte de la matière brute sur les formes, il opère une véritable transgression des formes et du sens ; il les accepte puis les dépasse par emmêlements réciproques, multiplicités, contours-fuyants et monstruosités.

Pour Georges Didi-Huberman, l'informe bataillien s'engage dans la disproportion anthropomorphique, ce que Georges Bataille nommait la « décomposition à l'œuvre dans la figure humaine »[211]. Alors, l'informe évoque une image de la dislocation du sujet et de l'objet, pour ainsi dire, l'informe produit une image capable de transgresser l'idée même de l'image en ce qu'elle comporte d'imagination surréaliste et formelle. Elément sur lequel bute le sens, l'informe travaille à une déconstruction du visible tel que nous le percevons habituellement. Et s'il en est bien une, c'est l'une de ses conditions primaires : l'insoumission au sens par la non-image et insoumission à l'image par le non-sens. « Est informe ce qui ne ressemble à rien, ne s'aligne sur aucun modèle, exclut toute taxinomie fondée sur des critères formels. L'informe apparaît comme un processus structural de déconstruction, de mise en mouvement, de la beauté à la laideur, de la séduction à l'horreur, qui introduit le vacillement, la dissemblance et le désastre dans les formes. Bataille déclasse et mord ainsi les bornes de la forme pour rendre compte de cette vérité désarmante que l'art se situe au-delà du langage et des définitions »[212]. L'informe ne peut, alors, se concevoir uniquement comme le critère absolue d'altérité mais bien plutôt comme la condition de l'hétérogène. Il est avant tout forme en mouvement, forme dialectiquement niée – forme éclatée, écrasée, agglutinée, dépecée, qui, malgré l'angoisse et l'horreur que l'on éprouve devant la mise à nu des viscères, reste une forme non pas dans sa totalité mais dans son entièreté. C'est pourquoi, dans notre vie quotidienne, l'informe du désastre s'offre à nous comme un miroir déformant où la

[210] « Le caché est une condition du sujet. Pas de sujet dans un monde de verre, de transparence absolue. Il faut l'ombre pour que le sujet puisse y enclore ce qui est sa vie. Il faut l'intime, le territoire du sujet. », Gérard WAJCMAN, *Fenêtre. Chronique du regard et de l'intime*, Paris, Verdier, 2004, p. 466.
[211] Georges BATAILLE, « La figure humaine », *in Œuvres complètes I*, Paris, Gallimard, 1992, pp. 181-185.
[212] Vincent TEIXEIRA, *Georges Bataille, la part de l'art, La peinture du non-savoir*, Paris, L'Harmattan, coll. « L'ouverture philosophique », 1997, p. 41.

reconnaissance de soi et de la réalité se fait toujours de manière fugitive et en même temps, surgissent d'autres images, celle de nos réalités multiples, de nos zones d'ombres. Dans ce jeu de reflet, où c'est toujours le trouble qui domine, émergent d'éphémères et magiques sensations de vie, ces énergies et ces forces vives à l'œuvre dans l'ensemble de la société, et plus précisément en ces périodes exceptionnelles que sont les catastrophes.

> « *Face à ces formes chaotiques et catastrophiques*, et à leur processus d'exponentialité, on constate que le macrocosme humain, que l'on pensait universaliser grâce à une maîtrise de monde par la rationalité, est devenu une bulle à l'intérieur d'un microcosme complètement incontrôlable, qui est d'ordre microphysique, aléatoire. Quant au réel, au sens, à la vérité, ils sont l'exception, c'est-à-dire un mystère. »[213]

Ainsi, la socialité de la catastrophe au sortir de la perspective de la forme de l'informe se présente comme une action réciproque confusionnelle. Dans la catastrophe ce qui bien souvent prime c'est la fusion avec l'autre : l'étranger, le temps, le territoire, l'environnement, *etc.* Interminable convulsion, enchevêtrement esthétique, la catastrophe c'est la forme paroxystique de l'être-ensemble, dont la seule règle semble être la subversion voire l'ironie (le vrai et le faux sont inextricables dans le désastre, comme le bien et le mal, le normal et le pathologique, *etc.*). Quand elle se produit, la catastrophe nous invite à penser différemment.

Traditionnellement, pour chercher l'essence d'un phénomène, il faut se plonger dans les origines. Seulement, c'est oublier que la catastrophe a tendance à toujours rompre avec le traditionnel. Elle est par essence phénomène monstre, excessif, dépassement et surpassement introduisant au renversement : montée aux paroxysmes. Et dans cette perspective, la catastrophe se présente comme *stratégie fatale*, renversement brutal et final, qui au contraire préconise d'aller au paroxysme pour trouver le fondamental. Ce moment est toujours la rupture tant esthétique qu'éthique de toutes les « inhibitions si laborieusement acquises » (Aldous Huxley) et laisse l'individu seul (en attendant les secours et le retour à la normale), mais aussi désinhibé, en situation de survie voire de « sur-vie », sans plus aucun interdit social et moral (pour l'historiosophie, c'est également la fin de la civilisation, de l'Histoire et retour à la barbarie, à la sauvagerie primitive). Quel est l'intérêt de respecter les interdits quand tout

[213] Jean BAUDRILLARD, *Mots de passe*, *Op. Cit.*, pp. 53-54.

s’est effondré, quand le social codifié et normé se meurt ? Ainsi se donne le désastre, dévoilement, divulgation des profondeurs, des racines, ironie d’une époque qui en dit bien plus sur celle-ci que le discours grave et diligent. En ce sens, la phénoménologie sociale identifie la catastrophe à l’esthétique informe, une rupture, un bouleversement, inexplicable, incompréhensible et parfois irreprésentable, qui aussi passionne les philosophies de l’histoire.

*C. Les métaphores de l'*alea *du point de vue de la philosophie de l'histoire*

> « Il faut avoir peur de la peur », Epictète.

> « La marionnette appelée « matérialisme historique » est conçue pour gagner à tout coup. Elle peut hardiment se mesurer à n'importe quel adversaire, si elle prend à son service la théologie, dont on sait qu'elle est aujourd'hui petite et laide, et qu'elle est de toute manière priée de ne pas se faire voir. », Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », 1942

> « Le changement est un mouvement circulaire, une répétition du même. », Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, 1822.

Peut-on donner un sens à l'histoire ? L'histoire a-t-elle une signification ou une direction ? Quelle chronologie et quelle cohérence, les faits du passé impriment-ils dans le présent et dans les esprits individuels et collectifs qui peuplent ce dernier ? Dans le *Conflit des*

facultés[214], selon Immanuel Kant, quand le philosophe se penche sur l'histoire, il ne peut raisonner, *a priori*, que dans quatre directions tout au plus :

1. Le philosophe peut concevoir l'*abdéritisme*, c'est-à-dire la répétition du même et le désordre continuel des événements.

2. Le philosophe peut concevoir l'*eudémonisme*, c'est-à-dire la relativité du progrès. Le bien d'une époque est compensé par le mal d'une autre. Alors, il n'y a pas de réelle évolution dans le cours des choses.

3. Le philosophe peut aussi concevoir le *terrorisme* (ou l'« *apocalypsisme* » des premiers chrétiens), c'est-à-dire la décadence inexorable du monde des Hommes et des Civilisations. Comme l'écrit Jean-Jacques Rousseau dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, en 1755 : « à mesure que le genre humain s'étendit, les peines se multiplièrent avec les hommes. »[215].

4. Enfin, le philosophe peut concevoir le *progressisme*, vision que, dans l'intuition qui est nôtre, l'on trouve la plus répandue car étant au cœur de la pensée occidentale et des préoccupations des grands penseurs de la philosophie de l'histoire comme Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), Auguste Comte (1783-1857) et Karl Marx (1818-1883), ainsi que dans les mythes modernes qui sous-tendent les révolutions industrielles, sociales et économiques.

Le *progressisme*, vision historique, philosophique, économique, politique, sociologique, technologique, scientifique et morale, est la dominante en Occident. Elle est issue de la constitution dans l'imaginaire social du mythe du Progrès en Europe, au XVIème siècle au moment où s'affirment de concert les capacités techniques et scientifiques des civilisations, c'est-à-dire la faculté de modifier son environnement naturel et physique, et l'aptitude à inscrire et à conserver par le biais de l'imprimerie les conditions de progression. En synthétisant, le mythe comporte deux dimensions : issu du latin *progressus*, le Progrès c'est tantôt l'action d'avancer (François Rabelais), tantôt l'action d'améliorer, de

[214] Immanuel KANT, *Le conflit des facultés en trois sections* (trad. Jean GIBELIN), Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques – Poche », 1988 (1789), 174 p.
[215] Jean-Jacques ROUSSEAU, *Œuvres complètes, vol. 3 à 4*, Paris, Hachette, 1910, p. 160.

graduellement aller vers le mieux (Michel de Montaigne). Le terme est, en ce sens, proche de celui de développement, et dans la pensée sociale, il signifie bien souvent le processus d'amélioration des conditions individuelles et collectives. Il incarne la foi dans le perfectionnement linéaire de l'Humanité, et stipule que tout progrès est une évolution infinie « vers le mieux », « vers le meilleur ». C'est ce que précise le Marquis de Condorcet, dans son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, un lien indéfectible existe entre progrès du savoir et de l'esprit et progrès de la vertu et du bonheur :

> « Nos espérances sur l'état à venir de l'espèce humaine peuvent se réduire à ces trois points importants : la destruction de l'inégalité entre les nations ; les progrès de l'égalité dans un même peuple ; enfin, le perfectionnement réel de l'homme. […] Nous trouverons dans l'expérience du passé, dans l'observation des progrès que les sciences, que la civilisation ont faits jusqu'ici, dans l'analyse de la marche de l'esprit humain et du développement de ses facultés, les motifs les plus forts de croire que la nature n'a mis aucun terme à nos espérances. »[216].

C'est à la fin du XVIIIème siècle que ces conceptions eurent le plus grand écho. Au moment où les grands systèmes utopiques se mettaient en place, on interpréta l'histoire selon la grille de lecture saint-simonienne, retraçant dans l'industrialisation le passage de l'âge féodal à l'âge industriel : le futur sera incontestablement meilleur et le progrès est un pas continuel vers le mieux qui prend consistance dans l'imaginaire sociale par la mise en œuvre des utopies sociales et politiques (Charles Fourier, Robert Owen, *etc.*). Cette conception de l'histoire influença profondément les idéologies du XIXème siècle, avec le positivisme et le marxisme, et connut une franche ébullition, comme nous l'avons signifié, avec Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Auguste Comte et Karl Marx.

Sorte de théologie de l'histoire, ces courants comportent en leur sein l'espérance symbolique d'atteindre le *telos* (la cause dernière) de l'histoire, c'est-à-dire le monde réel et le rationnel (Georg Wilhelm Friedrich Hegel), l'âge positif et l'harmonie universelle (Auguste Comte), voire encore le communisme et le profane (Karl Marx). Métaphore et forme voilée de sotériologie, c'est la Cité de Dieu (Saint Augustin) ou la nouvelle Atlantide (Francis Bacon)

[216] Nicolas de CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Au bureau de la Bibliothèque choisie, 1829 (1793), pp. 248-249.

qui doit s'accomplir, où même la faute originelle (*La Cité de Dieu*) et la mort (*La nouvelle Atlantide*) seront vaincues.

Pour Hegel, l'histoire c'est l'histoire du réel et du rationnel. La catastrophe représentant le bégaiement de l'histoire, elle est une embardée sur le réel et ouvre la porte sur l'irrationnel. Le concept général de la philosophie de l'histoire sert l'idée de Raison (de l'antiquité à la théodicée, en passant par la providence) :

> « La Raison gouverne le monde et, par conséquent, l'histoire universelle s'est elle aussi déroulée rationnellement. […] Il est *démontré* par la connaissance spéculative que la Raison […] est la *substance*, la *puissance infinie*, la *matière infinie* de toute vie naturelle ou spirituelle, – et aussi la *forme infinie* la réalisation de son propre contenu. Elle est la *substance* c'est-à-dire ce par quoi et en quoi toute réalité trouve son être et sa consistance. Elle est l'*infinie puissance* : elle n'est pas impuissante au point de n'être qu'un idéal, un simple devoir-être, qui n'existerait pas dans la réalité, mais se trouverait on ne sait où, par exemple dans la tête de quelques hommes. Elle est le *contenu* infini, tout ce qui est essentiel et vrai, et contient sa propre matière qu'elle donne à élaborer à sa propre activité. […] L'idée est le vrai, l'éternel, la puissance absolue »[217].

Et en ce sens, la philosophie de l'histoire « *n'a d'autre but que d'éliminer le hasard.* […] Nous devons chercher dans l'histoire un but universel, le but final du monde – non un but particulier de l'esprit subjectif ou du sentiment humain »[218], et la matérialisation de ce principe dans l'histoire se fait par l'élaboration, précise-t-il de l'Esprit universel et du droit.

Pour Comte qui fut secrétaire de Saint-Simon de 1816 à 1823, l'évolution historique de la société suit des lois et des étapes successives. Le sens de l'histoire se conclut sur l'âge positif – compréhension scientifique de la réalité où « l'amour pour principe, l'ordre pour base, et le progrès pour but ; tel est […] le caractère fondamental du régime définitif que le

[217] Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire* (trad. Kostas PAPAIOANNOU), Paris, 10/18, 2000 (1822-1837), pp. 47-48.
[218] *Idem*, p. 48.

positivisme vient inaugurer »[219] – héritier de formes d'investigations périmées que sont l'âge théologique, initial (l'explication mythologique des choses) et à l'âge métaphysique intermédiaire (l'idéalisation et l'abstraction comme modèle), en vertu de la « lois des trois états ». Développement industriel et technologique et développement du savoir et de l'Esprit allant de pair, la maîtrise du monde par le savoir et la prévision (« Savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir ») devient sans réserve aucune.

Selon le matérialisme historique, le sens de l'histoire se résout en l'avènement d'une société sans classe, c'est-à-dire l'abolition de la propriété privée, et du système de domination qu'elle présuppose, par la révolution du prolétariat permettant l'abolition de l'Idéologie et de domination qu'elle exerce au niveau des infrastructures. Pour Marx, l'histoire répond d'un mouvement dialectique vers le progrès (mais non linéaire), elle dépend des conditions matérielles de l'existence, ainsi qu'elle est la succession de différents systèmes économiques, technologiques, *etc.* Esclavage, servage puis salariat, répondraient d'une dialectique historique dont la finalité se situerait dans le communisme et la conscience claire.

Cependant, si certains soutiennent que « l'histoire [est] contée par un idiot » (William Shakespeare, *Macbeth*, acte V, scène 5) – hypothèse certainement la plus soutenable : *Eadem, sed aliter* –, affirmer l'inverse, c'est-à-dire que l'histoire a un sens, une signification et/ou une direction, c'est-à-dire que l'histoire comporte obligatoirement une finalité intrinsèque manifeste ou qu'il nous reste à la réfléchir (Immanuel Kant), quelque soit la scientificité ou l'herméneutique proposées, cette affirmation revient inexorablement à promouvoir sur la scène intellectuelle un principe ordinateur (Raison, Lutte, Liberté, *etc.* et leurs corollaires négatifs), qui n'est autre, d'une manière plus ou moins grossière, que l'affirmation d'une profession de foi, envers tel ou tel Dieu, envers telle ou telle valeur – une théosophie à visage prospectif.

Cependant, relevons que dans ces conceptions règne, quoi qu'il en soit, un principe : celui de leur limite, de leur refus catégorique du contradictoriel. Aucun n'admet la catastrophe ou le désastre, et au pire quand ils surviennent, la philosophie de l'histoire retourne dans son placard. Au mieux, les tenants de cette démarche en appellent, comme Hans Jonas et Jean-Pierre Dupuy l'ont fait, à la prise de conscience et en la responsabilité ; mais qu'auraient

[219] Auguste COMTE, *Cours de philosophie positive*, *T.1 Philosophie première*, Paris, Hermann, 1968 (1830-1842), p. 54.

pensé les futurologues à la réalisation de leurs utopies ? Qu'aurait pensé Georg Wilhelm Friedrich Hegel des « *Arbeit macht Frei* » lancés à tout va dans l'Allemagne nazi, stade ultime de la Raison et de l'Etat prussien ? Qu'aurait pensé Karl Marx de l'avènement du communisme (soviétique) sur terre et du stalinisme ? Qu'auraient pensé Auguste Comte et les saint-simoniens de la (pseudo-)rationalisation du monde et de sa société technoscientifique ?
Il en est fini des « *en vérité, je vous le dit* … », et le futur réserve toujours son lot de surprise. Et, comme le disait l'idéaliste Georg Wilhelm Friedrich Hegel dans ses cours sur la philosophie de l'histoire, « Vous, Messieurs, qui n'y connaissez rien à la philosophie », il faut accepter une leçon de toutes choses, elle réside dans « le signe de la contingence irrévocable qui réchauffe l'imaginaire et suscite des modalités de l'existence qui sont insoupçonnables jusqu'au moment où elles se produisent »[220].

Incapable de penser la survenue de catastrophe, et des maux qu'elle comporte, pour ces philosophies « se distinguant par leur obsession à vouloir conférer une unité à toute chose : à la nature, à l'histoire, à l'existence, à l'homme »[221], le malin génie de la catastrophe met fatalement un terme aux philosophies de l'histoire progressiste, et au projet d'émancipation de l'homme qu'elles promettaient. Destruction de l'idéal, du projet, en même temps qu'un événement hors-norme qui ne peut entrer dans la conception historiosophique, les rares visions qui intègrent catastrophes et cataclysmes présente une « histoire rebours » (« Le jour d'après »). Ainsi, en paraphrasant Jean-Martin Rabot, l'on peut dire que la catastrophe instille l'aléa dans l'histoire et la barbarie dans la civilisation. « En voulant assujettir le cours du temps, l'évolution de la nature et le destin de l'homme en un dessein rationnel qu'elles seules seraient en mesure d'expliquer, les philosophies de l'histoire se sont fermées sur elles-mêmes et ont compromis toute chance de comprendre le tragique de l'existence et le contradictoriel qui caractérise l'homme »[222]. Alors que la relation entre *chaos* et *cosmos* représentait la dynamique structurante entre désordre et ordre chez les anciens grecs, « tout se passe comme si le moralisme actuel n'était qu'une incarnation nouvelle des anciens desseins des philosophies de l'histoire »[223]. Ainsi penser, comme l'époque actuelle aime à le faire, la multiplication des catastrophes, c'est d'une certaine façon penser un retour de la barbarie, un bégaiement dans l'histoire, une *involution*, voire encore, la présence dans

[220] Julien FREUND cité par Jean-Martin RABOT, « Eloge des barbaries postmodernes », *in Les cahiers Européens de l'Imaginaire*, *La barbarie*, CNRS Editions, 01/2009, pp. 88-94.
[221] Jean Martin RABOT, *Idem*, p. 89.
[222] *Ibidem*.
[223] *Idem*, p. 90.

cet allant vers le mieux du mal, malgré tout. La catastrophe étant alors l'apparition du *diabolique* dans le devenir historique, dans la flèche lancée de l'évolution historique, technique, sociale et humaine, elle augure d'une présence dionysiaque, subversive et ravageuse.

Tant rupture esthétique que cognitive, au niveau de l'historiosophie, c'est un retour de la part maudite, du refoulé, de l'enfoui, des profondeurs, c'est-à-dire de tout ce que l'on pensait assujetti par la maîtrise et la possession scientifique et technique de la nature, mais aussi des hommes, c'est-à-dire la « moraline » (Friedrich Nietzsche) ambiante, la « domestication » (Max Weber) des individus, la « curialisation » (Norbert Elias) et « l'aseptisation » (Michel Maffesoli) de la société ou comme l'écrit Evgueni Zamiatine dans *Nous Autres*, la *cristallisation* ou la *solidification* de la vie (bref tout ce qui tend à vouloir réduire les comportements grégaires, la sauvagerie, l'animalité dans l'homme et qui touche parfois avec violence à l'idéal de transparence et de lumière de nos civilisations).

En définitive si pour Hegel, l'histoire se résume au passage de la fatalité à la liberté, si pour Comte, c'était le passage du mythologique au positif, et pour Marx, le passage de l'aliénation à la jouissance authentique, la catastrophe en vient foncièrement à entamer la coexistence de la fatalité et de la liberté, du mythologique et du positif, de l'aliénation et de la clarté. Elle marque la présence incontestable de l'irrationnel, du mal, du diabolique, de l'ombre ainsi que sonne comme la fin d'une civilisation ou d'une culture.

D. L'aléa social : de l'anomie à l'anomalie.

Cristallisation du mal social, du point de vue de la théorie sociologique, la catastrophe en tant que désordre informe prend au cours du temps les visages de l'anomie puis de l'anomalie. Anomie et anomalie désignent le mal social par excellence, les formes pathologiques de l'être-ensemble, concevant ces derniers inscrits dans deux temps et imaginaires sociaux bien distincts.

Selon Raymond Boudon et François Bourricaud, la notion d'anomie comporte deux hypothèses :

> « La première relève de l'épistémologie […] la notion d'anomie est implicitement conçue comme une entité qui n'est observable qu'à travers des manifestations diverses […] La seconde hypothèse relève de la sociologie de la science : peut-être l'anomie est-elle à la sociologie non marxiste ce que l'aliénation est à la sociologie marxiste : aliénation et anomie décrivent dans deux cadres théoriques différents l'idée d'un dérèglement fondamental des relations entre l'individu et sa société »[224].

Dérèglement fondamental des relations entre l'individu et sa société (voire sa construction sociale de la réalité), l'anomie (du grec ἀνομία / *anomía*, du préfixe ἀ- / *a*- « absence de » et νόμος / *nómos* « loi, ordre, structure ») est l'état d'une société caractérisée par une désintégration des normes qui règlent la conduite des hommes et assurent l'ordre social.

[224] François BOURRICAUD & Raymond BOUDON, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF, 1986 (1982), pp. 27-28.

Introduisant le terme, Emile Durkheim, dans *La division sociale du travail*[225], établit que l'anomie provient des dérèglements dans l'industrialisation et la division sociale du travail, c'est une forme pathologique de *la division sociale du travail* : « « les ruptures partielles de la solidarité organique » que sont par exemple les faillites témoignent que certaines fonctions ne pas ajustées les unes aux autres »[226]. L'effet d'atomisation que produit la division sociale du travail est, par bien des aspects et des manifestations, rupture de la solidarité organique. Il y a incompatibilité avec la *société-organisme*. Pour Emile Durkheim, l'anomie se manifeste lorsque les actions des individus ne sont plus réglées par des normes claires et contraignantes (elle est le mal social des sociétés industrielles). En ce sens, Raymond Boudon précise que l'anomie c'est lorsque les individus « s'abandonnent à l'escalade du désir et de la passion, cèdent à l'*hybris*. […] « Une discipline oppressive » incite au « fatalisme ». En revanche, « le monde de l'industrie et du commerce » est par essence anomique en ce sens que les normes auxquelles sont assujettis les acteurs sociaux leur laissent une large marge d'autonomie ». Cette autonomie entraîne sur le plan collectif des effets de « rupture de la solidarité organique » (crises) et sur le plan individuel, l'exposition au risque, à l'incertitude, éventuellement à l'échec et au désarroi »[227].

La complexification des systèmes sociaux entraine une individualisation croissante des membres de la société et une croissance des « dérèglements » sociaux. De telle manière, l'anomie peut être désordre individuel ou désordre collectif.

Dans *Le suicide*[228], Emile Durkheim emploie le terme d'anomie pour décrire une situation sociologique caractérisée par la perte ou la déliquescence des valeurs (morales, religieuses, sociales, *etc.*) et le sentiment d'étrangeté ou d'aliénation qui en résulte. Un sentiment où le manque de lois et de règles ne garantit plus la régulation sociale. L'individu ne sait comment borner ses désir, il souffre du « mal de l'infini ». En un certain sens, l'anomie croît au fur et à mesure que le fatalisme (l'excès de régulation sociale) décroît. C'est pourquoi, l'anomie peut aussi désigner le désordre (chaos, atomisation, déliquescence, désintégration, prédation, panique, *etc.*) qui règne dans un temps et un espace social donné. Désordre, comme Jean-Marie Guyau, dans *Esquisse d'une morale sans obligation ni*

[225] Emile DURKHEIM, *De la division du travail social*, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1967 (1893), 416 p.
[226] *Idem*, p. 28.
[227] *Idem*, p. 29.
[228] Emile DURKHEIM, *Le suicide*, *Op. Cit.*

sanction[229], le considère, pouvant être par certains égards salutaire, une sorte de soupape à la pression de la conjoncture sociale et imaginaire et un vecteur de mutation sociologique.

> « L'anomie, pour Guyau, est créatrice de formes nouvelles de relations humaines, d'autonomies qui ne sont pas celles d'une référence à des normes constituées, mais ouvertes sur une créativité possible, précise le sociologue Jean Duvignaud. Elle ne résulte pas, comme chez Durkheim, d'un trouble statistique, elle incite l'individu à des sociabilités jusque-là inconnues - dont il dira que la création artistique est la manifestation la plus forte »[230].

Cependant si pour Durkheim et pour dans une certaine mesure pour Guyau aussi, l'anomie allait de pair avec le processus d'industrialisation, aujourd'hui dans nos sociétés post-industrielles et hyper-modernes, où les limites du politique et de ses domaines d'administration transpirent (« transpolitique » pour Jean Baudrillard, « le politique devient sub-politique et le sub-politique devient politique » pour Ulrich Beck) l'anomie devient bien paradoxalement la norme. Un peu comme l'indique Ignacio Ramonet, dans *Géopolitique du chaos* :

> « Les sociétés occidentales ne se voient plus clairement dans le miroir du futur ; elles semblent hantées par le chômage, gagnées par l'incertitude, intimidées par le choc des nouvelles technologies, troublées par la mondialisation de l'économie, préoccupées par la dégradation de l'environnement. De surcroît, la prolifération des « guerres ethniques » répand sur ces sociétés les relents d'un remord et comme un sentiment de nausée »[231].

Dans cette nouvelle donne planétaire, les modèles référentiels, les normes et valeurs sociales qui ont érigé nos sociétés passées s'avèrent caduques et les nouveaux, sur nombre de points extrêmement contradictoires. Nous semblons donc vivre aujourd'hui une situation économique, politique, sociale, intellectuelle, culturelle et morale où, comme l'a résumé le

---

[229] Jean-Marie GUYAU, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, F. Alcan, 1885, 254 p. [texte en ligne sur wikisource].
[230] Jean DUVIGNAUD, « Anomie et mutation sociale », *in* Georges BALANDIER (*dir.*), *Sociologie des mutations*, Paris, Anthropos, 1970, p. 74-75.
[231] Ignacio RAMONET, *Géopolitique du chaos*, Paris, Galilée, coll. « L'espace critique », 1997, p. 14.

criminologue belge Dan Kaminski, « l'anomie devient la norme »[232]. Concevoir le mal social dans cette perspective sera concevoir le passage du mal de l'anomie à l'anomalie, et en ce sens la catastrophe ne peut se définir, comme elle l'a toujours été jusqu'à présent comme un événement, mais bien comme Michel Maffesoli le précise, un « avènement », quelque chose de l'ordre d'un renouveau, une apocalypse, c'est-à-dire une révélation (un événement imbriqué dans le *continuum*, c'est-à-dire qu'une catastrophe peut en cacher une autre, ou plutôt que ce n'est pas un événement qui crée une catastrophe, mais une chaine et une continuité d'éléments : alors l'événement est remplacé par la masse critique, ou par le seuil critique : accumulation et suite d'effets pervers au sens de Raymond Boudon). « Au-delà d'une certaine masse critique, […] ni finalité ni sens »[233].

La catastrophe est-elle un événement ou bien, un événement hors norme, un événement superlatif qui surpasse toutes les règles ? et en ce sens rend impossible la législation, l'assurance, la prévention, etc. C'est-à-dire, s'il en est un encore, l'événement catastrophe se loge dans le non-événementiel et « témoigne moins pour ce qu'il traduit que pour ce qu'il révèle, moins pour ce qu'il est que pour ce qu'il déclenche. Sa signification s'absorbe dans son retentissement ; il n'est qu'un écho, un miroir de la société, un trou »[234].

L'anomalie, forme contemporaine des maux sociaux, est le mal d'une société en surplus de contrôle, une société qui absorbe toute critique dans ses fondements (Luc Boltanski et Eve Chiapello), promettant une meilleure autonomie aux individus qui la compose mais au prix d'un renforcement de l'autocontrôle, du contrôle informatique, du contrôle de l'information.

> « L'ère du politique fut celle de l'anomie: crise, violence, folie et révolution. L'ère du transpolitique est celle de l'anomalie; aberration sans conséquence, contemporaine de l'événement sans conséquence.

[232] Voir Dan KAMINSKI, « Le management de la prévention », in Dan KAMINSKI et Peter GORIS, *Prévention et politique de sécurité arc-en-ciel*, Bruxelles, RIP, 2003, pp. 57-72.
[233] « Mais la fin, c'est aussi la finalité de quelque chose, ce qui lui donne un sens. Et quand on est dans des processus qui se développent par réaction en chaîne, qui deviennent exponentiels, au-delà d'une certaine masse critique, ils n'ont plus ni finalité ni sens », Jean BAUDRILLARD, *Mots de passe*, op. cit., p. 58.
[234] Pierre NORA « L'événement monstre » in *Communications*, 18, 1972. p. 168.

L'anomie est ce qui échappe à la juridiction de la loi, l'anomalie est ce qui échappe à la juridiction de la norme. (La loi est une instance, la norme est une courbe, la loi est une transcendance, la norme est une moyenne.) »[235]

« L'anomalie joue dans un champ aléatoire, statistique, un champ de variations et de modulations qui ne connaît plus de marge ou de transgression caractéristique de celui de la loi, puisque tout ceci est ravalé dans l'équation statistique et opérationnelle »[236]. Elle n'a plus le coté tragique de l'anormalité, ni le côté dangereux et déviant de l'anomie. L'anomalie est seulement anodine et inexplicable. L'anomalie n'a pas d'incidence critique dans le système. Elle fait simple figure de mutant. Phénomène nouveau dans un monde nouveau, si la société-organisme de Durkheim ne pouvait se prévaloir d'éliminer les désordres anomiques, aujourd'hui, c'est le « délire organique »[237] du corps social qui produit l'anomalie.

Ainsi, l'anomie s'est laissée découvrir et a été prévisible, explicative et donc inhérente à la juridiction, appartenant aux possibilités pénales, (si bien même qu'elle à été prévue, expliquée et jugée, légiférée par le droit et la morale), alors que l'anomalie demeure encore de l'inconnu, elle est du domaine de l'imprévisible, du fractal et du catastrophique – « dissémination des effets et des causes telle que les repères disparaissent »[238] dans une surenchère de la définition, de la norme, et du repère. Si bien que l'interaction entre les individus et le monde social se définissent dans l'anomalie et comme une anomalie. Et contrairement à l'ancienne période où c'était seulement les individus qui étaient source d'anomie, aujourd'hui, l'anomalie, c'est la source et la fin du système, la nécessité de son fonctionnement, le cœur de « l'être-ensemble » et le socle des intentionnalités ou des motifs. « Nous sommes dans une monde aléatoire, un monde où il n'y a plus un sujet et un objet répartis harmonieusement dans le registre du savoir »[239]. Cette fin de la dialectique hégélienne entraine par phénomène d'aberration, la fin de toute hypothèse comme la fin de toute vérité et de tout événement : c'est cela la survenue de la catastrophe réaction ésotérique, comme si le corps social en avait assez de sa propre définition, et se déjouait de son propre équilibre structurel. « Que peut-on nommer « événements », écrivait Jean Baudrillard, quand règne un

[235] Jean BAUDRILLARD, *Les stratégies fatales*, Paris, Grasset, coll. « Biblio essais – Livre de poche », 2006 (1983), p. 30.
[236] *Ibidem*.
[237] *Idem*, p. 37.
[238] Jean BAUDRILLARD, *Mots de passe*, Op. Cit. p. 51.
[239] *Ibidem*.

développement chaotique, une prolifération à l'identique, avec des causes ou des conditions initiales minimales, infinitésimales, et des effets prodigieux au niveau mondial ? ».

CHAPITRE III. La dimension anthropique de la catastrophe.

« (…) comment existerait-il même la possibilité d'expliquer quand nous faisons d'abord de toute chose une *image*, notre image ! » Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir*, 1882.

A. « Naturae non facit saltus »

La langue germanique, et donc la pensée allemande, à propos des transformations brusques qui rythment la vie humaine – ce que nous Français, pourtant emplis de nuance, avons tendance à négliger – distingue allègrement une polysémie interne aux bouleversements sociaux et culturels : d'une part, nous avons *Katastrophen*, la catastrophe, à laquelle la langue oppose *Anastrophen*, l'anastrophe (du grec : ἀναστροφή). Les seuls antonymes que propose le francophone demeurent d'une remarquable pauvreté : « Bonheur, Chance, Succès » et rien de plus, alors qu'il est clair que tout bouleversement peut produire d'un coté un « coup de théâtre » (*Cătastrŏpha* en latin) des plus funestes, comme de l'autre un dénouement considérablement plus faste et bienheureux. D'une part la chute, le changement vers le bas (κατα) considérés comme néfaste ou en tout cas comme une dénégation de ce qui était, jusqu'alors ; de l'autre *ἀνα*, changement, renversement dans le sens, et l'on retrouve cette racine grecque, d'une anamorphose. (A ces deux termes, l'un connoté négativement, l'autre en apparence neutre. L'on peut aussi ajouter un néologisme du linguiste et romancier John Ronald Reuel Tolkien (1892-1973), l'*eucatastrophe*, c'est-à-dire un bouleversement soudain vers le « mieux », vers le haut, de la racine *Eu* que l'on retrouve dans l'euphorie, le bien, le bon et le terme catastrophe signifiant la fin du drame au théâtre. Mais notre propos ne réside pas ici.).

En bref, ce que nous voulons actuellement signifier, c'est que, mis à part les nuances langagières entre une catastrophe et une anastrophe (et une possible *eucatastrophe* ?), mis à part les incarnations culturelles de ces nuances, l'important est de reconnaître le poids de l'*imaginal* (Henri Corbin), la force des dynamiques de « l'imaginaire à l'œuvre » (Gilbert Durand) dans la réalité du désastre, instituant ce que nous appelons « la dimension anthropique de la catastrophe », étant la seule et l'unique dimension entrant en jeu dans la connaissance et la perception sociologique des catastrophes, la plus pure et originelle des

dimensions qui entrent en jeu dans notre entendement du désastre... mais quand on y pense, bien sûr, la moins effrayante, comme la plus tragique et la plus inavouable.

> « Il n'existe pas de catastrophe naturelle », Luis Scutenaire, *Mes inscriptions*.

Le réel n'a de consistance qu'au zénith de l'imaginaire qui lui donne son éclat. L'imaginaire forme, transforme et déforme en profondeur les apparences réelles. Pour le dire en d'autres termes, la réalité de la catastrophe n'a de sens que dans la mesure et les investissements symboliques et sociaux que l'imaginaire lui accorde. « L'homme produit la réalité et, dès lors, se produit lui-même »[240]. De même, comme l'avait précisé le directeur du secteur des sciences sociales et humaines à l'UNESCO France, John Crowley, lors d'une conférence dédiée à « l'éthique des désastres », « le désastre c'est de la routine, tous les jours nous avons à faire à de multiples catastrophes, mais nous nous n'en rendons absolument pas compte : qu'est-ce que le SIDA en Afrique, le palu, *etc*. faisant trois millions de morts par an, par rapport à un 11 septembre 2001, qui au maximum à fait trois mille morts ? Et qu'est ce qui est pire ? »[241].

Est-ce à dire, la catastrophe devient objet d'étude sociologique, mais aussi un objet à part entière de la réalité sociale, dès qu'elle prend consistance et ardeur sociologique, c'est-à-dire qu'elle devient un objet de connaissance sociologique, avant cela la catastrophe pour la sociologie n'existe pas. Allons plus loin, avant son institutionnalisation dans l'Etat ou dans la psyché collective, elle n'existe pas en tant que phénomène ou fait social. Le fait est qu'il existe comme Dame Mary Douglas et Aaron Wildavsky le soutenaient nous opérons plus ou moins inconsciemment une sélection culturelle des risques et par conséquent des catastrophes, la catastrophe est un accident de qualité (« la catastrophe du sens », disait Friedrich Hölderlin), ainsi que, dans une perspective constructionniste, nous avons la nécessité de donner une réalité au désastre, une réalité partagée, collective, qui est celle des « ensembles interactifs significatifs » ou de ce que le sociologue et philosophe espagnol José Ortega y Gasset nommait le « convivre » : « la forme souveraine de la vie, c'est le convivre »[242].

---

[240] Peter BERGER & Thomas LUCKMANN, *Op. Cit.*, p. 249.
[241] John CROWLEY, « l'Ethique et la gestion des désastres », conférence du colloque *Disaster : Knowledge, Anthropologies, Ethics*, Siège de l'UNESCO, Paris, le 4 Juillet 2011.
[242] Traduction libre de José ORTEGA Y GASSET, *Para un Museo Romántico*, Madrid, Comisaria regia del turismo y cultura artistica, 1922, p. 17.

> « La réalité n'est pas un donné, un fait, quelque chose qui nous est offert : elle est, au contraire, une construction que l'homme effectue avec le donné matériel »[243].

A la croisée de l'inclassable, de l'insolite « à l'origine d'un bouleversement dans notre psychisme, tant sur le plan émotionnel que sur le plan cognitif »[244] et de « l'imaginaire des rencontres fracassantes »[245], le sujet/objet de la recherche, « catastrophe », se situe dans les rouages de l'imaginaire comme fantastique des origines chaotiques du monde aussi bien que de sa fin tout autant chaotique. « Assister réellement à une déflagration cosmique ou imaginer fantastiquement un cataclysme (un fantasme n'étant qu'un scénario imaginaire) comme celui qui a lieu il y a 65 millions d'années ou ceux qui sont supposés se produire à l'avenir, ne sont que des manières différentes de réactualiser le mythe de l'apocalypse ou le mythe de la fin du monde. »[246].

Les fantastiques de la fin sont similaires aux fantastiques du commencement, car toutes deux se situent, pour reprendre l'expression de Mircea Eliade, *in illo tempore*, dans un temps mythique des origines ou dans un temps à venir. Nous y reviendrons plus tard. Ici, ce qu'il faut repérer c'est dans cette perspective, la prégnance de l'imaginaire au cœur du scientifique, ce que Gilbert Durand nomme, « l'imaginaire scientifique »[247], du *Big Bang* au *Big Crunch*, de l'explosion à l'implosion, de la catastrophe originelle à l'ultime désastre.

Dans la mythologie grecque, où l'on retrouve cette idée, le Chaos primitif (en grec ancien : *χάος* ou *khaos*, qui désigne l'état du monde original, confus) précède toute chose. Ainsi, chez Hésiode, dans *La théogonie*, il est seul présent à l'origine, et se trouve même antérieur à l'existence des dieux :

> « Au commencement exista le Chaos, puis la Terre à la large poitrine, demeure toujours sûre de tous les Immortels qui habitent le faîte de l'Olympe

---

[243] Traduction libre de José ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo. Esquema de las crisis*, Madrid, Revista de Occidente, 1956 (1935), p. 16.
[244] Jean-Bruno RENARD, *Le merveilleux*, Paris, CNRS Editions, 2011, p. 33.
[245] Jean-Marie BROHM, *Anthropologie de l'étrange*, Paris, Sulliver, 2010, p. 230.
[246] *Idem*, p. 231.
[247] Voir Gilbert DURAND, *L'imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*, Paris, Hatier, coll. « Optiques », 1994, 79 p.

neigeux ; ensuite le sombre Tartare, placé sous les abîmes de la Terre immense ; enfin l'Amour, le plus beau des dieux, l'Amour, qui amollit les âmes, et, s'emparant du cœur de toutes les divinités et de tous les hommes, triomphe de leur sage volonté. Du Chaos sortirent l'Érèbe et la Nuit obscure. » Hésiode, *La théogonie*.

Avant le Chaos, rien, le néant. Enfin, ce n'est pas l'avis d'Ovide dans *Les métamorphoses* :

> « Le Chaos contenait en puissance des éléments primitifs (terre, eau, air, feu) joints en une masse informe et opposés entre eux. » Ovide, *Les métamorphoses*, 5-21.

Le chaos comporterait, en permettant la naissance du cosmos ou en étant premier à la genèse (le chaos primitif ou le *tohu-bohu* propre à la culture hébraïque), un certain visage salvateur, malgré l'informe, l'obscurité et les ténèbres qu'il permet. Dans la tradition orphique et chez Aristophane, Chaos est même le principe premier et générateur avec Nyx, la nuit, qui engendre l'ensemble de la cosmogonie ; Littéralement la « faille » ou la « béance », il est l'élément primordial, sans quoi rien ne serait, et paradoxalement, s'il est ce gouffre sans fin dans lequel il semble impossible de s'orienter, où l'on chute sans fin, car source et creuset de l'univers, du cosmos, il est aussi et avant toute chose source de la culture. Ce sur quoi les grecs ont aussi bien décidé de taire que de crier l'essence culturelle qui compose leur vision du monde, leur rapport aux valeurs. Ainsi, c'est du chaos que la culture nait, c'est des abimes que la civilisation sort, tout comme, c'est du désordre que la vie sociale s'organise.

C'est le sens que donne Emile Durkheim à ce qu'il nomme l'*effervescence sociale*, ces moments d'exceptions et de démesure de la vie collective où, bercé par « la nuit, au milieu des ténèbres »[248], « l'on vit plus et autrement qu'en temps normal. Les changements ne sont pas seulement de nuances et de degrés ; l'homme devient autre. Les passions qui l'agitent sont d'une telle intensité qu'elles ne peuvent se satisfaire que par des actes violents, démesurés »[249], et qui font dire à Michel Maffesoli que « c'est pour une part la confusion, on pourrait dire le

[248] Emile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1968 (1912), p. 184.
[249] *Idem*, p. 173.

chaos, qui prépare, dans son sens le plus fort la civilisation […] dans une situation chargée qui fait ressortir ce qui est normalement diffus, éclaté, latent »[250]. C'est ainsi qui faut comprendre l'orgie maffesolienne, désordre et confusion de et dans l'exaltation des sens, qui s'exprime pleinement à travers le bouleversement-catastrophe.

Nous le verrons plus bas, mais en ces moment d'exception, en ces moment paroxystique entre vitalisme et sentiment de mort, se libèrent des socialités d'exceptions, des socialités paroxystiques, où les hommes communient dans la violence comme dans l'exaltation de se perdre dans l'autre. « Le vin et le libertinage, écrit Michel Maffesoli, ont partie liée dans le processus de l'agrégation sociétale »[251], nous pouvons ajouter la catastrophe : autre forme *carnavalesque* de la vie quotidienne, entre grotesque et parodie du social, où se joue l'ordre dans le désordre et la confusion, où la subversion, le renversement (anastrophe) ou la chute (catastrophe), paradoxalement, font office de ressourcement dans l'extase collective que provoque l'abandon de soi en collectivité, l'abandon de soi dans l'orgiasme sociétal.

« Emportée par la foule qui nous traîne, nous entraîne.
Ecrasés l'un contre l'autre,
Nous ne formons qu'un seul corps.
Et le flot sans effort,
Nous pousse enchaînés l'un et l'autre
Et nous laisse tous deux
Epanouis, enivrés et heureux », Edith Piaf, *La foule*.

Dans ces moments exceptionnels de vie sociale pendant la catastrophe, dans ces périodes paroxystiques du vivre ensemble, où le sociologue se doit impérativement de prendre en compte les plis du social, les plis qui donnent sens au social, l'imaginaire, les rationalités multiples, la perte de soi dans une « si violence surexcitation de toute la vie physique et mentale qu'elle ne peut être supportée très longtemps »[252], la subversion et l'érotisme comme le définit Georges Bataille, « approbation de la vie jusque dans la mort »[253], les individus vivent une situation sociale liminaire, une situation de survie dans les deux sens du terme, une

[250] Michel MAFFESOLI, *L'ombre de Dionysos. Op. Cit.*, p. 103.
[251] *Idem*, p. 203.
[252] Emile DURKHEIM, *Op. Cit.*, p. 184.
[253] Georges BATAILLE, *L'érotisme*, Paris, Les Editions de Minuit, coll. « Arguments », 2004 (1957), p.17.

lutte pour la vie et une forme de « vivre plus », qui se synthétise en un moment chargé symboliquement[254], un moment d'exagération (obésité) et de dévoilement (obscénité) de ce qui était jusqu'alors sous-entendu, de ce qui était du domaine du caché voire même – c'est souvent le cas dans nos sociétés occidentales spécialisées, *domestiquées* (Friedrich Nietzsche, René Riesel & Jaime Semprun), *curialisées* (Norbert Elias), *pasteurisées* (Michel Foucault) et aseptisées par l'idéologie et la bio-politique de la bonne santé et du risque zéro – un moment de césure dans le temps historique où le refoulé mais aussi le fondamental et l'archaïque refont surface, à travers les figures du primitif, de la sauvagerie, de la barbarie, de l'ensauvagement, *etc.* C'est le sens que Gilbert Durand donne à ce qu'il nomme *les pratiques orgiastiques*[255] : « retour au chaos d'où doit sortir l'être régénéré, dans l'orgie il y a perte des formes : normes sociales, personnalités et personnages ; « on expérimente à nouveau l'état primordial, préformal, chaotique »[256] »[257].

Ici réside l'imaginaire social de la catastrophe. La catastrophe conjugue l'excès à la subversion comme à la transgression, mais, de cette grammaire sort à la fois un renforcement du lien social (par le partage des émotions, par le partage du malheur et par l'ensemble des institutionnalisations de ces partages, c'est-à-dire premièrement la mise en place d'une organisation dans et de l'urgence, ensuite des rites piaculaires – aujourd'hui considérablement renforcés par les nouveaux médias de la communication de masse –, des commémorations, des cérémonies et des monuments aux souvenirs des morts, pour enfin se concrétiser d'une part dans la mise en place de mesures collectives de protection et de sécurité globales et d'autre part par un exercice du pouvoir politique sur le vivant[258] : opinions, corps, gestes, *etc.*) et la possibilité d'une conscience collective par le partage de la mémoire du désastre, et par la mémoire du désastre partagé. Toute catastrophe se donne dans la mémoire sociétale comme la scène de l'*illud tempus*, le temps mythique du commencement mais aussi de la fin. Ainsi, rejouer le désastre, comme il se passe dans les reconstructions de scène de crime, ou encore comme tous les ans à Paris, pour simuler une attaque bactériologique de grande envergure, c'est rejouer – symboliquement – l'acte de création comme de destruction de notre société,

[254] Voir Bertrand VIDAL, *les temps et les lieux de l'effervescence sociale*, mémoire de licence en sociologie sous la direction de Philippe JORON, 2007.
[255] Voir Gilbert DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, *Op. Cit.*, pp. 358-359.
[256] Gilbert Durand cite ici Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949, pp. 305-306.
[257] Gilbert DURAND, *Op. Cit.*, p. 358.
[258] Michel FOUCAULT, « La naissance de la médecine sociale », *in Dits et écrits*, t. 2, Paris, Gallimard, 2001, p. 207-228.

c'est essentiellement voir sur quel ferment notre société dure mais aussi voir comment, du jour au lendemain, elle peut cesser d'exister.

C'est cette ambivalence que l'on trouve au cœur des conceptions de la catastrophe, entre création et destruction, qui la place proche de la notion de sacré comme l'a développé le Collège de sociologie de 1937 à 1939, à la fois pur et impur, générateur et destructeur, positif et négatif et éminemment hétérogène et ambigüe.

> « Le sacré, écrivait Roger Caillois dans *L'homme et le sacré*, est ce qui donne la vie et ce qui la ravit, c'est la source d'où elle coule, l'estuaire où elle se perd »[259].

La catastrophe développe la sensation du sacré et du sublime (dans l'effroi), et se comprend à l'intersection des trois pôles soulevée par Rudolf Otto[260], premièrement l'indicible, de l'innommable ou de l'impensable, deuxièmement, son caractère énorme, grossier, immense, et enfin, troisièmement, son aspect terrifiant, horrifique, son *mystérium tremendum et fascinans*, fixant ainsi la catastrophe comme irruption du sacré (dans le quotidien profane), c'est-à-dire irruption de l'altérité radicale qui nous fascine et qui nous repousse.

Nous l'avons vu précédemment, l'histoire peut s'interpréter comme allant vers un mieux qui s'accumule, comme vers un pire, qui n'en fait pas moins. Mais une autre possibilité coexiste, celle d'une historiosophie qui présente une succession linéaire ou non, compensatrice ou non, de catastrophe néfaste et d'*eucatastrophe* (l'eudémonisme de Gottfried Wilhelm Leibniz par exemple). Mais cette interprétation de l'histoire veut essentiellement dire de la part de l'historien qu'il donne un sens (faste ou néfaste, et en ce sens mystique ou sacré donc sociologique dans la perspective du Collège de sociologie) aux événements, sens que les événements ne peuvent que méconnaître en dehors des interprétations faites par l'homme ou la culture. Interpréter un fait historique (et même naturel) selon qu'il relève d'une catastrophe ou d'une *eucatastrophe* équivaut à faire fi de la réalité anthropologique, des structures de l'imaginaire qui lui sont propres et de la relativité culturelle de l'interprétation

[259] Roger CAILLOIS, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2002 (1939), p. 183.
[260] Voir Rufolf OTTO, *Le sacré* (trad. André JUNDT), Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 1995 (1917), 284 p.

humaine (Il n'est nul besoin de rappeler les cas de l'élection du catholique polonais Karol Wojtyla comme souverain pontife en 1978, de l'explosion de la centrale nucléaire de Tchernobyl en 1984 et des conséquences de ces événements catastrophiques ou *eucatastrophiques*, au choix, sur la fin du bloc soviétique et la chute du mur de Berlin en 1989). Toujours la catastrophe est à la fois horrible mais aussi conçue comme « nécessaire », soit pour le lien social qu'elle régénère ou active, soit pour la conscience morale et le projet d'actions qu'elle suscite. Et là où l'on conçoit bien que tout cela *n'est uniquement que* du domaine de l'imaginaire, c'est pour les musées des catastrophes, notamment ceux d'Hiroshima et de Nagasaki (l'on ne peut même pas parler de musée de la guerre ou de musée des bombardements atomiques, car ces notions ne sont aucunement présentes, l'un à Hiroshima, dit le musée de la paix, insiste sur la folie de l'homme comme cause du désastre et des atrocités qui ont peuplé le XXème siècle, l'autre, celui de la ville de Nagasaki, le « Genbaku Shiryokan », littéralement le « musée de la bombe », traite bien plus, dans la tradition animiste du pays comme l'a aussi laissé transpirer la catastrophe de Fukushima, de la puissance atomique et de son aura). Ce qui transpire ici, c'est la puissance de la relativité culturelle, c'est-à-dire le relationnisme présent dans chaque culture, faisant que toute chose existe dans et par un système de valeurs complexes, et *dialogique*, pour reprendre le mot d'Edgar Morin.

Nous l'avons dit en introduction : primat de la fonction interprétative, prégnance symbolique et imaginaire poétique ou poétique de l'imaginaire. L'imaginaire de la surprise, l'imaginaire de l'impossible, l'imaginaire de l'incroyable, l'imaginaire de ce qui va à l'encontre de la projective, se doivent d'être appréhendés sous l'angle de ce que les scientifiques et les théoriciens positivistes ont nommé, dans une tentative disons-le franchement ratée : la « folle du logis »[261] (Malebranche) ou « chimère » (Pascal, Voltaire, Rousseau) tentatives de dénégation de son véritable statut de moteur de la construction de la réalité et de l'esprit et de sa fonction centrale dans la psyché humaine et collective, sa fonction de création et de production du réel.

Une logique folle ou chimérique sous l'angle de l'*homo œconomicus*, qui s'exprime par le fait que, parfois nous n'osons pas dire souvent, la découverte scientifique ne se fait pas dans une recherche des buts ou d'une finalité, mais répond du hasard. L'exemple le plus

[261] Voir Gilbert DURAND, *Op. Cit.*, pp. 15-27.

typique est celui de la pénicilline, découvert fortuitement par Alexander Fleming, lors de ses vacances annuelles, laissant son laboratoire au désordre et au champignonement (*pénicillium*). Un cas similaire est celui de la découverte des mathématiques du chaos par Edward Lorenz (nous l'avons vu précédemment), qui face à la complexité des équations mathématiques rendant compte des variations météorologiques, en un désir de simplification a souhaité réduire le nombre de décimales de la formule. Un simple arrondi au centième (au lieu du millionième), pour « une envie subite de café », a permis de savoir qu'une variation minime des paramètres initiaux entraine une énorme variation du résultat final : l'effet papillon. Ce que Nassim Nicholas Taleb, philosophe, mathématicien de la finance et spécialiste en ingénierie du risque, susnommé « le dissident de Wall Street »[262], appelle *la puissance de l'imprévisible*, le « Cygne Noir »[263] : « le triplet : rareté, impact extrêmement fort et prévisibilité rétrospective (mais pas prospective) »[264].

> « Ce que nous appelons ici « Cygne Noir » (avec un « c » et un « n » majuscules) est un événement qui présente les trois caractéristiques suivantes : premièrement, il s'agit d'une aberration ; de fait, il se situe en dehors du cadre de nos attentes ordinaires, car rien dans le passé n'indique de façon convaincante qu'il ait des chances de se produire. Deuxièmement, son impact est extrêmement fort. Troisièmement, en dépit de son statut d'aberration, notre nature humaine nous pousse à élaborer après coup des explications concernant sa survenue, le rendant ainsi explicable et prévisible. »[265].

Nous constatons que la modernité s'est déroulée, au cours des deux ou trois derniers siècles selon un double mouvement. D'une part, poussé par le mythe progressiste et ses avatars, Prométhée, Faust, Apollon ou plus communément la science, la technique, l'industrie, l'objectif d'accumulation ou de profit, la modernité a permis une avancée vers la prévision généralisé de la vie comme un pas, une marche vers la sécurité, une meilleure sécurité et le « bonheur » qu'elle implique, le tout par une sorte de planification de nos vies, dialectique et dramaturgique. Mais parallèlement, cette démarche a aussi engagé les individus et le collectif vers une plus grande attention aux misères et désastres socio-économiques. Edgar Morin, dans

[262] http://www.institutnicod.org/notices.php?user=Taleb [consulté le 13 Septembre 2011].
[263] Nassim Nicholas TALEB, *Le Cygne Noir, La puissance de l'imprévisible* (trad. Christine RIMOLDY & Nassim Nichola TALEB), Paris, Les Belles Lettres, 2010 (2008), 496 p.
[264] *Idem*, p. 10.
[265] *Ibidem*.

L'esprit du temps[266] précise que nous sommes dans une double dynamique : entourés de divinités qui règlent notre quotidien, le déroule sur le chemin du bonheur, de l'éternelle jeunesse, de la réalisation de soi par la multiplication des loisirs, des désirs et de l'amour-érotisme (*les stars*[267]), nous sommes pareillement cernés d'une multitude de faits divers micro ou macro catastrophiques, de violences ordinaires et quotidiennes, d'accidents ou même de crises économiques, politiques, ou autres, qui marquent essentiellement dans les médias informatifs un certain retour du tragique, du spectaculaire tragique.

> « Depuis la fin du pléistocène, il y a environ dix mille ans, l'effet de ces Cygnes Noirs s'accroît. Il a commencé à s'accélérer pendant la période industrielle, quand le monde s'est mis à se complexifier, tandis que les événements ordinaires, ceux que l'on étudie, dont on parle, et que l'on tente de prévoir en lisant les journaux, devenaient de plus en plus insignifiants. »[268]

Nous pouvons même soutenir que la situation s'accentue encore plus depuis maintenant dix ans. Nous l'avons abordé en introduction. Les marchandises culturelles sont depuis les années 2000-2001 concentrées autour de l'idée de tragique et de désastre, si bien que comme nous pouvons parler de cinéma-catastrophe, l'on voit poindre dans la « noosphère qui plane au ras de la civilisation »[269] des créations, recréations, récréations de la littérature-catastrophe, de la bande-dessinée-catastrophe, du jeu-vidéo-catastrophe, de l'information écrite-catastrophe, comme de l'information télévisée ou internet-catastrophe. Les catastrophes sont devenues le domaine de prédilections des *mass-média*, comme des cultures de masse. La participation affective et les incitations de l'émotion, qui sont les vecteurs contemporain de la communication de masse passent indéniablement par et dans l'imaginaire de la catastrophe. La question qui demeure est : sommes-nous plus attentifs aux phénomènes extrêmes ou sommes-nous de plus en plus vulnérables ?

---

[266] Edgar MORIN, *L'esprit du temps*, Paris, Grasset, coll. « La Galerie », 1962, 275 p.
[267] Edgar MORIN, *Les stars*, Paris, Seuil, 1972 (1956), 188 p.
[268] Nassim Nicholas TALEB, *Op. Cit.*, p. 16.
[269] Voir MORIN, *L'esprit du temps*, Op. Cit., p. 12.

B. « L'homme est la mesure de toutes choses »

Le problème du risque, nous l'avons vu plus tôt, c'est la difficile délimitation entre l'objectif et le subjectif, entre le fantasmagorique et le réel : quelque chose d'un dilemme indissociable qui, au moins, ne pose pas de problème dans les catastrophes. Penser socialement la catastrophe, c'est indéfectiblement se moquer du factuel, snober le visible, mais, sans pour autant ne pas prendre de considération pour le vécu, l'expérience vécue au quotidien.

La catastrophe sur la scène sociale, c'est *la guerre des mondes*, l'épisode du 30 Octobre 1938, d'Orson Welles et de la troupe du *Mercury Theatre*, qui va du roman de science-fiction (Herbert George Wells, *The War of the Worlds*, 1898) à l'odeur des gaz de combat martiens et à la crise cardiaque[270], en passant par le médium et les techniques de communication. Dans la catastrophe seul compte l'anthropique et l'imaginaire. Rien d'autre ne peut entrer en jeu, ceci n'est pas notre hypothèse de travail mais notre postulat de départ. L'histoire en est la preuve, que ce soit face à un risque ou un danger ou encore un désastre, jamais au grand jamais, l'homme ne peut se défaire de la superstition, de l'excès de croyance, jamais il ne peut mettre entre parenthèse la fonction interprétative. La raison en est très simple : l'imaginaire est le socle sur lequel se fonde toute perception et toute conception de la réalité. Même, avec Gilbert Durand, nous pouvons soutenir que l'imaginaire est la « zone matricielle de l'idée »[271], l'invariant anthropologique qui nous définit – c'est le principe de l'*anthropie* introduit par Paul Valéry : nous, *anthropes*, ne pouvons faire qu'anthropomorphisme – comme « un être à la fois totalement biologique et totalement

[270] Voir l'étude controversée de Hadley CANTRIL, *The Invasion from Mars. A Study of Psychology of Panic*, Piscataway, Transaction Publishers, 1940, 224 p. ; Hadley Cantril, dans son étude, rapporte des cas de somatisation de la peur de l'invasion Martienne (malgré les multiples avertissements au début et en fin de programme stipulant qu'il s'agissait d'une comédie) : odeur des gaz de combat Martiens, chaleur des rayons émis par les armes extra-terrestres, mais aussi stress intense, scènes de panique, crises cardiaques, malaises, suicides, *etc.*

[271] Carl Gustav JUNG, *Les types psychologiques* (trad. Yves LE LAY), Genève, Georg, 1950 (1921), p. 456.

culturel »[272], un être sensible et un être charnière, régi par les lois de la vie physique et par les lois que la collectivité et le social – « un savoir qui dépasse celui de l'individu moyen »[273] – ont eux-mêmes sécrétés de manière consciente ou, bien souvent, dans la plus grande inconscience. C'est en tout et pour tout, le principe élémentaire de la théorie des climats initiée par Montesquieu (que l'on retrouve cependant depuis l'antiquité chez Aristote et Hippocrate), considérablement influencé par la nature-culture alloplastique de l'homme, qui domine toute possibilité de connaissance objective et réelle. L'homme est construit par le milieu tout comme le milieu est construit par l'homme, et dans le trajet anthropologique de l'imaginaire réside la seule et l'unique consistance du réel : « l'incessant échange qui existe au niveau de l'imaginaire entre les pulsions subjectives et assimilatrices et les intimations objectives émanant du milieu cosmique et social »[274]. Perspective, qui stipule que l'homme est l'unique référence de son environnement et introduit le relativisme de la connaissance, des valeurs et des opinions, admirablement résumée dans la phrase attribué à Protagoras par Platon dans *Théétète* :

> « L'homme est la mesure de toute chose : de celles qui sont, du fait qu'elles sont ; de celles qui ne sont pas, du fait qu'elles ne sont pas.»[275]

Et, la mesure de la catastrophe, c'est $i^2 = -1$. Soit $i = \sqrt{-1}$, formule mathématique de l'inconcevable, de l'impossible, de l'imaginaire (i).

Bouleversant en profondeur notre vision du monde, détruisant avec la plus grande rage la *belle apparence*, la catastrophe dans toute son ampleur, sa réalité et son imaginaire, est un fourmillement de monstres, d'êtres et d'événements fantastiques, de diables en tout genre, (tous les Chaos, les Zeus foudroyant, les Neptune, les Calypso, les Titans, les Mabuses, docteur Folamour, les projets HAARP, les Monsanto, les Tepco, *etc.* ainsi que les héros tragiques qui les combattent, les Ulysse, les Hercules, et encore, les Nicolas Hulot, les Al Gore, *etc.*). Toute chute, même dans notre monde désenchanté par la technique, par la science et aussi par l'omniprésence des techniques et des sciences *mass*-médiatiques de communication, est escortée, et c'est une tautologie de le dire, par un cortège d'images

[272] Edgar MORIN, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, ESF, 1990 (1974), p. 126.
[273] Emile DURKHEIM, *Op. Cit.*, p. 261.
[274] Gilbert DURAND, *Op. Cit.*, p. 38.
[275] PLATON, *Œuvres de Platon* (trad. Auguste CALLET & Louis Aimé MARTIN), Paris, Société du Panthéon littéraire, 1845, p. 428.

catamorphes prenant les aspects et les formes des visages du mal. Par exemple, de multiples figures démoniaques, masques de singes ou de lions, gargouilles, Faucheuses et bien d'autres incarnations symboliques du mal, du temps et de la mort, accompagnant la chute des deux tours du World Trade Center, n'ont cessé d'être exposées dans les divers médias, souvent en exclusivité, et servant même de possibles interprétations ou d'hypothétiques explications/illustrations à l'incroyable événement. Des prodiges ou des horreurs qui forment notre unique moyen d'exprimer, comme de taire, l'intégration de cet impossible dans l'univers du réel ; l'unique moyen d'accepter l'inacceptable, par la mise en scène de cette épreuve intellectuelle, sensible et esthétique que représente la survenue dans le quotidien de l'extraordinaire tribulation qu'est la catastrophe.

En tant que résistance et dégradation/excès de la forme et de la chair – la *forme de l'informe* –, en tant que résistance et dégradation/excès de la norme – l'*anomalie* –, en tant que résistance et dégradation/excès du progrès et de la civilisation – la *barbarie* –, la catastrophe exalte le social de l'ivresse au délire dans une expérience liminale vécue du *tout autre*, dans un moment extrême du vivre-ensemble ressentie au plus profond des esprits et des corps individuels et collectifs comme moment paroxystique, étape juste avant la fin, où la vie est vécue intensément, à plein bord, une vie débridée, démesurée, se laissant envahir, nous l'avons dit plus haut, par les *pratiques orgiastiques*, toutes emplies d'un imaginaire et d'une fureur dionysiaque. Dans la catastrophe, chacun, qu'il soit acteur ou qu'il soit spectateur, est initié à quelque chose comme le franchissement d'une barrière, sensation de basculer vers une contrée inconnue dans la coexistence du fait qu'il n'y ait plus de frontière, plus de limite, plus de prévisibilité possible doublée de celle d'un dépassement du possible, un au-delà du possible, du réel, du rationnel ; nous invitant, d'une part, à la dépossession du soi, du sur-moi freudien mais aussi de la conscience et du *cogito ergo sum* (René Descartes), avec le paradoxe que cela comporte, *je me sens vivant libéré de ma conscience, au plus près de la mort et je me retrouve dans ma chair, mon corps*[276], d'autre part nous procurant, une toute autant paradoxale sensation de liberté et de puissance : « Pour la première fois de notre vie on a le pouvoir… car tout le monde est parti »[277]. Belle définition du pouvoir, quoique un peu originale ! Sensation et ivresse du naufrage, tant au niveau de l'individu que de la collectivité ou de la civilisation, qui prend les traits de la métaphore, comme une interprétation nécessaire à l'intégration de l'impossible. Le 26 Octobre 2011, lors de son intervention télévisée à propos de la crise économique européenne, M. le président de la République Française Nicolas Sarkozy a formidablement résumé l'imaginaire du désastre, en utilisant les mots de « sombrer dans la catastrophe avec l'inimaginable que représente la faillite ». La catastrophe implique la métaphore du naufrage, celle de chavirer, de basculer vers ce qui était autrefois inconcevable, c'est-à-dire, ici dans une ère du vide intellectuel (l'inimaginable, l'innommable, l'inconcevable), du vide de la pensée politique et de la logique économique, mais dans une perspective plus large, elle implique essentiellement de s'abandonner aux abîmes et aux monstres et créatures démoniaques qui peuplent la chute, pour subir de plein fouet l'horreur du vide, l'horreur de la disparition de ce que l'homme en société avait construit : le territoire

[276] Sur ce thème voir Joseph CONRAD, *Typhon* (trad. André GIDE), Paris, Gallimard, 1973 (1903), 153 p. Pour l'auteur, l'instant d'un typhon, temps et espace se figent, s'immobilisent pour finalement s'anéantir, donnant ainsi libre court à l'expression de la sensation charnelle.
[277] Voir *Diary of the Dead*, George A. Romero, 2008.

et son aménagement comme sa symbolique, la confiance de l'être-ensemble, les mœurs, le projet, le contrat social, la sécurité, *etc.* C'est ce que présentent ces scènes apocalyptiques bien connues aujourd'hui du public des salles obscures, un « esthétique de la disparition »[278] où – essentiellement – la ville, le territoire alloplastique de l'homme par excellence, est progressivement ou subitement déserté de la présence humaine de ses institutions, de ses bruits, ses activités, ses lumières, pour être, tout autant progressivement ou subitement, réinvesti par les « visages du temps » (chevelure végétale envahissant l'architecture, les animaux rodant – et même chassés sur Times Square dans *I'm a legend* (2007), les dégradations urbaines, les gouffres et fissures sur l'asphalte, voire dans les imaginaires, les plus saugrenus et les plus fantastiques, les divers monstres thériomorphes, ou comme dans les productions culturelles japonaise – notamment *Akira* (1988) – les multiples chimères chtoniennes et grouillantes ressurgissant des profondeurs de la ville dévastée). Pour le signifier en d'autres termes, il s'agit d'une désertion ou d'une absence fondamentale qui introduit à la vie fragmentaire, à l'*écriture fragmentaire*[279] disait Maurice Blanchot : interruption de la pensée et pensée de l'interruption, brisure de l'espace et, paradoxalement, temps de la répétition, du retour aux origines, un retour circulaire des temps archaïques.

C'est ainsi que dans l'imaginaire de la catastrophe, qui est aussi dans une certaine mesure imaginaire de la fin du monde, s'exprime tout l'éventail des « visages du temps »[280] : angoisse devant la mort et Kronos dévastateur. Le désastre, c'est le resurgissement du passé (et de ce qu'il intime dans les consciences, c'est-à-dire la peur des temps obscurs et des barbaries d'avant l'ordre historique et la civilisation) dans le présent (les zombis envahissant nos villes ne sont-ils pas l'expression métaphorique des « morts qui gouvernent les vivants » (Auguste Comte) ? D'ailleurs, le premier zombi, celui qui dévore, n'est-il pas Kronos ?). L'on y perçoit l'animalité, la bestialité, la compromission jusque dans la chair, l'eau noire, la chute, le gouffre, les abimes, l'enfer intestinal, le monstre dévorant, la nuit, les souterrains, comme un effondrement de ce qui faisait l'homme en société, mais aussi de la société en général : le crédit, comme le précise Georg Simmel dans *La philosophie de l'argent*, c'est-à-dire, la croyance en quelque chose (un symbole, une valeur objectivée) qui nous relie les uns aux autres (*religare*) mais aussi la faculté que nous avons tous d'avoir confiance en l'autre et en la collectivité, par ce dernier principe, nous partageons les mêmes

[278] Paul VIRILIO, *Esthétique de la disparition. Essai sur le cinématisme*, Paris, Librairie Générale Française, 1994 (1980), 123 p.
[279] Voir Maurice BLANCHOT, *L'écriture du désastre*, *Op. Cit.*
[280] Gilbert DURAND, *Op. Cit.*, pp. 76-134.

valeurs. Et, si la catastrophe intime dans les esprits l'image d'une fin, une fin du social et de la sécurité que ce dernier nous apporte, dans ces moments sombres, où l'obscurité et les ténèbres s'étendent sur les mondes humains et culturels, l'homme redoute affreusement les excès de la liberté individuelle, ses déchainements, ses débordements, la frénésie d'une liberté poussée à l'extrême, celle de tuer l'autre, le détruire, le salir, *etc.*« l'heure de la tombée du jour, ou encore le minuit sinistre, laisse de nombreuses traces terrifiantes : c'est l'heure où les animaux maléfiques et les monstres infernaux s'emparent des corps et des âmes »[281]. L'analogie n'est plus très loin : dans la catastrophe, *homo homini lupus est*, l'homme est un loup pour l'homme.

C'est précisément l'imaginaire présent au cœur des productions culturelles occidentales gravitant autour des thèmes de la catastrophe et du désastre mondial : l'effondrement de la civilisation occidentale ou la décrépitude de la société industrielle entraine la libération des bas instincts. Il y a violence, agressivité, véhémence, et bien d'autres comportements limites, qui autrefois étaient contrôlés, soumis, arrêtés, contenus par la société (d'autres diront réprimés, domestiqués ou refoulés…). Assistant à l'effondrement de ce qu'il tenait pour acquis, l'homme (re-)devient son pire ennemi. Le processus de civilisation s'écroule subitement pour favoriser la rencontre de l'humain dans l'*humus*, pour mettre au grand jour la « part maudite »[282] ou la « part velue »[283] qui réside dans chaque être, et qui n'était plus qu'une « esquille »[284] en attente de sortir : tout un ensemble de comportements délétères et fétides, qui font de l'homme un animal plus vraiment social, un animal automate, mécanique, prédateur sans scrupule, moutonnier, grégaire, qui se meut dans la panique, la sauvagerie, ou même, pour rappeler nos racines animales, la « lutte pour la vie » (*struggle for life*) chère au naturaliste Charles Darwin.

La catastrophe appelle dans une synthèse paradoxale tant le crépuscule que l'aurore de nos sociétés. Comme une résurrection des prémices du social dans ses propres ruines, la question de la *confiance* (où commence la confiance ? où se termine-t-elle ?) refait surface en ces moments d'exception. *Via* cette itération d'un imaginaire de la fin du monde, il y a réintégration des figures du destin, qui avaient été dévoyées par le désenchantement du

[281] *Idem*, p. 98.
[282] Voir Georges BATAILLE, *La part maudite. Précédée de la notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, Coll. « Critique », 2003 (1949), 231 p.
[283] Evgueni ZAMIATINE, *Op. Cit.*, p. 103.
[284] *Idem*, p. 214.

monde, dans le quotidien. C’est en ce sens que la catastrophe se donne dans l’imaginaire comme forme tragique mais aussi agit en elle une forme de réenchantement du monde, si terrible et si destructrice soit-elle. « Ce monde-là, à la manière dont nous le percevons actuellement, est en train de disparaître » (Paul de Tarse).

C. L'obèse, l'obscène et l'otage : figures contemporaines de notre rapport aux catastrophes.

> « Devant le mystère du réel, l'âme ne peut se faire, par décret, ingénue. », Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, 1938.

D'une manière générale, l'épistémologie (du grec, ἐπιστήμη/*epistémê* : la connaissance ou la science ; et λόγος/*lógos* : le discours ou le savoir) se définit comme la science (ou la philosophie) des sciences, à savoir une interrogation sur les « critères de scientificité » et de « production de vérité » d'une science, et, en ce qui nous concerne, l'examen des correspondances entre les cadres de références de la science sociologique (les paradigmes, les notions, les concepts, les terrains, *etc.*) et les cadres du réel ou, plus précisément, les « actions réciproques » mises en jeu dans la catastrophe, quels qu'en soient les niveaux (*praxis* et *ethos*, en concevant ces derniers dans un processus *dialogique*). « Qu'est qui fait qu'un discours ne se perde pas dans des élucubrations rocambolesques ne respectant en aucun cas les critères de fidélité et de validité d'une recherche et encore moins ceux de reproductibilité, ou – profondément liés à son époque, à « l'esprit du temps »[285], à « l'ambiance sociale »[286], car cela demeure la condition *sine qua non* des recherches anthropo-sociologiques que nous menons – qu'est ce qui fait que notre recherche ne soit pas une simple réduction

[285] Voir Edgar MORIN, *L'esprit du temps, Op. Cit.*
[286] Patrick TACUSSEL, *Mythologie des formes sociales*, *Op. Cit.*, p. 66.

intellectualisée d'une psychanalyse de comptoir, assenés avec l'autorité des références plus ou moins bien choisies ? »

Littéralement « *science du connaitre* », c'est-à-dire savoir relatif au déroulement historique et logique de la construction scientifique de l'objet et de la démarche de saisissement de l'expérience de cet objet, l'épistémologie interroge les modèles, les démarches et les terrains sélectionnés dans leur historicité pour rendre compte du réel, dans la perspective de relier ou de faire dialoguer l'objet de la recherche (c'est-à-dire le sujet : les catastrophes et ce qu'elles impliquent) à l'angle d'approche (c'est-à-dire la méthodologie : le paradigme de l'imaginaire de la forme de l'informe) : principe élémentaire d'une posture de saisissement du réel. Nous l'avons précisé plus haut, nous pensons que pour exprimer l'influence de l'imaginaire sur nos pratiques quotidiennes, il est nécessaire d'insister sur une démarche épistémologique apte à intégrer l'acteur, lui concéder une rationalité, même partielle, même plurielle, même voilée, tout en insistant sur le sens de l'action, qu'elle soit consciemment exprimée ou tue par ces mêmes acteurs, qu'elle soit manifeste ou latente, tout en concevant cette dernière comme emprisonnée dans la dualité, relevée par le linguiste Ferdinand de Saussure et, à sa suite, par le courant structuraliste, entre le signifiant et le signifié. Schème actantiel et schème herméneutique comme matrice explicative.

Cependant, si l'on en croit Gaston Bachelard, il existe toujours des écueils qu'il est nécessaire de surmonter (« psychanalyser » dans le langage de l'épistémologue) pour atteindre la connaissance objective du réel (l'expérience première, la connaissance générale, l'obstacle verbal, la connaissance unitaire et pragmatique, l'obstacle substantialiste, le réalisme, l'obstacle animiste, le mythe de la digestion, le rapport entre libido et connaissance objective et les fantaisies de la connaissance quantitative), et le problème de la connaissance scientifique réside précisément dans les soubassements inconscients qui mènent l'esprit du chercheur à interpréter faussement le réel et à commettre des erreurs dans le domaine des sciences, puisque « c'est dans l'acte même de connaître, intimement, qu'apparaissent, par une sorte de nécessité fonctionnelle, des lenteurs et des troubles […], que nous appellerons des obstacles épistémologiques. La connaissance du réel est une lumière qui projette toujours quelque part des ombres. »[287]. C'est pourquoi il est nécessaire d'en passer par une psychanalyse de la connaissance, manière de plonger dans les profondeurs des rouages de la

[287] Gaston BACHELARD, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance*, Paris, Vrin, 1993 (1938), p. 15.

connaissance mais aussi de « contextualiser » la pensée (« pensée du contexte » chère à l'épistémologie complexe développée par Edgar Morin), c'est-à-dire mettre en perspective la dynamique constructiviste de notre connaissance du réel, affirmant, pour ainsi dire, que le réel n'a de sens que si l'on prend en considération le poids du sujet parlant, du sens qu'il donne à ses actions et de l'interprétation plus ou moins juste et clairvoyante qu'en fait la collectivité. Ainsi, il semble aujourd'hui impossible de passer outre cette « construction sociale de réalité » qui fait le propre du savoir ordinaire. C'est ce que précisait fort justement Emile Durkheim :

> « [Les représentations collectives] correspondent à la manière dont la société dans son ensemble se représente les objets de l'expérience […]. Il n'est guère de mots, en effet, même parmi ceux que nous employons usuellement, dont l'acception ne dépasse plus ou moins largement les limites de notre expérience personnelle. Souvent un terme exprime des choses que nous n'avons jamais perçues, des expériences que nous n'avons jamais faites ou dont nous n'avons jamais été les témoins. Même quand nous connaissons quelques-uns des objets auxquels il se rapporte, ce n'est qu'à titre d'exemples particuliers qui viennent illustrer l'idée, mais qui, à eux seuls, n'auraient jamais suffi à la constituer. Dans le mot, se trouve donc condensée toute une science à laquelle je n'ai pas collaboré, une science plus qu'individuelle ; et elle me déborde à un tel point que je ne puis même pas m'en approprier complètement tous les résultats. Qui de nous connaît tous les mots de la langue qu'il parle et la signification intégrale de chaque mot ? »[288]

Faisant ainsi de la pensée un produit de la culture et de l'histoire sociale, l'intuition épistémologique que nous défendons se doit de réfléchir sur une certaine *sensation de la présence*. La sociologie contemporaine se doit de se plonger dans nos manières de faire et de savoir quotidiennes, s'imprégner de ce que l'on peut appeler avec Michel Maffesoli, l'*expérience sociétale* et vivre le temps sociologique du quotidien comme un *temps de l'éprouvé*, comme le rythme du vécu. C'est pourquoi nous avons tenu à ne pas limiter le problème posé par les catastrophes à un simple schéma cognitif (la connaissance de l'inconnu) mais, tout en lui concédant un caractère propre et objectif (certes, hors norme,

[288] Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuses*, *Op. Cit.*, pp. 620-621.

monstrueuse, la catastrophe est aussi un événement), insister sur le vécu et la mise en commun du sens de l'expérience vécue, sur le sens que prend un social en éternelle construction, pourrait-on-dire, un social en « *-ing* ».

De facto, un pareille démarche implique une rupture avec les démarches privilégiées de la sociologie dite classique en France ; non pas qu'elle s'oppose à la totalité des prédicats des anciennes sociologies, mais elle propose autre chose qu'un pur progressisme positiviste (Auguste Comte), autre chose qu'une réalité statistique calquée sur le modèle de la physique (Jacques Quételet). S'il est vrai que chaque discipline, pour revendiquer son statut scientifique, se doit de circonscrire un objet privilégié de recherche – le cas échéant : la société –, il est tout autant vrai que la sociologie, depuis les pères fondateurs, s'est trop longtemps perdue dans des problématiques et les concepts – stériles et stérilisants. « L'être-ensemble » y a trop largement été occulté.

Si l'on en croit Thomas Samuel Kuhn, l'approche d'une science révolutionnaire, un changement de paradigme, passe par la sédimentation d'anomalies, la mise à jour d'un *caractère paradoxal* – non plus simplement cognitif mais dévoilé par le donné mondain : « la découverte commence avec la conscience d'une anomalie, c'est-à-dire l'impression que la nature, d'une manière ou d'une autre, contredit les résultats attendus dans le cadre du paradigme qui gouverne la science normale »[289]. C'est en ce sens, que dans *les Cahiers Internationaux de Sociologie* de 1976, Philippe Lucas propose des « contres-témoignages » à la constitution de l'objet scientifique dans les sociologies françaises, venant balancer l'orthodoxie qui était de mise : Jean-Pierre Faye, Alain Touraine[290], Georges Balandier[291], Georges Bataille[292] ; auxquels il parait maintenant obligatoire d'ajouter les travaux de Georges Gurvitch[293] , Roger Bastide[294], Cornélius Castoriadis[295], Jean-Pierre Vernant[296], Georges Dumézil[297], Julien Freund[298] et Jean Servier[299]. Sans pour autant être rassemblés sous

[289] Thomas Samuel KUHN, *La structure des révolutions scientifiques* (trad. Laure MEYER), Flammarion, coll. Champs,1983 (1962), p. 83.
[290] Alain TOURAINE, *Op. Cit.*
[291] Voir Georges BALANDIER, *Afrique ambiguë*, Paris, Plon, 1957, 403 p.
[292] Voir Georges BATAILLE, *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2003 (1973), 159 p.
[293] Voir Georges GURVITCH, *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris, PUF, 1950, 2 Tomes.
[294] Voir Roger BASTIDE, *Eléments de sociologie religieuse*, Paris, Armand Colin, 1935, 204 p.
[295] Voir Cornelius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, 497 p.
[296] Voir Jean Pierre VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1962, 129 p.
[297] Voir Georges DUMEZIL, *Le festin d'immortalité, étude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris, P. Geuthner, 1924, 322 p.
[298] Voir Julien FREUND, *L'essence du politique*, Paris, Sirey, 1965, 764 p.

une même catégorisation académique, ces penseurs ont instauré indubitablement un nouvel objet souverain des sciences de la société qui refonde, par l'acception et la mise en valeur d'une « connaissance » ordinaire, la reconnaissance d'un « savoir-faire », d'un « savoir-dire » ou même d'un « savoir-vivre » quotidien qui pour la plupart du temps échappe à toutes les prétentions de ce que Max Weber nommait la « logique du devoir-être ». Le nouvel esprit sociologique concentrera, pour reprendre les mots de Michel Maffesoli, tout son poids sur la « *socialité* », la prégnance de « *l'expérience sociétale* » comme « *empathie communalisée* ».

Avec Costa de Beauregard, si l'on peut soutenir qu'un paradoxe scientifique à un moment donné tend à s'ériger en paradigme scientifique : ce nouvel esprit sociologique ou tournant dans les sciences humaines est marqué par trois paradoxes s'érigeant en « propositions » paradigmatiques :

1. Le premier « paradoxe-paradigme » qui fomente cette nouvelle approche sociologique réside en une critique de la casuistique progressiste ou méthodologique (Emile Durkheim) en science sociale. À la suite de thèses soutenues par Marcel Mauss et Georges Gurvitch, l'on peut affirmer la pluralité voire la multiplicité des déterminismes. La causalité a toujours sa part d'importance, mais elle se révèle alors non pas comme une suite linéaire et unidimensionnelle, mais comme une « orthogenèse contradictoire » (Stéphane Lupasco) ou un « système d'enchainement contradictoriel » (Gilbert Durand).

Toute société étant plurale (Georges Balandier), comment le sociologue peut-il rendre compte de ce qui est ? L'analyse de la causalité par extension pose le problème de l'explication… ou plutôt de la compréhension. Il ne peut plus y avoir de science de l'exclusion quand les causalités s'entrechoquent, se mélangent. Bien au contraire. La méthode privilégiée pour rendre compte du contradictoriel (le social pluriel) est la compréhension – du latin « prendre, embrasser, contenir » l'entièreté phénoménale et dynamique d'une situation – qui ne se définit pas par opposition à l'explication, mais bien parce qu'elle est une acception de ce qui est, *affine* en les complexifiant les relations déterministes, c'est-à-dire en rendant leurs rationalités diverses aux membres du sociétal.

2. La deuxième proposition que l'on doit retenir se situe dans la critique adressée par les sciences historico-sociales à l'empirisme et dans la conception du sens du vécu qui en

[299] Voir Jean SERVIER, *L'homme et l'invisible*, Paris, Robert Laffont, 1964, 390 p.

résulte. Elle passe par la reconnaissance des travaux de Wilhelm Dilthey. L'historien distinguait la notion d'historicisme, comme la science de la société, aux sciences dites d'orientation positiviste et méthodologique, calquées sur le modèle des sciences de la Nature. Le domaine de la sociologie étant de plain-pied avec celui de l'esprit, il se doit d'être étudier selon ce qu'il nomme les « sciences de l'Esprit » – les plus à même à embrasser les contradictions génératrices aux « ensembles interactifs producteurs de valeurs ». Lesquelles, opposées aux « sciences de la Nature », dont l'objet d'étude ne peut être qu'extérieur au sujet étudiant, ont la particularité de réunir objet et sujet à l'intérieur de l'Esprit dans l'*Erlebnis* (ou *expérience vécue*). L'expérience vécue est « intérieure » à la vie de l'Esprit, en rapport personnel au sujet, et en ce sens, se conçoit comme une réalité totale et pluridimensionnelle, c'est-à-dire, relevant d'une *expérience du présent saturée d'historicité,* qui lui donne un *caractère de présence* inconditionnelle.

Aussi l'intérêt du sociologue se porte sur un patrimoine partagé et vécu, ce que l'on peut avec Walter Benjamin appeler « aura », un ensemble dynamique qui englobe dans son *hic et nunc* toute une histoire en devenir, un passé et un futur. Un phénomène social d'épaisseur historique caractérisé par sa « contemporanéité » et sa « pseudo-morphose » (Oswald Spengler). Le fil de l'histoire est parcouru d'une part de « contemporanéité », il se réalise dans l'instant, mais d'autre part, dans cette réalisation, il fait appel à tout un tronc commun, un « stock de connaissance » (Alfred Schütz) dissimultanées, qui l'emplit de tout un passé lourd de sens et d'espérances fastes ou néfastes en l'avenir. La perspective d'une telle sociologie, favorise l'expérience sur le temps, mais l'expérience vécue, sensation de l'être-ensemble au présent et dans le temps, une sociologie que Patrick Tacussel[300], en opposition à une sociologie « paranoïaque », nomme « métanoïaque » : une sociologie apte à réhabiliter ce qui a été mis de côté et faisant appel au rejeté, ce que Gilbert Durand appelait « rebroussement » : « effusions du vécu » et « sphère nocturne ».

3. La dernière proposition, qui est à mettre en étroite parenté avec les principes d'une sociologie métanoïaque, réside dans la prise en compte de ce qui justement était jusqu'alors délaissée, méprisée par le discours sociologique dominant. L'affirmation est concise : le surplus, le reste, le marginal (l'arché-typique) sont vécus par les individus quotidiennement et ainsi toute science sociologique doit prendre en considération la part de

[300] Patrick TACUSSEL, *Culture et politique. Le processus métanoïaque de l'imaginaire social*, thèse de III° cycle, Grenoble, 1982, 504 p.

cette catégorie de l'expérience. La sociologie se conçoit, alors, comme science en *ready-made* ; il n'y a plus de dualisme manichéen entre les marges et le texte social, au contraire, il s'agit pour bien des fois de marquer l'importance décisive du subordonné, ce qui malgré toutes les opérations logiques de l'Esprit *reste*.

Ce « résidu » (Vilfredo Pareto), ce reste des restes, cet imaginaire cher à l'école durandienne, dévoile de la force du *numineux* à l'œuvre dans le social. L'imaginaire est à la fois création et représentation individuelle et collective (Emile Durkheim), une image archétypologique qui manœuvre au quotidien, qui agit dans la logique du social, et qui nous incite à penser qu'en sociologie, tout à son importance, il n'y a pas de faits mineurs. Le plus insolite et le plus banal nous renseignent toujours d'une part de sociologique.

Ainsi, selon ces trois « paradoxes-paradigmes » édictés ci-dessus, « l'obstacle épistémologique » interne au désir de connaître, qui empêche de pénétrer « *ce qui est* », réside dans les obsessions d'une sociologie d'obédience positiviste calquée sur le modèle des sciences de la nature, qui comporte pour principe premier la séparation sujet/objet comme critère d'« objectivité ». Séparation qui se traduit en sociologie – science de l'homme en société – par un dégout ou un rejet des mystères du donné mondain et des tréfonds de la condition humaine, là où semble s'éclipser la raison utilitaire.

En revanche, il faut se plonger dans « ces petits riens » qui font et défont l'existence collective et la consistance même de l'être-ensemble, dont seuls l'image, le mythologique, le ludique, l'intersubjectif, et bien d'autres phénomènes liminaires, expliquent le maintien (non pas la raison ou la finalité). C'est-à-dire ne pas concentrer la démarche vers un *objet* (comme le sont les sociologies du travail, de la famille, *etc.*) mais l'orienter vers un *point de vue* : celui de l'imaginaire à l'œuvre.

> « Au contraire d'une « sociologie de surface » faite de sondages et d'instantanés, la sociologie de l'imaginaire se veut une *sociologie des profondeurs* qui tente d'atteindre les motivations profondes, les courants dynamiques qui sous-tendent et animent les sociétés humaines »[301].

[301] Patrick LEGROS, Frédéric MONNEYRON, Jean Bruno RENARD & Patrick TACUSSEL, *Sociologie de l'imaginaire*, Paris, Armand Colin, coll. « Cursus », 2006, p. 1.

A l'inverse de la « *tendance sociale* » (Adolphe Quételet) – et de « l'homme moyen » qu'elle implique obligatoirement[302], c'est-à-dire la « neutralisation de l'effet du libre arbitre »[303] et, par là-même, la négation de la notion d'individu ou d'acteur social – mieux vaut proposer le terme de « *décor mythique* » ou de « *paysage culturel* » (Le « *Landschaft* » chez Oswald Spengler[304]), avec ses sommets et ses gouffres, ses plaines opulentes et ses obscures forêts – et « d'homme complexe » (du latin *complexus*, « avec des liens affectueux »), celui qui *se luxe* dans les « anomalies » du *theatrum societatis* : à la fois le jeu des masques au quotidien (jeu de rôle, jeu des aliénations, extase de la communication), l'*agir théâtral* (Jean Duvignaud) et la *mise en scène du quotidien* (Erving Goffman) dont seule une *archéosociologie* (Gilbert Durand) ou une « *mythographie sociale* » (Jean-Bruno Renard) seraient les plus à même de décrire, ou plutôt de *monstrer*, les monstres qui peuplent le *décorum* de l'ordinaire.

C'est ainsi dans l'imagerie du quotidien – ces images, ces figures, ces allégories, ces métaphores produites et reproduites par le collectif, dans l'ensemble des sphères de la société, qui taisent et expriment les multiples savoirs sociaux et culturels – que nous trouvons le statut épistémique de la catastrophe aujourd'hui. Ce commerce des images qui traverse l'univers du quotidien et qui le transforme en retour. L'œil embrasse la dynamique des formes et des forces à l'œuvre dans le paysage, c'est ce que François Paulhan nommait l'« âme des paysages », manifestation de « l'humanité, une humanité enveloppée, diffuse »[305] et conception vitaliste, en mouvement perpétuel, celui de l'ordre et du désordre que seule une « sociologie esthétisante », car considérant « l'image comme vecteur de socialité »[306] est seule apte à comprendre.

---

[302] Voir la physique sociale chez Adolphe Quetelet, « L'homme que je considère ici est, dans la société, l'analogue du centre de gravité dans les corps ; il est la moyenne autour de laquelle oscillent les éléments sociaux : ce sera, si l'on veut un être fictif pour qui toutes les choses se passeront conformément aux résultats moyens obtenus pour la société. Si l'on cherche à établir, en quelque sorte, les bases d'une *physique sociale*, c'est lui qu'on doit considérer, sans s'arrêter aux cas particuliers ni aux anomalies, et sans recherche si tel individu peut prendre un développement plus ou moins grand dans l'une de ses facultés », Adolphe QUETELET, *Physique sociale. Essai sur le développement des facultés de l'homme*, *T. 1*, Paris, Bachelier, 1835, p. 21.

[303] Adolphe QUETELET, *Physique sociale. Essai sur le développement des facultés de l'homme*, *T. 2*, Paris, C. Muquardt, 1869 (1835), p. 321.

[304] Voir Oswald SPENGLER, *Le déclin de l'occident. Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle, vol. 1 : Forme et réalité* (trad. Mohand TAZEROUT), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1948 (1918), 411 p.

[305] Frédéric PAULHAN, *L'esthétique du paysage*, Paris, Alcan, 1931, p. 99.

[306] Jean-Martin RABOT, « L'image, vecteur de socialité », *in Sociétés*, 2007, n° 95, pp. 19-31.

1. Les figures de la catastrophe

La forme de l'informe fait ressortir au quotidien trois figures épistémiques de notre rapport au réel. L'ambiance sociale est aujourd'hui toute empreinte d'une montée aux extrêmes, dont l'image participe – surtout de par sa démultiplication pornographique. Dans cette extase de la communication, où, comme le précisait Jean Baudrillard, le plus vrai que le vrai devient le faux, le plus beau que le beau, le monstre, le réel demeure une monstruosité. Nous vivons dans une époque de la perte des anciennes frontières (dont le risque nucléaire et les nouvelles technologies de communication sont les symptômes ou les adjuvants) où tout devient obscène, obèse et nous rend otage, qui plus est, le phénomène semble atteindre un paroxysme en matière de catastrophe.

2. L'obésité du désastre.

La catastrophe, c'est précisément un ordre du désordre, certainement un ordre dionysiaque de la destruction des formes, de la confusion, de l'ivresse et de l'excès des formes, en soit figure fondamentale de l'obésité. L'obésité se donne dans la catastrophe comme un mode de disparition. L'ensemble des images de la catastrophe dont les journaux et les commentateurs raffolent, par la multiplication des détails (toujours plus sordides, par la minutie avec laquelle

la destruction agit sur le monde et la précision quasi-chirurgicale avec laquelle elle absorbe et digère l'espace environnant, mais aussi le temps, et les formes de l'habiter) est un mode de disparition du monde des hommes.

En paraphrasant Jean Baudrillard, il n'y a plus de limite, c'est comme si par l'effet de catastrophe, plus rien ne s'opposait à un monde extérieur, mais cherchait à digérer la totalité de l'espace dans sa propre apparence. L'obésité de la catastrophe réside dans la fusion avec l'environnement et l'inflation à vide du système : « expression nihiliste, celle de l'incohérence générale des signes, des morphologies, des formes »[307]. Hypertrophie des structures du monde et prolifération : c'est comme si le corps social était enceint de quelque chose (d'un avènement) et n'arrivait pas à s'en délivrer. Par trop de signes, de détails, de sens, par production de sens et de signes en trop, le sens devient superflu et apparait comme un vide de sens. Le détail tue le détail, par excès.

C'est la redondance de la catastrophe (la catastrophe ne vient jamais seule, s'accompagne d'un cortège de signes : signe de la fin ?) qui exprime la fin de tout événement. C'est comme si tout en avait assez de sa propre définition, et se lançait par la figure de l'obèse dans une délire organique.

[307] Jean BAUDRILLARD, *Les stratégies fatales, Op. Cit.*, p. 31.

3. L'obscénité du désastre.

La forme obscène de la catastrophe réside dans le renversement des formes qu'opère le désastre quand il se produit : perte de la règle, de la structure et de la scène. C'est « la forme informe, la morphologie amorphe »[308]. En ce sens, il est nécessaire de considérer la catastrophe comme une « hypostase hystérique »[309], c'est-à-dire un mécanisme pathologique (pathologie de la scène) de multiplication d'une forme sans forme, sans image, où « le social est hanté par sa disparition »[310] et où l'ensemble des structures qui le sous-tendent est en un instant rendu visible, est exposé et explosé au grand jour.

« Masse obscène »[311], obèse de détail, la forme de la catastrophe digère tous les détails environnants, c'est une masse confuse qui « dans sa redondance, fait apparaitre le sexe comme en trop »[312], à savoir les divisions, les séparations (le haut et le bas, l'horizontal et le vertical, le visible et le non-visible, le caché et l'affiché, *etc.*) sont pensées comme en trop, comme excroissance, « une différence excentrique qui ne produit plus de sens en tant que tel »[313] précise Jean Baudrillard. Les images de la catastrophe exposent la fin de la distinction, et incite à penser le mystère de la conjonction : un accroissement sans considération de limites, un « processus métastatique »[314].

En soit, l'obscénité des images et de la forme du désastre est un programme : « Toutes les structures retournées, exhibées, toutes les opérations rendues visibles »[315]. Il n'y a rien de plus cru, de plus pornographique, de plus rhyparographique qu'une image de catastrophe. C'est la fin de la scène et par là-même du principe de représentation. Et comprendre cela, c'est ainsi comprendre la relation que nous pouvons avoir avec le désastre.

---

[308] *Idem*, p. 33.
[309] *Ibidem.*
[310] *Idem*, p. 34.
[311] *Idem*, p. 35.
[312] *Ibidem.*
[313] *Ibidem.*
[314] *Idem*, p. 36.
[315] *Idem*, p. 33.

4. L'otage du désastre.

Notre relation à la catastrophe, essentiellement à l'obscénité et à l'obésité de ses images, fait que nous avons tendance à nous penser comme la totalité du champ politique, c'est le statut épistémique de l'otage pris dans le « syndrome de Stockholm » (Nils Berejot) : l'otage c'est la victime et, dans une certaine mesure, le coupable à la fois. Pornographie des catastrophes au quotidien qui nous plonge, et avec nous l'ensemble des sphères de la société, dans un état de *qui-vive* constant, et nous place dans la situation d'un otage, en attente d'une finalité (libération ou exécution, révolution ou fin de l'histoire), qui peut-être n'arrivera jamais. « Otages objectifs d'une divinité terrifiante, nous ne savons même pas de quel événement, de quel accident dépendra l'ultime manipulation »[316].

La pensée de la catastrophe s'accorde à merveille avec « l'argument de dissuasion »[317] qui fonde le statut de l'otage, et précise l'inédit de la situation dans laquelle nous nous trouvons : éviter le pire (quelque chose, nous en conviendrons, de relativement différent que de tendre vers le meilleur). Ces images de désastre que nous partageons (« *I share* »), que, malgré l'horreur qu'elles supposent, nous aimons (« *I like* »), sont en quelque sorte les conséquences de la « société assurantielle » (François Ewald) « nous somme *hospitalisés* par la société, pris en *hostage* »[318] ; voire de ce que le philosophe et sociologue Pascal Bruckner nomme « la tyrannie de la pénitence »[319] : exacerbation de la logique occidentale dans la monstruosité de la responsabilité universelle issue de l'humanisme chrétien et libéral.

D'une part « toi, ici à 10 000 Km de Sendaï, tu es autant responsable que quiconque, la catastrophe, le tremblement de terre, le tsunami, puis enfin l'accident nucléaire, t'es destiné, plus qu'aux japonais, car c'est toi le système ! », mais aussi « l'Allemagne doit payer ses

[316] *Idem*, p. 40.
[317] *Ibidem*.
[318] *Ibidem*.
[319] Voir Pascal BRUCKNER, *La tyrannie de la pénitence*. *Essai sur le masochisme occidental*, Paris, Grasset, 2006, 259 p.

dettes de guerre à la Grèce », « la France pour sauver de la malédiction l'île haïtienne, se doit de rétribuer la colonisation », en définitive, « le mythe du bonheur occidental, doit payer les malheurs du monde africain », *etc.*

Nous sommes responsables, et pour sauver le monde, un seul remède, il faut nous punir. Tel est en profondeur le credo de l'imaginaire des catastrophes et tel est le message qu'intime au plus profond de nos consciences occidentales la multiplication dans les *media* des images du désastre.

> « Notre situation paradoxale est celle-ci : parce que rien n'a plus de sens, tout devrait fonctionner à la perfection. Parce qu'il n'y a plus de sujet responsable, chaque événement, même minime, doit désespérément être imputé à quelqu'un ou quelque chose – tout le monde est responsable, une responsabilité flottante maximale est là, prête à s'investir dans n'importe quel incident. N'importe quelle anomalie doit être justifiée, n'importe quelle irrégularité doit trouver son coupable, son enchaînement criminel. Ça aussi, c'est la terreur, ça aussi c'est le terrorisme : cette recherche en responsabilité sans commune mesure avec l'événement – cette hystérie de responsabilité qui est elle-même une conséquence de la disparition des causes et de la toute-puissance des effets »[320].

[320] Jean BAUDRILLARD, *Op. Cit.*, p. 41.

CONCLUSION

Ainsi comme nous venons de le laisser supposer, la socialité contemporaine ne peut se faire que dans le partage d'émotions fortes, c'est là où l'on ressent du lien, du partage, de la religion, rappelant « l'homme du ressentiment » cher à Max Scheller : sympathie et empathie de l'extrême. « *Sympahy for the Devil* ». Emotions fortes qui mettent le sujet en émoi, à la limite de la perte de soi, pareille au choc noir du test de Rorschach, c'est cela que doit accepter une sociologie des catastrophes : « l'expérience des limites dans les limites de l'expérience »[321].

« La montée aux extrêmes en l'absence de règle du jeu »[322], cette absurdité croissante du monde, que relève le sentiment de multiplication d'images du désastre, conduit au développement à la fois de la « pensée extrême »[323], comme à celui d'un « présent liquide »[324] avec son lot de peurs sociales et d'obsessions sécuritaires. L'on ne peut que se retrancher (dans ces certitudes, pour ceux à qui il en reste) : situation exceptionnelle, paroxystique de la perte de définition, « l'exposé contemporain de la fin de tout » (Guy Debord).

Bis repetita placent : le sens de la catastrophe, c'est la catastrophe du sens. L'innommable, l'indicible, l'irreprésentable, l'impensable, l'informe, l'anomalie, l'obscène, l'obèse, la prolifération sans fin, le tentaculaire, le protubérant, l'ex-croissant, pourtant bien là. Et face à ce vide (ou ce trop-plein, car le résultat est le même), seule l'image peut fixer le sens, ou justement au contraire se refuser de fixer, car l'image est essentiellement effort dramatique et narratif, articulation mythique et élision du signifiant et du signifié.

---

[321] Bruce BEGOUT, *Zéropolis. L'expérience de Las Vegas*, Paris, Allia, 2002, p. 63.
[322] Jean BAUDRILLARD, *Op. Cit.*, p. 39.
[323] Voir Gérald BRONNER, *La pensée extrême. Comment des hommes ordinaires deviennent des fanatiques*, Paris, Denoël, coll. « Impacts », 2009, 348 p.
[324] Voir Zigmunt BAUMAN, *Op. Cit.*

DEUXIEME PARTIE :

DES FUTUROLOGIES ROSES AUX FUTUROLOGIES GRISES

« Je n'étudie pas les causes. J'étudie les effets… Personne d'autre ne fait cela », Marshall McLuhan, entrevue avec Nina Sutton, 1975[325].

Compte tenu de la nature de notre problématique, il nous est apparu essentiel de chercher la consistance sociale et les représentations sociales des catastrophes (le stade préliminaire à l'exploration de l'imaginaire des catastrophes qui nous intéresse) dans la retranscription de la réalité du désastre la plus objective. Cette « réalité objective » – bien que construite, reconstruite, formée et déformée dans le regard social – nous la trouvons dans « l'institutionnalisation des catastrophes », qui peut se faire selon deux ordres ou deux logiques : d'une part dans celle de l'Etat[326] (lieu de l'opinion la plus officielle qui soit) et d'autre part celle exposée dans les *media* d'information (lieu des opinions et des attitudes tantôt verticales tantôt horizontales).

[325] Traduction libre

[326] A chaque fois qu'un Etat promulgue une loi, organise une conférence exceptionnelle ou un séminaire, demande un rapport d'expertise ou une commission d'enquête, décide la construction d'un mémorial, géographique et physique ou seulement calendaire et temporel, *etc.*, il y a institutionnalisation de la catastrophe. *A contrario*, le silence de l'Etat signifie bien souvent la négation tant du statut de la catastrophe, que de ce qui s'y appaire : indemnisation, victime, reconstruction, *etc.* mais aussi mémoire collective. Seul recours, pour les oubliés des désastres, la rumeur et les théories du complot comme forme de reconnaissance sociale.

Dans l'optique de dégager les invariants sociologiques ainsi que de comprendre les comportements collectifs mis en jeu en « cas de catastrophe », il nous a semblé qu'il était plus efficace de se pencher sur le médium censé être le plus objectif : la presse papier d'information et d'actualité. L'objectif étant de dégager les structures spécifiques au traitement sociologique et anthropologique des catastrophes, ce médium particulier, le discours d'actualité ou l'écriture de presse, nous permettra de pénétrer graduellement dans la compréhension du « comment notre société contemporaine participe à la construction de l'événement catastrophe voire comment notre société dépasse l'informe caractéristique du désastre et du bouleversement catastrophique ? ».

CHAPITRE PREMIER. L'opinion et les media

L'avantage et l'intérêt socio-analytique de la presse d'information est qu'elle réalise, quasi-quotidiennement, un véritable travail d'autoscopie de la société, c'est-à-dire une réflexion sur la société produite par un organe ou un produit même de la société en tant que « média d'actualité ». Car, c'est en présentant l'histoire au présent et la géographie dans l'immédiat, c'est en proposant des cadres de lecture et d'interprétation des phénomènes et des événements alors qu'ils sont en train de se faire et que, bien souvent, ils sont loin de prendre fin ou de se terminer, que la presse contribue inexorablement à former, voire à « structurer » l'opinion publique.

Peut-on lire, comprendre et étudier le médium presse en dehors de son style littéraire particulier, sa syntaxe ou sa phraséologie propre : le sous-ensemble écriture de presse ? Sur quels aspects l'écriture de presse se différencie-t-elle d'une écriture ordinaire ? Ne transmet-elle pas des significations supplémentaires, voire différentes ? Qu'est-ce que le discours de presse « cache » sous son apparente objectivité et son innocente transparence, et comment le cache-t-elle ? Quelles sont les transformations/réappropriations/modifications opérées par l'écriture de presse par rapport aux faits et événements d'actualités tels qu'ils existent en dehors de leurs narrations et qu'est-ce que cela implique ?

D'une manière générale, la presse ne peut se distinguer de son style littéraire : l'écriture de presse, dont le but premier, notamment par l'organisation de l'information pyramidale (association stable d'éléments informationnels allant de l'essentiel au superflu, tout en conservant une certaine unité ou continuité de l'information – pourrait-on dire en grossissant le trait), est de rendre intelligible le lecteur à la durée narrative d'un événement ou d'un fait (qui ou quoi ? quand ? où ? et comment ?). à partir de données brutes retravaillées selon un style (exposition de faits, d'opinions, de témoignages, de réactions, *etc.*), *via* des

enquêtes, des illustrations, des éclairages mis en contexte ou une interprétation de l'information relative à l'achalandage du médium (chaque lecteur a une presse favorite, comme chaque presse s'adresse à un individu type), la presse d'information « forge » l'opinion publique en ajoutant au fait objectif de la valeur subjective, de la « valeur signe », du sens et des significations contextuelles supplémentaires. Même si, parfois, cela échappe aux lecteurs néophytes ou même à son opposé, le « dévoreur d'information » (Population qui trouve son bonheur depuis maintenant plus de dix ans avec l'apparition des chaines d'information en continu, de la portabilité ou de la mobilité des nouveaux moyens de communication et par ailleurs des nouveaux moyens d'information, avec notamment la possibilité de s'abonner aux « flux RSS » pour, ainsi, recevoir en direct les « nouvelles de l'autre bout du monde » qui ponctuent le quotidien ici et maintenant. Phénomène d'expansion/massification de l'information que percevait déjà Violette Naville-Morin en 1963, « dans la durée de nos jours – nombre des journaux, radio, télévision – et pour un plus grand nombre d'individus – surface terrestre informée par les journaux, la radio, la télévision »[327], préliminaire à l'établissement d'une culture populaire de masse, « *mass-culture* » voire « *pop-culture* », initiée par les *mass-media*, les médias de masse jusqu'à former, selon les mots d'Edgar Morin, « une étrange noosphère qui flotte au raz de la civilisation »[328]. Et, malgré la relative répétition de ces « nouvelles » – pas toujours fraiches –, nous nous informons toujours plus : selon une enquête réalisée par nos soins, la grande majorité de la génération 18-25 ans avoue « consulter un média d'information plusieurs fois par jour »[329]), sous les images et les faits rapportés (essentiellement, la sélection notoire de ces mêmes faits et de ces mêmes images), l'écriture de presse d'information est porteuse d'une signification latente, qui en reste néanmoins très efficace.

[327] Violette NAVILLE-MORIN, « Les Olympiens », *in Communications*, 2, 1963, p. 105.
[328] Edgar MORIN, *L'esprit du temps*, *Op. Cit.*
[329] Voir encadré pp. 188-189.

A. L'information, l'événement et l'opinion.

> « L'événement, c'est le merveilleux des sociétés démocratiques. Pour qu'il y ait événement il faut qu'il soit connu […]. Devenu intimement lié à son expression, sa signification intellectuelle, proche d'une première forme d'élaboration historique, se vide au profit de ses virtualités émotionnelles. La réalité propose, l'imaginaire dispose. », Pierre NORA, « L'événement monstre », 1972.

Ainsi, percer cette signification latente, disséquer les valeurs ajoutées – et bien souvent cachées voire non entièrement maitrisées par les journalistes car elles sont la marque de quelque chose qui dépasse l'individu : la communication et l'imaginaire social – nécessite d'en passer par une analyse du contenu de la presse.

Au demeurant, pourquoi étudier la presse ? Pourquoi se pencher sur le media presse alors que l'objectif de notre recherche est jusqu'à présent d'interpréter et de mettre en lumière les structures, si l'on peut dire, des diverses dimensions anthropologiques et sociales de l'événement-catastrophe ?

Premièrement, ce qui pourrait paraitre comme un biais méthodologique et épistémologique insurmontable – la distance spatiale et temporelle avec l'événement-catastrophe et l'utilisation de données de « seconde main » – peut être négligeable, car ce travail ne consiste pas en une ethnographie des scènes de catastrophe[330], un direct sur les lieux du drame. Ce que nous recherchons consiste plutôt en une tentative d'appréhension de la teneur sociologique des désastres, c'est-à-dire, ce que la sociologue et disciple de Louis Vincent-Thomas, Gaëlle Clavandier, nomme le « traitement social des morts collectives »[331] : « Comment la catastrophe se construit dans le contexte social ? Comment notre société contemporaine « historicise » ce genre d'événement extrême ? Et quelles sont les instances mises en œuvre pour y faire face ? ». Nous pensons trouver dans la presse la région primaire du traitement social des catastrophes : première mise en forme de l'informe, première représentation de l'irreprésentable, et donc première *contextualisation* et première consistance sociétale de la catastrophe.

Deuxièmement, nous pensons que, traditionnellement, la presse représente le lieu même de l'information et de la connaissance partagée collectivement de l'événement, et par extension, le lieu même de la structuration de l'opinion et donc des représentations sociales. Dans cette perspective, la structure de l'opinion répond de l'écriture de presse : c'est-à-dire tantôt de la mise en scène de l'information (forme/formatage de l'information via des techniques d'écriture et des règles éditoriales d'objectivité et de recherche du vrai), tantôt de la narration ou la scénarisation de l'événement (« *make a story* » ou « *storytelling* » avancent les tenants nord-américains des études sur la communication et les médias). Dans nos médias d'information, l'actualité s'accorde dans une mise en récit. Parce que, comme le précisait le philosophe Jacques Derrida, à propos des événements du 11 septembre 2001, « l'événement, c'est ce qui arrive, et en arrivant, arrive à surprendre et à suspendre la compréhension : l'événement c'est d'abord ce que d'abord je ne comprends pas »[332], d'une manière programmatique, l'on peut affirmer que *l'événement doit d'abord être une histoire avant d'être une communication* – qui plus est dans le genre d'événement que nous étudions. L'idée générale est de mettre en scène l'information sous forme de petites histoires, en incluant une intrigue, des personnages, des lieux, une suite d'événements voire de péripéties (« *storytelling journalism* »). Ainsi, une fois scénarisé le réel et l'événementiel, il reste au journaliste à

[330] Sur ce sujet voir les travaux de Sandrine REVET, *Op. Cit.*
[331] Voir Gaëlle CLAVANDIER, *La mort collective*, *Op. Cit.*
[332] Jacques DERRIDA, Giovanna BORRADORI & Jürgen HABERMAS, *Le « concept » de 11 septembre. Dialogues à New-York (octobre-décembre 2001)*, Paris, Galilée, 2003, p. 139.

« raconter » une bonne histoire (« *a good new* »). Comme le précise Salman Rushdie dans un article paru dans *Le courrier international* : « pas de nouvelles sans fiction »[333]. Plus que toute autre forme d'écriture, l'écriture de presse se doit de susciter la pleine attention du lecteur en formant un astucieux mélange entre information et séduction – entre fond et forme – tout en apportant plus de clarté et de lisibilité à la nébuleuse du réel et la non-linéarité des circonstances. Nuançons toutefois notre propos en affirmant que le récit de presse doit, selon la déontologie « trifonctionnelle » (fiabilité, rapidité, véracité) du métier de journaliste développée par le journaliste et médiologue suisse, Daniel Cornu, de respecter un « devoir fondamental »[334] : la recherche du vrai, voire du vraisemblable, c'est-à-dire du « presque vrai » et du « crédible ». Ainsi, selon l'auteur de *Journalisme et vérité. L'éthique de l'information* (sous-titré dans une nouvelle édition de 2009 *l'éthique de l'information au défi du changement médiatique*), le journaliste passe chronologiquement de l'objectivité à la subjectivité : il est au préalable un observateur (direct ou indirect) des faits, ensuite, il les interprète (c'est-à-dire, il les valorise selon une opinion, un sentiment ou un jugement plus ou moins neutre), et enfin, il les narre (c'est-à-dire, il les sélectionne et les organise selon plusieurs critères : l'authenticité, la véracité, l'objectif de démonstration, mais aussi le « rubricage » du journal, la place accordée aux diverses rubriques, la politique éditoriale, les moyens matériel, l'audimat, *etc.*). Le traitement exhaustif de l'information étant illusoire et la recherche du vrai, par les procédés de dramatisation des événements, se fourvoyant progressivement en narration du vraisemblable[335], l'on peut affirmer que l'information est sélectionnée, organisée, scénarisée. L'information n'est en aucun cas la réalité, mais l'image de la réalité qui passe par une série de médiations en « des miroirs équivoques » (Louis Quéré), un « simulacre » (Jean Baudrillard) de réel.

Perspective médiologique qui s'accorde avec ce que les professeurs de journalisme nord-américains Maxwell McCombs et Donald Shaw nomment « *the agenda-setting function* »[336], « la fonction d'agenda » ou la « fonction de programmation à l'ordre du jour » de

---

[333] Salman RUSHDIE, « Pas de nouvelles sans fiction. Comment la presse crée les personnages de nos vies », *The Nation*, repris dans *Courrier international*, n° 41, 27-06-1996, pp. 41-42.

[334] Daniel CORNU, *Journalisme et vérité. L'éthique de l'information au défi du changement médiatique*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique », 2009, p. 80.

[335] Sur ce point voir Louis QUERE, *Des miroirs équivoques. Aux origines de la communication moderne*, Paris, Aubier Montaigne, coll. « Babel », 1982, 214 p.

[336] Maxwell McCOMBS & Donald SHAW, « The Agenda-Setting Function of Mass Media », *in The Public Opinion Quarterly*, Vol. 36, n° 2, 1972, pp. 176-187. Disponible en ligne : http://www.unc.edu/~fbaum/teaching/PLSC541_Fall06/McCombs%20and%20Shaw%20POQ%201972.pdf [consulté le 6 Mars 2011].

l'information : l'exhaustivité de l'information étant impossible, les médias, bon gré mal gré, exercent un effet non-négligeable sur la formation de l'opinion publique en s'attachant à trier et à hiérarchiser l'information et donc considérer certains événements ou faits comme essentiels à la transmission de l'actualité en leur accordant un espace médiatique et d'autres comme insignifiants ou anodins en les passant sous silence ; ce qui rapidement conduit à leur oubli dans la mémoire individuelle et collective. En démontrant une corrélation directe entre les thèmes considérés comme importants (saillants) dans la population[337] et ceux résultant d'une analyse de contenu de la presse écrite d'information, les deux auteurs mettent en avant des phénomènes de « transferts saillance thématique » comme étant le principal effet de la fonction de « programmation à l'ordre du jour » de l'information. « Grâce à leur sélection et programmation quotidienne de l'information, les éditeurs et les rédacteurs en chefs concentrent notre attention et influencent notre perception sur les problèmes essentiels du jour. Cette capacité à influencer la saillance des sujets sur l'ordre du jour collectif est appelée le rôle d'*agenda-Setting* des médias d'informations »[338]. Pour résumer, la théorie de l'*agenda-Setting* stipule que les médias d'informations ne disent ni ce que l'on doit penser, ni comment l'on doit penser, mais ce sur quoi il faut concentrer son attention.

***Les principaux concepts de l'*Agenda-Setting**

Suite aux travaux de M. McCombs et D. Shaw, mis à part la programmation de l'ordre du jour quotidienne, la recherche médiologique nord-américaine considère actuellement que quatre degrés essentiels entrent en jeu dans l'influence qu'exerce les médias d'informations sur l'opinion : le *status conferral*, le *stereotyping*, le *priming*, le *framing* ou *frame-setting*.

1. *Status conferral*, ou attribution de statut, se réfère à la quantité d'attention accordée à certains individus dans les médias (politiques, experts, scientifiques, témoins, grands reporters, *etc.*) : « les médias confèrent du prestige et, en ce sens, renforcent l'autorité des individus et des groupes en légitiment leur statut. La reconnaissance par la presse, la radio, les magazines ou les actualités filmées témoigne que l'on est arrivé, que l'on est

[337] Dans l'étude citée ci-dessus, il s'agissait d'une population de 100 électeurs indécis quant à leurs votes pour l'élection présidentielle américaine de 1968. Voir Maxwell McCOMBS & Donald SHAW, *Ibidem*.
[338] Traduction libre de Maxwell McCOMBS, *Setting the Agenda : The mass media and public opinion*, Malden, MA, Blackwell Publishing Inc., 2004, p. 1.

suffisamment important pour avoir été choisi par la masse anonyme et que son comportement et ses opinions sont assez significatifs pour justifier l'exposition publique de son jugement sur l'actualité. »[339].

2. *Stereotyping*, ou « stéréotypage » (ou l'utilisation de types cognitifs), issue de la psychologie cognitive, ce terme signifie que pour appréhender la multiplicité du réel, notre perception (notre cerveau ?) construit des modèles qui par pérennisations sont considérés, selon les psychosociologues Myron Rothbart et Marjorie Taylor, comme des « catégories naturelles »[340]. Conçu comme un processus socio-médiatique, le stéréotypage permet essentiellement d'accrocher un large public en conciliant une compréhension rapide de l'information (par réduction de la complexité). Cette approche « présume que les humains sont limités dans la quantité d'informations qu'ils peuvent traiter, et par conséquent, former des stéréotypes est un moyen de triompher du fardeau cognitif que représente la conception d'un monde complexe »[341].

3. *Priming*, ou amorçage, est une branche de la théorie de l'*agenda-setting* développée à la fin des années 1990 par M. McCombs et D. Shaw calquée sur le paradigme des réseaux associatif de la mémoire : une idée est stockée comme un nœud dans ce même réseau et est liée à d'autres idées par des « chemins sémantiques ». L'amorçage se réfère à l'activation d'un nœud dans le réseau mnésique, qui dès lors agit comme un filtre, un cadre interprétatif, ou s'instille comme le support aidant au traitement d'informations plus amples voire à la constitution de jugement de valeurs[342]. Shanto Iyengar et Donald Kinder exporteront le concept à la communication politique, en définissant l'amorçage comme les procédés « qui pèsent sur les critères et les normes de jugements utilisés par le public dans l'examen politique »[343]. D'une manière générale, l'amorçage consiste à seriner un thème dans les médias jusqu'à que celui-ci devienne des plus pertinent, des plus saillant ; l'on comprend

[339] Traduction libre de Paul LAZARSFELD & Robert MERTON, « Mass communication, popular taste and organized social action », *in The Communication of Ideas*, New York, Harper and Bros., 1948, p. 235. Également disponible sur http://www.irfanerdogan.com/dergiweb2008/24/13.pdf [consulté le 10 Mars 2011].

[340] Voir Myron ROTHBART & Marjorie TAYLOR, « Category labels and social reality: Do we view social categories as natural kinds? », *in* Gun SEMIN & Klaus FIEDLER (dir.), *Language, interaction and social cognition*, Londres, Sage, 1992, pp. 11-36.

[341] Traduction libre de Mark ZANNA & James OLSON, *The psychology of prejudice*, vol. 7, Hillsdale, New Jersey, IEA, 1994, p. 36. Partiellement disponible sur GoogleBooks.

[342] Voir Maxwell McCOMBS, Donald SHAW & David WEAVER, *Communication and democracy : Explorining the intellectual frontiers in agenda-setting theory*, Mahwah, New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, 1997, p. 65.

[343] Traduction libre de Shanto IYENGAR & Donald KINDER, *News that matters : Television and American opinion*, Chicago, University of Chicago Press, 1987, p. 63.

alors son importance dans la communication politique (La campagne présidentielle française de 2002 est un illustre exemple[344]).

4. *Framing*, ou cadrage, complète l'effet de *priming* dans l'étroite correspondance média d'information/opinion publique. Dans le cadrage, il ne s'agit plus d'attirer l'attention du public sur certains problèmes, mais d'influencer les opinions sur ce problème. En pesant sur la saillance de certains thèmes, les médias d'informations facilitent leur rémanence (La communication sociale utilise les termes de « réservoir de connaissances » (Alfred Schütz) voire encore de « *primary frameworks* »[345] ou « cadres d'interprétations primaires » (Erving Goffman)). Par conséquent, cette forme de raccourci cognitif pèse à son tour sur la perception du réel, et, au lieu de procéder à un examen minutieux, le public appuie son jugement en fonction des thèmes et des problèmes apparaissant comme saillant dans les médias[346] (Notons toutefois la complexité d'un tel phénomène, car les mêmes heuristiques transparaissent lors de la rédaction des articles par les journalistes[347]). En ce sens, Shanto Iyengar use du terme de *frame-setting* pour décrire les « altérations subtiles dans la définition ou la présentation de problèmes de jugement ou de choix, et le terme « *framing effects* » renvoie aux changements d'opinions résultants de ces altérations »[348] et qui constituent « des principes organisateurs qui sont socialement partagés et persistants à travers le temps, et travaillent symboliquement à structurer significativement le monde social »[349].

A cela s'ajoute les nouvelles techniques liées au développement de l'information sur internet,

[344] Critiqué par un journaliste sur le poids du thème de l'insécurité dans sa campagne, Jacques Chirac, alors président sortant, répondit « *Mais, Monsieur Mazerolle, je regarde aussi les journaux télévisés. Qu'est-ce que l'on voit depuis des mois, des mois et des mois tous les jours ? Ces actes de violence, de délinquance, de criminalité. C'est bien le reflet d'une certaine situation. Ce n'est pas moi qui choisis vos sujets.* », cité par Jacques GERSTLÉ & Christophe PIAR, « Les effets d'information sur le vote », *in Congrès de l'AFSP Toulouse 2007*, p. 2. Disponible sur http://www.afsp.msh-paris.fr/congres2007/tablesrondes/textes/tr2sess2gerstle.pdf [consulté le 7 décembre 2011].

[345] Voir Erving GOFFMAN, *Frame Analysis : An Essay on the Organization of Experience*, New-York, Harper & Row, 1974, 586 p.

[346] Voir Maxwell McCOMBS, & Amy REYNOLDS, « News influence on our pictures of the world », in Jennings BRYANT & Dolf ZILLMANN (dir.), *Media Effects : Advances in Theory and Research*, Mahwah, Lawrence Erlbaum Associates, 2002, pp. 1-16.

[347] Voir Pascal MARCHAND (dir.), *Psychologie sociale des médias*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, 324 p.

[348] Traduction libre de Shanto IYENGAR, *Is Anyone Responsible? How Television Frames Political Issues*, Chicago, University of Chicago Press, 1991, p. 11.

[349] Traduction libre de Stephen REESE, « Framing public life : A bridging model for media research », *in* Stephen REESE, Oscar GANDY, & August GRANT (dir.), *Framing public life*, 2001, Mahwah, NJ: Erlbaum, p. 11. Voir aussi un article similaire de l'auteur Stephen REESE, « The Framing project : A bridging model for medi research revisited », in *Journal of Communication*, 57, 2007, pp. 148-154 ; disponible sur http://journalism.utexas.edu/sites/journalism.utexas.edu/files/attachments/reese/jcom-final-framing-commentary-copy.pdf [consulté le 15 Mars 2011].

qui débordent mais collaborent aussi avec les cadre de l'écriture de presse : le *Google bombing* ou le *Googlewashing* (influencer le classement d'une page dans les résultats du moteur de recherche Google), les *tweets*, le « mur à mur », le *subvertising* (créer des phénomènes de dissonances cognitives), le spamdexing (référencement abusif), hoax (la rumeur), *etc.* En ce qui concerne les techniques de propagande nous évoquerons seulement l'une des plus performantes, le *silence :* « Les plus grands triomphes, en matière de propagande, ont été accomplis, non pas en faisant quelque chose, mais en s'abstenant de faire. Grande est la vérité, mais plus grand encore, du point de vue pratique, est le silence au sujet de la vérité »[350].

Ce que nous cherchons, ce n'est pas une théorie critique de l'information, mais bel et bien de percevoir la relation complexe entre média et opinion : les médias ne sont pas un simple miroir de la société, mais agissent comme un projecteur de tendances sociétales (que l'on perçoit dans la saillance des thématiques ou, pour reprendre le vocable de V.Naville-Morin, les « unités thématiques d'information » « comparable à ce que les premiers analystes de contenu appelaient *meaning unit*, *thought unit* ou *topic*, ou en français plus généralement, « le thème » »[351].).

En résumé en sélectionnant l'information, en en faisant une histoire, en l'intégrant à un processus de narrativité, et ensuite en planifiant l'agenda et l'ordre du jour de l'information, les *media* influencent en grande partie l'opinion (en se constituant une dramatisation du présent et du réel, par le jeu des images cristallisées et structurées), et en ce sens sont un premier palier de l'étude des représentations sociales et collectives. D'ailleurs un historique de la presse tend à confirmer ce postulat.

La presse d'information, telle qu'on la connait aujourd'hui, dépend étroitement de l'imprimerie et de l'industrie de la presse. Même s'il est possible de remonter aux périodes

[350]Aldous HUXLEY, *Le meilleur des mondes* (trad. Jules CASTIER), Paris, Plon, coll. « Pocket », 2010 (1931), p. 15.
[351] Violette NAVILLE-MORIN, *L'écriture de presse*, Québec, PUQ, 2003 (1969), note 22, p. 24.

antiques (alphabet, papyrus et encre), historiquement, ou plutôt séquentiellement, la presse d'information se définit sur deux critères exclusifs : l'un, la propagation en série de la communication, grâce à la typographie et à la presse à imprimer introduit en 1438 par Johannes Gutenberg, et l'autre, une organisation sociale et économique capable de soutenir et d'entretenir une industrialisation/périodicité de l'information ; auquel s'ajoute ce qu'il est nécessaire de percevoir dans une optique sociologique et historique : le « besoin sociétal d'information ». Comme l'explique l'historien de la presse et des médias, Pierre Albert, « à partir du XVème siècle une série de facteurs politiques, économiques et intellectuels conjuguèrent leurs effets pour accroître notablement la soif de nouvelles en Occident. La Renaissance, puis la Réforme multiplièrent les curiosités. Les grandes découvertes élargirent l'horizon européen. Les progrès des échanges bancaires et commerciaux entraînaient un développement parallèle des échanges d'information. Les grands conflits qui déchirent l'Occident au XVIème siècle nourrissaient des courants et des besoins d'information »[352]. Néanmoins, il faut attendre le XVIIème siècle pour que les deux mouvements que sont l'imprimerie et l'industrie de presse congruent et voir apparaitre les premiers journaux grand public, principalement dans les grandes villes, centre névralgique et incidence de la galaxie médiatique en train de naitre et de « l'homme typographique »[353].

Parfois encore manuscrite et souvent clandestine, ou dite « à la main », l'information est avant tout politique. Avec les divers occasionnels, les éphémérides, les libelles, les placards, les almanachs, et autres gazettes, c'est le modèle chronologique qui domine, du moins jusqu'à l'apparition des « rubricages » thématiques, préfigurant les premiers quotidiens d'opinion. En France, leur essor date de la Révolution et, malgré un repli sous Napoléon, la Restauration et le second Empire, la presse d'opinion est une topique majeure du paysage éditorial Français qui ne cessera de se métamorphoser, jusqu'à l'avènement d'une presse spécialiste, et surtout jusqu'à la funeste introduction des médias audio-visuels dans les années 1950-1960.

Ainsi, en France, du XVIIIème au milieu du XXème siècle, une part notable de la presse écrite s'est créée comme presse d'opinion. Si l'idée consistait à construire un semblant d'« espace public », c'est-à-dire un lieu de débats caractéristique des nouvelles manières de

[352] Pierre ALBERT, *Histoire de la presse*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p. 6.
[353] Sous-titre de l'édition originale du livre Marshall McLUHAN, *Gutenberg galaxy : making a typographical man*, Toronto, University of Toronto Press, 1962, 293 p.

penser la dimension politique, cette presse d'opinion se constituera en définitive comme l'expression de l'opinion publique elle-même : l'opinion qui s'exprime publiquement est l'opinion publique. Bien évidemment l'on perçoit aisément les limites d'une telle réduction. Pour se présenter comme opinion publique et publiée, encore faut-il que l'ensemble de la population participe du débat politique et démocratique, postulat des plus ardus et certainement des plus illusoires à tenir aux cours des XVIIIème et XIXème siècles. Toujours est-il que la révolution industrielle développe un double processus permettant les conditions de l'explosion de la presse d'information et, notamment, de la presse d'opinion : d'une part, une révolution matérielle et technologique (la presse à moindre coût et plus rapide, conséquence de l'évolution des techniques d'impression), d'autre part, une révolution intellectuelle et « logicielle » (l'augmentation du niveau d'instruction des masses, fruit de la révolution industrielle, éveille un réel besoin de s'informer, ainsi qu'une demande quotidienne).

Cette presse écrite engagée et pamphlétaire sera progressivement concurrencée à partir de la fin du XIXème siècle par de nouvelles démarches informationnelles (prônant l'exhaustivité, l'objectivité et la neutralité axiologique). C'est aux Etats-Unis et en Angleterre qu'émerge alors une figure professionnelle nouvelle, le journaliste, ainsi que l'éthique et la déontologie qui caractérisent cette nouvelle relation à l'actualité (la plus connue étant la règle des « *Five Ws* » : *what, who, when, where, why* ; aujourd'hui démodé, le principe qui sous-tend cette maxime, c'est que chaque question doit susciter une réponse factuelle - faits nécessaires pour rendre compte exhaustivement de l'événement). Cette figure professionnelle ne cessera de s'affirmer tout au long du XXème siècle, pour aujourd'hui être qualifiée de quatrième pouvoir dans le processus de formation de l'opinion publique.

Toutefois, dès l'après Seconde Guerre Mondiale, la dimension subjective de la presse, la presse d'opinion, va progressivement s'atténuer au profit d'une presse « faisant l'opinion »[354]. En ce sens, même si en France en 1939 et 1945 plus d'un millier de journaux sont créés (*Liberté, Combat, Franc-Tireur, Défense de la France, Témoignage chrétien*, ainsi qu'une multitude de journaux clandestins), même si nombres de signatures prestigieuses (Raymond Aron, Albert Camus, Jean-Paul Sartre, Boris Vian, *etc.*) s'expriment dans l'après-guerre et même si les opinions politiques, philosophiques ou théosophiques s'exposent ostentatoirement (souvent au détriment de l'objectivité et de la déontologie journalistique)

[354] Voir Frédéric ANTOINE (dir.), *Coupures de presse. Disparition de La Cité et survie des médias d'opinion*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, 1996, 148 p.

dans le but avoué de peser voire de reconstruire l'opinion, la presse ne cessera de (relativement) décliner avec l'émergence du *medium* audiovisuel, et surtout d'Internet. Relatif déclin car la distribution de journaux n'a cessé d'augmenter dans le monde, mais cette augmentation reste incomparable au regard de l'accroissement de la population au cours du XXème siècle. Essentiellement, c'est la presse d'opinion qui en pâti, tandis que les presses gratuites et surtout une part des presses hautement spécialisées ne cessent de fleurir (sport et loisirs, économie, vulgarisation scientifique, presses générationnelles, arts et culture, *etc.*). Le plus remarquable étant le changement de donne opéré tant par les *media* audiovisuels que par Internet, la presse écrite se devant de suivre le mouvement. Aujourd'hui, l'adage est tel : tout le monde peut être un expert en son domaine et la figure du journaliste s'érode ; et l'on assiste de plus en plus à des prises de parole dites « péri-journalistiques » voir de ce que l'on nomme aujourd'hui le « Citoyen Reporter » – qui plus est avec la multiplication des blogs et des forums ou des espaces de discussion ouverts et souvent anonymes (voir par exemple le succès de plateformes communautaires comme *Wiki*, *Agoravox*, *Citizenside*, *iReport*, *etc.*) : courrier des lecteurs, « carte blanche » laissée à diverses personnalités publiques, débats d'idées, sondages d'opinion, témoignages, *etc.* le but étant de rompre voire de renverser la hiérarchie mediumnique (le citoyen passant du rôle de simple récepteur à celui d'émetteur, devenant lui-même un medium) et ainsi donner une épaisseur vécue à l'actualité et bien souvent de renouer avec la confiance ou du moins de permettre une identification/complicité entre l'émetteur du message et son récepteur, condition nécessaire à la bonne transmission de l'information et à l'assimilation de l'actualité scénarisée et dramatisée.

B. Ici se termine la galaxie Gutenberg… Bienvenue dans la galaxie Marconi.

L'engagement politique et philosophique, qu'il soit celui de l'éditorialiste du XIXème siècle et du début du XXème siècle, ou encore de l'intellectuel du XXème siècle, se traduit à travers des argumentations voire des allégations plus ou moins objectives qui passent essentiellement par la plume et l'écrit – bien que l'image, la caricature et autres singeries graphiques y soient présentes. La construction de l'opinion publique est absolument indissociable de la dramatisation des événements et de la scénarisation de l'information ; elles-mêmes en étroite relation avec les cadres interprétatifs (*frame*) et les « visions/représentations du monde » du public récepteur de l'information. En ce sens, les *media*, qui définissent l'environnement – ou devrait-on dire le paysage sémiotique ou l'univers symbolique – de l'homme et de la société, bouleversent en profondeur tous les aspects de la vie : vie politique, vie publique, mais aussi et bien évidemment vie quotidienne et vie privée. Tous les analystes insistent sur la spécificité d'usage des canaux de diffusion et les différences que cela entraînent dans le traitement de l'information : ainsi, il ne faut pas seulement s'attacher au sens que renferme le medium, mais surtout insister sur la manière de transmettre du sens (c'est une tautologie, mais il faut essentiellement insister sur le *medium* usité : l'oral, l'écrit, l'image fixe, l'image en mouvement, *etc.* et ses techniques de transmission idoines). Et si, comme le souligne Régis Debray, « le support est ce qui se voit le moins et qui compte le plus »[355] (La transmission n'est pas la même selon le support, car l'univers – l'imaginaire – excité ou enflammé n'est pas le même. Les *media* sont les extensions du cerveau humain, d'où la métaphore inflammatoire, devenant quasi-obsédante.), il est nécessaire de penser la question de l'opinion et des *media* à l'heure de la grande transformation médiatique : le passage d'une souveraineté de l'écrit à celle de l'audiovisuel.

[355] Régis DEBRAY, *Cours de médiologie générale*, Paris, NRF – Gallimard, 1991, p. 195.

Elever cette perspective, comme l'a fait le sociologue et médiologue canadien Marshall McLuhan, conduit à affirmer que l'évolution des technologies de communication constitue le point nodal de l'histoire humaine : civilisation de l'oralité, civilisation de l'imprimerie et civilisation de l'électricité intronisant un modèle de « loi des trois états mediumniques ».

> « Le médium, ou processus technologique, de notre temps – la technologie électrique – remodèle et restructure les modes d'interdépendance sociale et tous les aspects de notre vie personnelle. Il nous force à reconsidérer et réévaluer pratiquement chaque pensée et chaque action, chaque institution antérieurement prise pour acquise. Tout change – vous, votre famille, votre voisin, votre éducation, votre emploi, votre gouvernement, votre relation « aux autres ». Et ils changent radicalement. »[356].

En d'autres termes, chaque époque possède en elle un medium qui va contaminer les autres et les influencer grandement, devenant alors le roi caché de l'époque. La radio a considérablement influencé les informations de presse comme la télévision et le cinéma ont eux-mêmes plus tard pesé dans les formes médiatiques radio et imprimerie. Aujourd'hui, il semble nécessaire de porter un maximum d'attention aux métamorphoses encouragées par les effets d'Internet et, essentiellement, de la mobilité/nomadisme de l'information. « Ceci tuera cela », telle était l'inspiration de Victor Hugo à propos de l'imprimerie et de l'architecture.

Les technologies de communication créent des milieux (« médiasphère » pour Régis Debray, « noosphère » pour Vladimir Vernadski, « sémiosphère » pour Yuri Lotman, « galaxie médiatique » pour Marshall McLuhan, « univers symbolique » pour Yves Durand, « constellation d'images » ou encore « imaginaire » pour Gilbert Durand) qui ne sont pas des contenants passifs, mais des processus actifs (un medium dominant et un acte de communication). C'est en ce sens qu'il faut comprendre la formule de « village planétaire » initié par Marshall McLuhan : « Contracté par l'électricité, notre globe n'est plus qu'un village »[357], « après plus d'un siècle de technologie de l'électricité, c'est notre système nerveux central lui-même que nous avons jeté comme un filet sur l'ensemble du globe,

[356] Marshall McLUHAN, *The medium is the Massage*, cité et traduit par Gaëtan TREMBLAY, « De Marshall McLuhan à Harold Innis ou du village global à l'empire mondial », *tic&société* [En ligne], Vol. 1, n°1, 2007,
[357] Marshall McLuhan, *Pour comprendre les médias. Les prolongements technologiques de l'homme* (trad. Jean PARE), Paris, Seuil, 1968 (1964), p. 33.

abolissant ainsi l'espace et le temps, du moins en ce qui concerne notre planète. […] Nous avons déjà, par le truchement des divers *media*, prolongé nos sens et notre système nerveux »[358].

Cette perspective s'explique dans la définition même du *medium* telle que la précise le sociologue canadien. Pour McLuhan toute technologie qui « prolonge » notre corps ou nos sens se doit d'être appelé *medium*. Ainsi, la parure (vêtement ou bijoux), en tant que prolongement de notre peau, ou les formes de l'habiter (logements ou milieux de vie), en tant que prolongement de notre « système thermorégulateur », sont des *media* au même titre que l'imprimé, la radio ou la télévision. Un *medium* est un prolongement du corps humain et du système nerveux central, qui introduit toujours à un changement d'échelle spatiale et temporelle (organisation du temps et des espaces de l'homme). Un changement dans la durée qui influe sur la manière et les modalités dont les imaginaires individuels et collectifs, et les formes de socialité qu'ils cristallisent, investissent chaque instant vécu. C'est-à-dire, en prescrivant les formes d'interactions sociales (l'investissement matériel et immatériel du temps et de l'espace), les *media* façonnent les temps et espaces sociaux et culturels, tout comme, définissent les cadres d'interprétations sociologiques du réel (schèmes d'intelligibilité).

Pour revenir à Victor Hugo :

> « […] Aux lettres de pierre d'Orphée vont succéder les lettres de plomb de Gutenberg.
>
> *Ceci tuera cela. Le livre va tuer l'édifice.*
>
> L'invention de l'imprimerie est le plus grand événement de l'histoire. C'est la révolution mère. C'est le mode d'expression de l'humanité qui se renouvelle totalement, c'est la pensée humaine qui dépouille une forme et qui en revêt une autre, c'est le complet et le définitif changement de peau de ce serpent symbolique qui, depuis Adam, représente l'intelligence. »[359]

[358] *Idem*, p. 31.
[359] Victor HUGO, *Notre Dame de Paris*, Paris, Perrotin, 1844 (1831), p. 174.

De la sorte, quoique opposée à tout déterminisme technologique et acceptant les effets pervers de la technique (« effet-jogging »[360] chez Régis Debray), la médiologie propose une périodisation ponctuée au gré des technologies de communication dominantes d'une époque, autour desquelles se composent et se décomposent l'être-ensemble en tant qu'environnement technologique, symbolique et interactionnel. Le soubassement de cette démarche peut s'édicter de telle manière : *les effets anthropo-sociologiques d'un medium sur l'individu ou la société dépendent aussi bien du changement d'échelle spatiale et temporelle, que de la vitesse de communication ou du mode (armature technologique et symbolique) que ce dernier provoque dans l'ensemble des affaires humaines.* « *The medium is the message* », cette célèbre maxime de Marshall McLuhan signifie simplement que la technologie de communication, quel que soit son contenu inhérent, change profondément la nature des relations sociales. C'est en ce sens qu'il faut comprendre une autre de ses affirmations : « L'imprimé a rendu possible l'unité politique par l'homogénéité pour la première fois »[361]. En effet, à l'identique du chemin de fer, indifféremment de ce qui est transporté (le contenu du *medium* : marchandises et ressources diverses, voyageurs, militaires, *etc.*), les *media* créent à la fois de nouvelles formes de villes, de travail, de loisirs, *etc.* Ainsi, la presse invente la diffusion nationale en même temps que le sentiment d'identité nationale, le chemin de fer compose le centre-ville et la « ville ferroviaire », l'avion permet le développement de la vie suburbaine (Les Etats-Unis sont un exemple idéal-typique, avec ses villes exemptées de centre), tout comme la télévision a déplacé le cœur du foyer familial de la salle à manger (la table) au salon Hi-fi (le canapé).

Pour synthétiser l'historiosophie médiologique, au cours de l'histoire, l'empire des *media* aurait revêtu les apparats tantôt de la monumentalité de l'édifice de pierre, tantôt le dogmatisme de l'oralité primordiale et sacrale (*logosphère*), pour progressivement quitter l'un et l'universel au profit du tous (ensemble) et du public, et se parer des oripeaux de l'imprimé et de la typographie, apparats privilégiés de la connaissance scientifique et du savoir vérifiable (*graphosphère*). Le livre, c'était le temps des grands récits et des grands idéaux. A présent, nous avons quitté la « galaxie Gutenberg », et nous avons pénétré dans l'univers de la *vidéosphère* : après le dogme de la théologie (la foi), après l'autorité de la connaissance de l'idéologie (la loi), nous sommes dans la sacrosainte diffusion d'affect et de fantasme de

[360] C'est-à-dire, le progrès est indissociable d'un retour d'archaïsmes. L'« effet-jogging » marque la ferveur pour le jogging, et la rencontre avec une certaine idée de la Nature que cette dernière activité procure, de nombres de citadins propriétaires de véhicules « 4x4 ».
[361] Marshall McLUHAN, *Op. Cit., p. 52.*

l'information à l'heure des iconologies[362] (les modèles, les stars, les idoles). Le sujet à commander s'est bel est bien effacé, le citoyen à convaincre s'effrite au fur et à mesure, au profit du consommateur à fasciner ; tel est la logique de la transmission de l'information et de la communication aujourd'hui : génie de la séduction.

Cependant, la place du medium télévisuel et son régime de vérité dans l'industrie du consensus se doivent aujourd'hui d'être réévalués, au prisme de ce que certains penseurs nomment l'*hypersphère* (numérisation et mise en réseau de la totalité des traces). S'il est vrai que la presse décline au fil du temps, s'il est vrai que la télévision constitue toujours une médiation centrale, par laquelle transitent tous les systèmes de production du sens, il est aujourd'hui indéniable que l'ensemble des sphères médiologiques soit animé par une logique inédite (Derrick de Kerkhove parle de intelligence connective[363] amplifiée de l'hypertextuatlité : *html*, *http* et *www*) issue de la numérisation et de la mise en réseau sans cesse grandissante de l'information. Nouveau medium, nouvelle logique, nouvelle peau de serpent.

Et si nous nous attardons sur l'évolution des médiasphères, c'est essentiellement pour nuancer le propos de Victor Hugo : « *le livre tuera l'édifice* ». Alors certes, comme nous avons essayé de l'éclairer un medium hégémonique met fin à un autre médium déclinant, mais en aucun cas ne le supprime. Les médiasphères se succèdent dans le temps, mais ne s'annulent pas : Il y a succession et interpénétration (influence de l'armature technique et symbolique du milieu de communication), au-delà même, les différentes logiques/intelligences médiumniques s'enchevêtrent dans les infrastructures sociales comme dans la mémoire des usages. En aucun cas le livre n'a littéralement tué la parole, ni la télévision le livre, ni internet la télévision. L'on peut essentiellement dire que la parole a été

---

[362] Voir Michel MAFFESOLI, *Iconologies. Nos idol@tries post-modernes*, Paris, Albin Michel, 2008, 246 p.

[363] L'intelligence connective, « c'est l'intelligence comprise comme ne se limitant pas à une seule personne physique, mais partagée à plusieurs, comme ne s'arrêtant pas aux limites du corps, mais pouvant être désormais assistée par des systèmes qui l'étendent sur les réseaux et l'accélèrent dans les ordinateurs. C'est l'intelligence aussi, multipliée, tressée, mise en commun selon des configurations précises par la connectivité recrudescente des technologies en réseaux. […] Les nouvelles technologies de l'information et de la communication renversent les tendances individualistes de la lecture, […] et, rivalisant avec la télévision, le Web ajoute à son tour des images et des sons pour meubler l'imaginaire de l'utilisateur. On est tenté de dire "inter-acteur" à la place de téléspectateur. » Voir Derrick de KERCKHOVE & Dominique SCHEFFEL-DUNAND, « Les réseaux du savoir : un nouvel espace sémiotique à explorer », *in Les études françaises valorisées par les nouvelles technologies de l'information et de la communication*, Toronto, La Foire des études françaises de l'an 2000, 12-13 Mai 2000 (version remaniée de Janvier 2002 disponible en ligne http://www.etudes-francaises.net/colloque/ddk-dsd.htm#tit3 [consulté le 15 Avril 2011]) voir aussi Derrick de KERKHOVE, *L'intelligence des réseaux*, Paris, Odile Jacob, 2000, 306 p.

sensiblement modifiée suite à l'invention du livre… suite à l'invention de la télévision… suite à l'invention d'internet, *etc.* et, ce qu'il faut concevoir, c'est qu'il en est de même en ce qui concerne notre relation à l'imprimé d'information : *maintenant avec la vidéosphère (image) et l'hypersphère (intertexte), d'une part, nous ne portons pas la même attention au fait (à la réalité de l'événement) et nous changeons notre logique de consommation, comme les producteurs de l'information changent d'autre part leur logique de production de l'information*.

A l'heure de la « galaxie Marconi », des réseaux électriques, de la vidéosphère et de l'hypersphère, la presse persiste, mais c'est la validité de son régime de vérité qui demeure soumise à controverse. Elle ne nous suffit plus à construire l'opinion personnelle et, peut-être, encore moins l'opinion publique ; souvent l'on vérifie sa pertinence via d'autres *media* (essentiellement via internet). Ce qui entraine d'une part un nouvelle logique (« intelligence connective »), mais aussi d'autre part une nouvelle relation aux faits et aux autres (Internet et les réseaux sociaux ont (ré-)inventé la participation : les forums internet, mais surtout les « *I LIKE* », « *I SHARE* », *etc.*). Les consommateurs de l'information s'associent activement à l'élaboration de la communication de l'information. C'est en ce sens que, avec les *media* participatifs ou collaboratifs, l'on entre dans une nouvelle ère journalistique, celle de l'autoscopie autoréférentielle, véritable pornographie de l'information, où l'obscénité (des émotions et des images comme informations exhaustives) rompt formellement l'ancienne frontière entre public et privé – dont le paroxysme reste sans doute le site de partage de vidéos à caractère pornographique *Youporn* (sans oublier les plus virginal mais néanmoins autant rhyparographiques *Facebook* et *Justin.tv*).

Que cela entraine-t-il dans le mécanisme opinion/*media* ? Que cela soit à la télévision, sur les *podcasts* ou encore dans la presse écrite traditionnelle, le débat et l'argumentation sont toujours soumis à un impératif quel qu'il soit : nombre très limité de signe (pour en avoir fait l'expérience), temps ne laissant la place qu'à la polémique[364] ou aux multiples expressions de sens commun comme aussi bien aux diverses discutions de café du commerce (un journal télévisé, par exemple c'est en tout 1400 mots, soit moins d'une colonne de presse écrite[365]). Ce qu'il faut nécessairement admettre, c'est le rôle de l'image aujourd'hui dans la

[364] Voir Pierre BOURDIEU, *Sur la télévision. Suivi de l'emprise du journalisme*, Paris, Liber, coll. « Raisons d'agir », 1996, 95 p.
[365] Voir Bruno MASURE, *La télé rend fou*, Paris, Plon, 1987, 204 p.

construction de l'opinion publique. L'image fait table rase de la réflexion, pour n'exister que comme raison du sensible, intellect émue. Ainsi les nouveaux *media* d'information et de communication favorisent d'une part des effets de simplification et d'uniformisation du discours, d'autre part le recours à l'image comme vecteur de transmission de l'information/émotion. La culture du *zapping*, aidée par le doux déclin des polémistes depuis le milieu du XXème siècle, fait que l'information ne doit pas excéder bien souvent les 3000 signes dans les médias écrits, et 1min30 dans les médias audio-visuels. Après, le lecteur ou le téléspectateur se lassent et zappent.

L'opinion et l'expression de l'opinion (la médiologie ou encore la rationalité médiumnique) se transforment donc radicalement selon les *media* utilisés. Et quand les avancées technologiques modifient les conditions d'émission, les expressions de l'opinion vont aussi évoluer. La guerre du Golfe fût le premier grand spectacle d'information télévisuelle en temps réel, qui engendra de nouveaux rapports de temporalité avec l'information médiatique et sa « spectacularisation ». Dès ce moment, l'objectif des *media*, qui consistait à informer le plus vite possible le public après que fut survenu un événement, a été remplacé par cette exigence inimaginable jusqu'il y a peu : « l'événement doit si possible être médiatisé pendant qu'il se déroule » ; Du « *direct-live* », quitte à ne rien dire de bien neuf (la répétition télévisuelle des images de l'effondrement des tours jumelles du *World Trade Center* est un exemple frappant du non-sens de l'information voire de la dissolution du sens dans l'image et le direct, au même titre que l'a été la couverture médiatique de l'assaut du RAID sur la maison du terroriste « tueur au scooter » Mohamed Merah à Toulouse en 2012. Plus de 32 heures de direct face à la façade de l'appartement du 17, rue du sergent Vigné !). Comme Jean Baudrillard le signifiait à propos de la première Golfe et notamment de l'attaque nocturne de Bagdad la nuit du 17 Janvier 1991 : « la guerre implose en temps réel, l'histoire implose en temps réel, toute communication, toute signification, implosent en temps réel »[366].

Depuis l'avènement des media audio-visuel et accrue par le rôle contemporain d'internet et de l'interconnexion au réseau électrique mondial, l'information devient concomitante à l'événement, d'autant plus en matière de retranscription médiatique d'événements extrêmes et liminaux comme les catastrophes où l'on a affaire à une représentation spectaculaire et fascinante de destruction des formes établies dans laquelle,

[366] Jean BAUDRILLARD, *La guerre du Golfe n'a pas eu lieu*, Paris, Galilée, 1991, p. 48.

bien souvent, seules les images et le sensible restent (système iconique). Au système iconique s'ajoute nombres de « polyphonies énonciatives » - c'est-à-dire une pluralité de « voix » au sein d'un récit à caractère informatif, qui s'exprime dans différents systèmes énonciatifs – dûs aux métamorphoses des techniques de communication et, essentiellement, à la révolution médiatique initiée par internet (et le projet de « réseau galactique » théorisé par Joseph Licklider : un maillage d'informativité dépourvu de centre et formé d'un grand nombre de nœuds, chacun relié à plusieurs autres), les forums de discussions, les réseaux sociaux et le nomadisme/tribalisme des NTIC.

Aujourd'hui, comme beaucoup de blogueurs, de journalistes et/ou de conseillers en communication (privée, publique et politique) insistent, la tendance c'est de provoquer le « *buzz* », de faire des « vidéos *perso* », des « billets d'humeurs », des « *applets* » (« applettes » pour les francophones) et de les poster *illico* sur la toile. Lieu d'indignation ou au contraire d'édification, les NTIC changent le regard que nous avons sur l'information. La prise de parole individuelle, et notablement la possibilité jusqu'alors inouïe qui s'offre à tous de prise de parole individuelle, sortent la mécanique de l'information d'une certaine routine, d'un conformisme ancien. Ainsi, il y a à la fois démocratisation de l'information (horizontalité et énonciation partagée qui gomme l'ancienne césure entre l'émetteur, pôle et détenteur de l'information, et le béotien récepteur) et exposition universelle d'une foire aux atrocités (où tout devient possible, où tout devient événement – dans le non-événement – et où l'information se perd dans le *zap* et le flux (RSS)).

En ce sens la génération internet (ou selon le spécialiste des questions d'éducation et de la jeunesse, Olivier Rollot, la « génération Y » – estimée à 27 millions d'individus –, ceux que les anglo-saxons nomment les *digital native* ou les *netgen* ou encore le *Yers*, qui sont acteurs du web 2.0, c'est-à-dire le medium internet participatif, et qui demeurent remarquables car ne répondant pas aux incitations markéting traditionnelles : même s'ils « croient fermement aux messages publicitaires plus que tout autre groupe », ils ne sont pas fidèles aux marques, mais, cependant, dépensent en produits *culturels* plus de 95 millions de dollars par an[367]. En matière d'information et de construction de l'opinion ce qui nous intéresse dans cette génération, c'est que d'une part elle participe à la construction de l'information, témoigne, alimente et construit sa réalité, comme possède une certaine

[367] Voir *Anonymous. Advertising Age. (Midwest region edition).* Chicago 1993. Vol. 64, n° 36, p. 16.

indépendance vis-à-vis des tenants de l'information, les *Yers* sont bien moins soumis aux impositions de l'opinion que les générations antérieures, ils évaluent la pertinence du discours dans et par la « logique connective » : ils comparent, parfois avec un acharnement sans précédent, les diverses sources, les divers *media, etc.*) et même la religion internet (dans ses deux étymologies latines *religare* signifiant « relier » et *relegere* signifiant « relire ») ont considérablement changé la relation que nous avons avec l'information et donc la réalité de l'événement. Aujourd'hui nous sommes pleinement entrés dans la surenchère de l'information, et l'image comme les technologies de la communication y sont pour quelque chose : tous les jours nous assistons à un curieux commerce d'images/métaphores obsédantes, don/contre don/ surenchère d'images du désastre. Ainsi, face à la masse d'information, face à la masse d'images et d'émotions que cette dernière transpire, le sujet pensant est comme ravi, tandis que, au niveau de l'action réciproque, le sujet collectif, entre dans un phénomène de transe, d'extase médiatique, qui provoque une forme de perte du soi dans l'inconscient collectif fait d'images archétypales. La *vidéosphère* modifie en profondeur notre relation à l'actualité, nous en venons à être perdu dans les flux d'image rappelant que l'image appelle l'image, si bien que dans l'information sur les catastrophes, expérience esthétique de l'extraordinaire vécue au quotidien, n'est plus qu'une paradoxale accumulation d'images de notre propre échéance.

Quoi qu'il en soit, nous avons pu constater depuis l'arrivée de *facebook* ou de *twitter* que toute information publiée sur le web a tendance à se propager à une vitesse fulgurante (par capillarité presque virale) et être relayée en temps-réel. En nous poussant toujours plus à communiquer, massivement, spontanément, en nous invitant sans cesse à commenter, partager et interagir avec les nouvelles, Internet et les réseaux sociaux ébranlent considérablement le monde de l'information, jusqu'à révolutionner les vieux clivages qui faisaient ses principes même : verticalité et « monumentalité » de l'information officielle.

Extrêmement ambiguës, pleines de malentendus et de sous-entendus, car toujours en différées et échappant à l'empire du spectateur passif devant son poste, toutes les informations télévisées nécessitent d'être réglementées, contrôlées, assujetties à des normes et codifications strictes par les pouvoirs publics. Ainsi, le journal télévisé, pour des raisons tant d'objectivité que de neutralité et de confiance, nécessite d'obéir à des règles de communications tacites, qui

ne peuvent aboutir qu'à une culture générique[368]. Et, à l'exemple du séisme suivi du Tsunami qui ravagèrent irrévocablement le Japon, le 11 Mars 2011, c'est essentiellement pour cela, malgré le fait que nous ayons pour la plupart d'entre nous appris la catastrophe un matin au cours d'un *flash info* télévisé, que nous avons, sans pour autant pouvoir nous détourner du vieil outil, recherché quelque chose d'autre, quelque chose de plus précis… Internet supplante la télévision dans le devenir complexe de la société : culture globale et identification locale. Ce à quoi le médium internet d'aujourd'hui, le web 2.0 comme on a tendance à l'appeler, répond parfaitement, car foire des identités tribales, des subjectivités partagées mais aussi de l'immédiat et de l'exhibition du « temps réel ».

Toujours est-il que le journal télévisé – nonobstant les interruptions pour faits majeurs ou nouvelles de dernière minute – et la presse papier présentent toujours un événement qui a déjà eu lieu, en « différée » et subséquemment provoque une prise de conscience de la nouvelle en « différée » voire même en retard, que l'on doit impérativement accepter comme telle, de manière béate. Et, c'est en ce sens, à la différence de l'information sur internet et de son partage, que l'information via les *media* télévision et presse papier nous laisse dans un état d'insatisfaction, car l'on doit l'accepter comme telle, sans *feed-back* possible et de manière atavique. Face à l'information venant du haut (politiques, experts, journalistes spécialisés, *etc.*) nous éprouvons une certaine frustration. En cette perspective, l'information nous épouvante littéralement : l'information défile sous nos yeux et l'on ne peut pas l'arrêter au risque de « perdre le fil » ; elle capte notre attention jusqu'à nous laisser coi, et l'on ne peut en aucun cas y contre-réagir.

A contrario, Internet se présente comme un *medium* qui favorise les mentalités de « participation » via une diffusion horizontale et tribale des émotions, que la télévision avait atomisé en renvoyant le spectateur dans la solitude et l'isolement face à l'écran et la monumentalité de l'information. Avec les réseaux sociaux, le principe de l'information se trouve totalement ébranlé, et, aujourd'hui pour nous informer, nous n'avons qu'à envoyer un mail à un ami, tant pour le prévenir du danger qui arrive que pour s'informer de sa bonne santé. Ensuite, forme d'hédonisme « *cyber* » et de réappropriation/désintégration de la hiérarchie de l'information, il ne nous reste qu'à publier sur notre blog ou notre « mur », et bien souvent en avant-première : « Telle région est épargnée par la catastrophe », « La famille

[368] Voir Arnaud MERCIER, *Le journal télévisé. Politique de l'information et information politique*, Paris, Presse de Sciences Po, 1996, 345 p.

X est bien en vie », *etc.* Un phénomène qui se développe, car basé sur l'interconnexion des individus sur l'ensemble du globe, marquant une socialité contemporaine où le local et le global fusionnent et font fi des frontières nationales et linguistiques.

Ainsi, l'interconnexion permet d'exprimer un principe de socialité sans précédent, qui influence notre situation au monde et notre relation à l'autre, ou en tout cas, permet la mise en place de ce que l'on peut nommer « une citoyenneté à l'échelle planétaire »[369] qui s'étend au rythme des réseaux sociaux et mass-médias, par partage d'empathie, faisant sentiment et effet d'appartenance : « Moi, habitant de Montpellier (France), je me soucie de la santé d'une famille qui se trouve à presque plus de 10 000 km de distance et dont il y a de forte chance que je n'ai jamais rencontré physiquement. ». Ce qu'il faut alors prendre en compte dans une perspective métasociologique, c'est la consommation frénétique d'images de la catastrophe, la véritable orgie consumatoire de l'image sur le *web*. Et donc, tantôt, s'interroger sur le rôle de ces images insupportables mais aussi sur ce que l'on peut nommer de l'*imagophagie*, qui d'après les statistiques Google[370] a commencé seulement quelques minutes après le tsunami du 11 mars. La situation, suite au désastre japonais, nous permet d'affirmer deux points essentiels à la compréhension en profondeur de ce phénomène :

1. Ce qui est réel *est* ce qui passe par le filtre magique de la technique de l'appareil pictographique, ainsi que par celui de la diffusion et du « partage ». Et, paradoxalement, le reste, tout ce qui n'est pas filtré par ces deux nœuds techno-magiques, n'est que du domaine de la supposition fantasmagorique et restera à jamais dans les limbes de l'illusion et de la fabulation. La caméra ou l'appareil photo, en tant que techniques, auxquels s'ajoute le partage d'images sur les réseaux sociaux, changent considérablement notre rapport à la réalité et la vérifiabilité de l'information.

2. Ce changement de relation à la réalité par les nouveaux médias se produit en soumettant l'utilisateur à une expérience intime unique qui affecte ses pensées et sentiments en le plongeant dans un état de *transe mass-médiatique*, où il n'est plus possible de sortir tant l'horreur est prononcée à son paroxysme. L'humanité se trouve alors collectivement hypnotisée par une illusion, l'illusion de la fin et les sentiments/émotions extrêmes que cette dernière provoque. Et c'est là le point crucial : l'expérience intime du paroxysme de l'horreur.

[369] Voir Edgar MORIN, *Vers l'abîme ?*, Paris, L'Herne, coll. « Carnets », 2007, pp. 69-72.
[370] Voir l'outil de Google « Google Trend ».

L'étape ultime de l'horreur, celle qui n'est plus horreur mais dérision de l'horreur… Nous y reviendrons plus tard.

Pour résumer nos propos sur les *media*, sur la retranscription médiatique de l'événement catastrophe et sur la catastrophe en elle-même, dans la perspective médiologique que nous avons souhaitée exposer ici, une analyse de contenu serait sur bien des égards obsolète, car, comme nous le soutenons l'essentiel n'est pas dans le contenu mais dans le medium. La médiologie c'est ne pas seulement s'intéresser aux contenus mais aux réactions sociales et aux comportements individuels et collectifs suscités par le medium. En ce sens, il est clair que chaque *medium* comporte en son sein un contenu, et que ce dernier contenu réfère certainement à un autre contenu, manifeste ou latent, signifiant ainsi qu'il n'existe pas de création *ex nihilo*, et que toute œuvre est identifiable par sa source, ou plutôt ses diverses sources : par exemple, un film de cinéma est souvent inspiré par un *medium* roman, qui peut être lui-même l'adaptation livresque d'une pièce antique, elle-même cristallisation scénique d'une histoire mythique, *etc.* Mais qu'en est-il d'autres *media* comme d'un tableau ? Qu'en est-il d'une robe ? Qu'en est-il d'une voiture ? La réponse, pour ces derniers, semble bien plus ardue.

Les *media* disposent de la forme de l'être-ensemble ainsi que de l'organisation des temps et des espaces sociaux et culturels et, en ce sens, les techniques de communication et de l'échange se muent en technologie des interactions sociales. Le *medium* presse a façonné l'unité politique par la logique de l'information centralisée, mais avec l'apparition du *medium* télévisuel (logique de l'atomisation des écrans domestiques) et du *medium* internet (logique des hyperliens ou des hyper-nœuds), la presse d'information s'est ostensiblement renouvelée. Tout d'abord de plus en plus d'images sont venues occuper l'espace destiné à l'information, puis des témoignages, des émotions et des billevesées en tout genre se sont installés au détriment de la rationalité discursive et verticale de l'information des XIXème et XXème siècles. Phénomène cardinal associé aux technologies de la communication (en tant que extension de notre cortex cérébral et prolongement de nos organes), l'information contemporaine équilibre l'intellect et les affects ; harmonie paradoxale qui marque le passage de la raison utilitaire et abstraite à la raison sensible, paradigme de l'*homo estheticus* comme l'explicite Michel Maffesoli : « le rationalisme moderne s'est contenté d'analyser le monde réel, alors que la

rationalité ouverte prend en compte la réalité dans sa totalité »[371]. Une rationalité qui capitalise et tient compte de « l'imaginal » et de « l'émotionnel », comme substantifiques moelles de la réalité. La rationalité ne dirige plus les sens, ni même le sens. Les sens, les affects se mettent à penser, jusqu'à exercer son jugement sur le réel, combiner et organiser le réel pour lui donner sens. Système de sens, organisation du sensible et dépassement des catégories d'analyse qui ont été élaboré durant la modernité ; le sensible devient levier cognitif et heuristique, le référentiel de l'intelligibilité du réel en même temps que ce qui nous fait vibrer ensemble aux échos de l'actualité, en temps réel. « Le réseau favorise ainsi le glissement de l'opinion publique, d'empreinte rationnelle et abstraite, vers l'émotion publique, là où l'intelligence devient sensible et intègre dans son cadre mental la charge imaginaire, sacrée et affective délaissée voire même bannie par de nombreuses tranches de la culture moderne »[372], précisent Claire Bardainne et Vincenzo Susca. Changement de nos manières de raisonner qui, dans le *medium* presse, va être confirmé par l'apparition de nouveaux centres d'intérêt informationnel, par la multiplication des images dites « chocs » ou à valeurs informatives et non plus simplement illustratives, par l'importance accordée à ce qui provoque une expérience-émotion (stimulus interne, stimulus externe ou association mnésique) pour faire passer un message, tel qu'il soit : la peur, la surprise, l'espoir, *etc.*

En ce sens, il est clair que le complexe images-émotions occupe une place de plus en plus importante dans les *media* d'information, et que les journalistes l'ont bien compris. Aujourd'hui divulguer une information, faire la lumière sur un événement, énoncer les faits, c'est construire une communication, c'est-à-dire établir bon gré mal gré un rapport de *confiance*, basé sur une certaine empathie entre émetteurs et récepteurs voire un socle commun de valeurs et d'« affects de signe » partagés. Là réside l'efficace d'une démarche de communication, l'on accepte et l'on joue avec les « limites » (Herbert Simon) et les « voiles » (Georg Simmel) de la rationalité pour transmettre l'information. Et, c'est dans cette perspective que nous situons la possibilité même d'une analyse de contenu de la presse d'information : dans le « jeu » que cette dernière opère avec les images, les affects, le symbolique, l'allégorique ou encore le sensible et l'imaginaire, pour transmettre le factuel et le réel et parfois *quelque chose de plus que le factuel et le réel*. La plus-value de

[371] Michel MAFFESOLI, *Eloge de la raison sensible*, Paris, Grasset, 1996, p. 70.
[372] Claire BARDAINNE & Vincenzo SUSCA, *Recréations. Galaxies de l'imaginaire postmoderne*, Paris, CNRS Editions, 2009, p. 83.

l'intelligibilité du réel, c'est ce que nous chercherons *via* une analyse de contenu de la presse d'information tout au long de cette partie.

CHAPITRE II. Les nouvelles confessions publiques du « ta eschata ».

« Si tu plonges longuement ton regard dans l'abîme, l'abîme finit par ancrer sont regard en toi », Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, 1886.

« Notre monde actuel est blessé par le péché et la mort », Louis Massignon, « Liminaire », 1948.

Aperçu général des techniques d'analyse de contenu

I. La technique.

L'analyse de contenu en sciences sociales diffère de l'analyse littéraire (avec pour principaux représentants dans la chapelle de l'imaginaire collectif Gaston Bachelard, les existentialistes avec Jean-Paul Sartre, l'école du regard avec Jean Starobinski, les marxistes avec György Lukács, la tradition freudienne avec Charles Mauron, et les structuralistes avec Algirdas Julius Greimas ou encore Claude Lévi-Strauss).

Comme le souligne Madeleine Grawitz, « les matériaux que les sciences sociales offrent à notre réflexion ont ceci de particulier qu'ils sont en grande partie composés de

communications, qu'il s'agisse de communications *orales* […] ou de communications *écrites* »[373].

L'analyse de contenu consiste alors en une étude de la structure de la communication et des influences et des effets de la communication de l'information, définissant, alors, la communication comme la « composante de l'interaction entre agents, qui recourt à l'échange de signe codés »[374]. En cette perspective il faut alors accepter l'analyse de contenu comme une « technique permettant de faire des inférences en identifiant objectivement et systématiquement les caractéristiques spécifiées du message »[375].

Deux types d'analyses de contenu peuvent se présenter :

1. Vérification d'une hypothèse de travail
2. Exploration des données

La première est plus rigoureuse et systématique. L'on recherche la présence ou l'absence, voire la répartition de la fréquence de mots, d'expressions, de symboles, *etc.* en revanche la recherche exploratoire est, quant-à-elle, beaucoup moins rigide et inflexible.

II. Les étapes générales de l'analyse de contenu :

1. La détermination du corpus d'analyse

On appelle le corpus l'ensemble des données ou des matériaux que l'on va analyser. Ce peut être des matériaux provoqués (entretiens, réponses à des questions ouvertes, dessins, récits oraux ou écrits, *etc.*) ou des matériaux dits « naturels » (œuvres littéraires, publicitaires, cinématographiques, *etc.*). Le corpus d'analyse répond toujours d'une construction scientifique qui le délimite dans le temps, dans l'histoire, selon une thématique centrale, selon des hypothèses de recherches, *etc.* quoi qu'il en soit, d'un point de vue méthodologique, la délimitation du corpus doit implacablement être précisée lors de la

[373] Madeleine GRAWITZ, *Op. Cit.*, p. 605.
[374] Robert PAGES, « Sociologie de la communication », *in Encyclopædia universalis*, Paris, Encyclopaedia universalis France, 1970, pp. 765-766.
[375] Madeleine GRAWITZ, *Op. Cit.*, p. 607.

recherche.

Deux types de contenus peuvent apparaitre au sein du corpus sélectionné : les contenus *instrumentaux* (qui sont censés provoquer une réaction ou une émotion) ou *représentatifs* (qui figurent l'état ou le savoir sur un sujet de l'émetteur).

2. Les catégories ou unités de l'analyse

Les unités d'analyse dépendent étroitement de l'objectif de la recherche. Les catégories sélectionnées sont les rubriques significatives, en fonction desquelles le contenu des *communications* sera classé et éventuellement interprété et/ou décrypté. Quatre critères entrent en jeu dans la sélection des unités d'analyse : *exhaustivité*, *exclusivité*, *objectivité* et *pertinence* ; et leur source peut résulter soit directement du terrain ou du corpus, soit d'une connaissance générale du domaine dont relève le corpus.

Que l'on porte l'intérêt sur le sens du contenu ou sur la forme de la communication, il faut considérer que les unités sélectionnées peuvent être de dimension inégale (sème, mots, expressions, associations d'idées, *etc.*). Le matériel principal des sciences sociales étant les *communications*, c'est-à-dire la correspondance entre une *relation* et des *contenus*, le choix des unités d'analyse est guidé par deux principes : le principe communicationnel de l'informativité, qui affirme que l'acte de communication apporte au moins une information nouvelle (le propos), et celui psycho-linguistique de la cohérence, qui, quant-à-elle, préconise que toute information nouvelle s'appuie sur, au moins, une information plus ancienne (le thème). Pour le signifier en d'autres termes, à chaque fois qu'un locuteur s'énonce, il parle de « quelque chose » et en même temps, dit « quelque chose » à propos de ce dont il parle. D'où, l'expression sélectionnée comme unité d'analyse doit comporter au minimum deux dimensions : un noyau de sens, formant le thème, et un indice de positionnement par rapport à ce noyau de sens, c'est-à-dire le propos.

3. Interprétation de la catégorisation.

En généralisant, l'on peut affirmer avec le psycho-sociologue et « caractérologue » Roger Mucchielli qu'il existe trois types d'interprétation possibles de l'analyse de contenu :

A. L'analyse *logico-esthétique* ou *formelle* : elle étudie la structure du discours en relation avec ses effets de sens. Cette analyse porte sur les formes de la communication et la « stylistique » du discours (vocabulaire, figures de styles, rythme du discours, type de discours, *etc.*).

B. L'analyse de *sémantique structurale*, qui tend à définir le champ des significations d'un objet dans un ensemble cohérent donné. Le principe de cette analyse consiste à « dépasser le contenu manifeste explicite et à atteindre, par une analyse au second degré pour ainsi dire, un sens implicite, non-immédiatement donné à la lecture »[376]. Cette méthode approche l'herméneutique du vécu (approche symbolique et logique du signifiant/signifié).

C. L'analyse *logico-sémantique*, qui ne porte pas sur « la recherche de sens implicites, des « seconds sens » […]. Elle s'en tient au contenu manifesté directement, et pour ainsi dire simplement ; elle ne considère que le signifié directement accessible »[377]. S'attachant au prioritairement au sens dénotatif du contenu des *communications*, l'analyse logico-sémantique comprend trois moments :

1.) La recherche de l'univers du discours. Le but est de mettre en avant les *unités sémantiques* ou *thèmes* dont s'alimente la *communication*.

2.) La recherche du *positionnement* ou de la *distance idéologique* de l'émetteur des *communications* par rapport au contenu émis. L'on recherche les jugements de valeurs au sein de la *communication*.

3.) La recherche *fréquentielle* des thèmes dominants le contenu de la *communication*. Plus la fréquence d'un thème est élevé, plus ce thème est majeur dans la compréhension de la *communication*.

Mesurer l'insaisissable[378], estimer l'impénétrable, évaluer le poids du subjectif, la méthode se résume en un découpage du contenu du corpus de presse (la « presse » étant entendue ici au sens large de « media d'actualité ») en unités qui sont ici des « unités d'information » (item ou *topic*). Les unités d'information ainsi découpées sont ensuite distribuées dans des catégories thématiques influencées par la problématique, puis évaluées dans la perspective d'établir une hiérarchie des significations médiatiques.

L'intérêt réside alors dans le repérage des « surplus de signification [de l'information] et d'en mesurer la rémanence […] »[379]. Cette notion de « surplus de sens et de significations » met en avant une « persistance partielle de l'événement quand tout est terminé »[380].

Le surplus de significations et la rémanence de l'information introduisent à la persistance du

[376] Roger MUCCHIELLI, *L'analyse de contenu des documents et des communications*, Paris, ESF, 1988 [1974], p. 86.
[377] *Idem*, p. 40.
[378] Voir Lise CHARTIER, *Mesurer l'insaisissable. Méthode d'analyse du discours de presse*, Québec, PUQ, 2003, 263 p.
[379] Violette NAVILLE-MORIN, *Op. Cit.*, p. 5.
[380] *Idem*, p. 24.

sens, donc de l'impact (social et culturel) d'une information. Tout en considérant l'information dans sa complexité, c'est-à-dire dans la presse la société parle avant tout d'elle-même.

Enfin, nous nous penchons vers une analyse du discours, c'est-à-dire, que nous privilégions la dualité structurelle et herméneutique du discours et du texte entre un signifiant et un signifié, son expression et les outils linguistiques et figures de styles employés pour transcrire le sens et le surplus de significations.

Ainsi, avant d'entreprendre cette analyse de contenu de la presse d'information, il est nécessaire de comprendre la mécanique du discours d'information aujourd'hui. Comme nous l'avons suggéré plus haut, Internet ne fait en aucun cas table rase de l'information de presse, mais plutôt modifie la matière ou la consistance même de l'information, et essentiellement la production du discours de vérité. En quelques décennies, nous sommes passés du charme discret du confessionnal (lieu privée de l'aveu murmuré et dissimulé) aux diverses éventaires et monstruosités en tout genre propres aux *blogs* et à la socialité électronique (d'essence foncièrement rhyparographique et, cette fois non pas lieu dissimulé, mais lieu proche de la simulation comme l'entend Jean Baudrillard), révolutionnant points par points le jeu de vérité de la cité démocratique, prise au piège de la *blogosphère*.

A. Les nouveaux parrèsiastes

Le régime dominant aujourd'hui c'est celui qui opère une métamorphose des *confessions* participant de la nouvelle autorité du *parrèsiaste*[381] dans une société où le spectacle fait lien au quotidien. Ce qui ne manque pas de provoquer quelques paradoxes quant aux effets de cette métamorphose sur la connaissance de l'événement. Ainsi, dans cette perspective, quand une information n'est pas donnée sous la forme de l'aveu ou de la confession (acte de contrition à valeur d'information ou marque du dolorisme de l'enfant gâté et masochisme de l'occidental selon Pascal Bruckner[382]), qu'elle est purement objective et factuelle, la rumeur prend place, les doutes s'installent et les adeptes du complot se font légion. La raison utilitaire n'a plus sa place dans la connaissance de l'événement et dans la mécanique de l'information.

A cela s'ajoute l'essor d'un nouvel acteur social de la catastrophe dans les *media* : la victime-experte. La victime, de manière inédite, occupe de plus en plus de place dans la transmission de l'information et se donne à voir comme porte-parole, essentiellement *via* le système associatif – après les associations du début du XXème, prônant la liberté contractuelle, après les associations post-Libération dans les secteurs de la jeunesse, des sports, de la culture ou de l'éducation populaire, après les associations de consommateurs à l'aube du XXIème siècle, nous sommes au temps des associations de victimes (association de victimes d'accidents de la route, de maladies nosocomiales, du médiator, de l'inceste, du SIDA, de la violence, de vol de portable, de discrimination et de spoliation, d'escroquerie, d'agression, de pervers narcissiques, du terrorisme, du commerce pyramidal, du harcèlement au travail, *etc.*, la liste est sans fin et parfois cocasse) : ce n'est plus le bénéfice potentiel du contrat qui prime, mais une certaine idée du recouvrement alliée à un besoin de partage/parole dans une société pensée par les membres qui la compose comme bien souvent en manque de solidarité. Et par

[381] Voir Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, Paris, Gallimard – Seuil, coll. « Hautes Etudes », 2009, 355 p.
[382] Pascal BRUCKNER, *La tyrannie de la pénitence*, *Op. Cit.*

bien des égards, la victime devient un véritable expert en catastrophe, maîtrisant des savoirs qu'elle, et l'époque dans laquelle elle vit, ignoraient jusqu'alors.

En ce sens, la victime comme expert s'expose dans le social par l'entremise des *media*, mais aussi, des avocats, des associations, de l'explication de la catastrophe, *etc.* Et si l'ancienne victime, traditionnelle, possédait un caractère passif, la victime contemporaine, elle, joue un rôle plus actif dans la médiatisation des catastrophes en se dotant du statut d'*expert*, par l'expérience même de la catastrophe. Une simple recherche « *Google actualités* » permet de mieux comprendre l'essence du phénomène. Quand l'on tape dans le moteur de recherche d'actualité de *Google* le terme « *association de victimes* », deux éléments nous frappent : premièrement, le fort lien qui existe entre ce genre d'association et le politique, si ces associations ont pour objectifs avoués de défendre les intérêts des victimes qu'elles représentent, mais aussi d'apporter aide et conseil aux familles confrontées à des difficultés semblables à celles que leurs membres ont déjà connues, elles sont aussi habilitées à se porter partie civile dans des affaires en rapport avec l'objet défini dans leurs statuts (article 2.1 du code de procédure pénale). C'est en ce sens qu'elles permettent de faire le lien entre les populations victimes et les autorités publiques, et dans les faits, c'est aujourd'hui leur principale valeur, ainsi que la plus usité. Deuxièmement, la saillance de termes comme « contre », « dénoncer », « contredire le rapport », « contester en référé », « recours », « combattre », « passer à l'offensive », « réévaluer », « refuser », « procès », *etc.*, bref, tout un vocable de la contestation qui inscrit et structure les associations de victimes dans un mouvement social d'opposition, qui, selon le sociologue Alain Touraine[383], se résout dans la désignation et l'identification d'un adversaire : le politique (souvent coupable de savoir, mais de ne pas agir)[384].

Pour reprendre les mots de Max Weber[385], la victime s'érige en *Savant contre le Politique*, devenant savante du fait de sa situation et son implication particulière dans la connaissance des « *paramètres* », mais aussi et forcément croisant ces derniers avec un peu de « *vécu* », chose que les experts du risque n'imaginent même pas, et quand ils osent le faire,

[383] Voir Alain TOURAINE, *Op. Cit.*
[384] Le cas du SIDA est tout à fait remarquable, car il représente dans l'histoire la première association de victimes et d'aide aux victimes (Association Française des Hémophiles) qui conteste le rapport de l'état sur la contamination via les transfusions sanguines, jusqu'à la mise en examen du Premier Ministre en exercice à l'époque Laurent Fabius et de la ministre des Affaire Sociales Georgina Dufoix. Pour se défendre, cette dernière employa une expression qui devait faire florès, se déclarant « responsable mais pas coupable ».
[385] Max WEBER, *Le savant et le politique* (trad. Julien FREUND), Paris, Plon, 1959 (1919), 230 p.

déprécient ou rangent du côté de l'émotionnel, du compassionnel voire de l'irrationnel ou de la mystique populaire. De ce fait, en souhaitant que « la *chaine des responsabilités* soit révélée dans le déroulement de la catastrophe » (déclaration de l'Association des Victimes des Inondations du Sud-Vendée, *I-télé*, le 8 Juin 2010), en jouant sur le vécu et l'empathie (l'acronyme de cette dernière association étant AVIF) mais aussi et surtout, en usant d'une pensée critique et d'un scepticisme rationnel inédits (en remettant en cause la véracité de certaines allégations des politiques par manque de preuve ou de reproductibilité, comme en employant un vocable, auparavant, propre aux experts du risque : « chaines des responsabilités », « cartographie des risques », « populations vulnérables », « zonage juridique », *etc.* ; et ainsi en proposant de nouvelles solutions politiques : « Nous exigeons que le zonage soit suspendu et refait, que tout soit remis à plat. » AVIF, *Le point*, le 4 Juin 2010) la victime-expert offense et met à mal le savoir politique, tout en se donnant comme une forme nouvelle de « *parrêsia* » et surtout validant son rôle sociologique : « La *parrêsia*, ce n'est pas un métier, c'est quelque chose de plus difficile à cerner. C'est une attitude, une manière d'être qui s'apparente à la vertu, une manière de faire. Ce sont des procédés, des moyens réunis en vue d'une fin et par là, bien sûr, cela touche à la technique, mais c'est aussi un rôle, rôle utile, précieux, indispensable pour la cité et les individus »[386], celui sans doute, dans le sens ancien du terme, de *procureur* : « celui qui a soin pour un autre et accompli en son nom des actes de procédure ».

La *parrêsia*, du grec παν (tout) et ρημα (ce qui est dit), est littéralement une figure de style qui consiste à dire ce que qu'on a de plus intime en cherchant ses mots. Michel Foucault dans ses ultimes cours au Collège de France[387] rappelait que la notion est de prime abord politique : la *parrêsia* c'est « le courage de la vérité ». Forme « alèthurgique », c'est-à-dire une forme de production de vérité et l'acte par lequel elle se manifeste, la *parrêsia* se caractérise par le danger qu'elle fait courir à celui qui la prononce, car elle est une forme d'expression publique, née du jeu de vérité de la cité démocratique, dans laquelle l'on parle ouvertement de ses opinions sans recourir à la rhétorique, la manipulation ou la généralisation. Dans la version grecque du Nouveau Testament, la *parrêsia* s'approche du « discours audacieux », c'est-à-dire la capacité des premiers croyants à maintenir leurs discours devant les autorités politiques et religieuses. Ainsi, si diverses figures de la *parrêsia* existent (le prophète, mais aussi le fou du roi, l'enseignant, *etc.*), il nous semble essentiel de

[386] Michel FOUCAULT, *Op. Cit.*, p. 15.
[387] *Ibidem*.

considérer deux de ses formes contemporaine : le dire-vrai du technicien et le dire-vrai de la victime (devenue experte).

Pour le technicien, dire-vrai c'est principalement posséder un savoir « comme *tekhnê*, savoir-faire, c'est-à-dire impliquant des connaissances, mais des connaissances prenant corps dans une pratique et impliquant, pour leur apprentissage, non seulement une connaissance théorique, mais tout un exercice (toute une *askêsis* ou toute une *meletê*). »[388] . En ce sens la différence entre le dire-vrai du technicien et le dire-vrai de la victime-experte, au-delà de la maîtrise de différents savoirs (savoir technique pour l'un, savoir pragmatique pour l'autre), consiste en une certaine tradition au *devoir de parole* : contrairement à la victime-experte, qui doit se taire ou qui doit silence garder, le technicien, lui, est dans l'obligation de communiquer : « Il est tenu, d'une certaine manière, à dire le savoir qu'il possède et la vérité qu'il connaît, car ce savoir et cette vérité sont liés à la toute une traditionalité. Lui-même, cet homme de la *tekhnê*, n'aurait évidemment rien pu apprendre et il ne saurait aujourd'hui rien du tout ou très peu de chose, s'il n'y avait pas eu, avant lui, un technicien (*tekhnitês*) comme lui qui lui a enseigné, dont il a été l'élève et qui a été son maître. Et comme il n'aurait rien appris si quelqu'un ne lui avait pas dit ce qu'il savait avant lui, de la même façon, pour que son savoir ne meure pas après lui, il va bien falloir le transmettre. »[389]. Le technicien n'a nul besoin d'être courageux pour parler, c'est pour lui une obligation et même une nécessité, celle peut-être de la transmission ou de ce que l'archéologue du savoir nomme « la filiation dans l'ordre du savoir »[390].

Pour résumer, le dire vrai de la victime-experte, en proposant une toute autre vérité, en proposant un régime de vérité polémique, reconsidère négativement les savoirs experts, qui se prétendent « discours de vérité » pour travestir qu'ils sont avant tout discours de pouvoir, injonction de l'autorité. C'est toute la démarche de l'archéologie du savoir, que Michel Foucault développa magistralement à travers notamment *Histoire de la folie à l'âge classique*[391], *L'Archéologie du savoir*[392], *L'Ordre du discours*[393], *Les mots et les choses*[394], ou

[388] *Idem*, p. 23.
[389] *Idem*, p. 24.
[390] *Ibidem.*
[391] Michel FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1978 (1961), 613 p.
[392] Michel FOUCAULT, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 2008 (1969), 288 p.
[393] Michel FOUCAULT, *L'Ordre du discours*. *Leçon inaugurale au Collège de France*, Paris, Gallimard, 1971, 88 p.
[394] Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1966, 405 p.

encore, *Histoire de la sexualité*[395] et qui constituait la thématique de ses cours au Collège de France. Ainsi dans cette perspective foucaldienne, la *parrêsia* de la victime-experte est celle qui, aujourd'hui, se risque à l'hostilité de l'autorité, car, contrairement au sage, qui sait et qui se tait, la victime-experte interroge, confronte, porte le doute, *etc.* et, paradoxalement, elle est aussi, celle qui en se mettant en danger met aussi l'autorité en danger, car elle embarrasse le socle du dire-vrai technicien, c'est-à-dire son aspect généalogique et traditionnel parce qu'elle est avant tout objection de la filiation du savoir, demande sociale de réparation, mais aussi volonté d'accéder au-devant de la scène sociale.

Outre les experts du risque (s'éclipsant au fil du temps de nos *media* d'information), outre les victimes-expertes (prenant la place des premiers dans le conflit social du dire-vrai), outre ceux que l'on peut nommer les « réparateurs » (pragmatiques, gestionnaires et administrateurs travaillant sur le terrain, mais dont le discours n'intéresse que très peu le sensationnalisme médiatique et le spectacle de l'information en direct), les *media* d'information sur les catastrophes s'éprennent d'une nouvelle classe d'acteurs sociaux et médiatiques de la catastrophe : les « confesseurs ». Partout, dans nos *media*, sévit une amère jubilation à la confession – qui plus est en matière de désastre, passé, présent et à venir. En étant à la fois aveu de ses fautes et profession de foi publique (mélange confusionnel entre la confession et la valorisation *marketing*, l'on ne sait plus s'il s'agit de témoignages réels vantant une marque ou de publicité d'acteurs se faisant passer pour de réels consommateurs avertis : voir l'exemple de nombres de publicité/article sur la souscription aux assurances ou en faveur d'une prise de conscience écologique), la confession, dispositif rituel nait de la vie religieuse, entraine une perte du sujet privé dans le sujet public. La confession se résout en un mécanisme simple : extraire une vérité du sujet privé pour la mettre à disposition du public (et donc de l'autorité), tout en intimant un *examen de conscience* (ou *soucis de soi* pour utiliser le vocabulaire de l'historien des systèmes de pensée) pour lequel dire le plus d'atrocités possibles soulage la personne. Et c'est en ce sens que, si l'on en croit Michel Foucault, confession et « dire-vrai » se confonde car l'autorité du « *parrèsiaste* », c'est-à-dire le fait d'être écouté comme quelqu'un qui dit la vérité, n'est pas un mouvement de celui qui l'exerce mais de celui ou de ceux qui la lui accordent. Les *media* contemporains, démocratisés par

[395] Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. Vol. 1. La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, 224 p. ; Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. Vol. 2. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, 296 p. ; Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. Vol. 3. Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, 288 p.

rapport à leurs prédécesseurs, ne font qu'exacerber la confusion entre ces deux actes de « *parrêsia* ».

Le régime dominant aujourd'hui c'est celui qui opère une métamorphose des *confessions* participant de la nouvelle autorité du *parrèsiaste* dans une société où le spectacle fait lien au quotidien et organise l'actuel. « L'homme, en Occident, est devenu une bête d'aveu »[396]. Ce qui ne manque pas de provoquer quelques paradoxes quant aux effets de cette métamorphose sur la connaissance de l'événement. Ainsi, dans cette perspective, quand une information n'est pas donnée sous la forme de l'aveu ou de la confession, qu'elle est purement objective et factuelle, la rumeur prend place, les doutes s'installent et les adeptes du complot se font légion. La raison utilitaire n'a plus sa place dans la connaissance de l'événement et dans la mécanique de l'information. Par détour, l'on en revient ainsi au problème de communication entre experts et profane, entre raison publiée et raison publique, entre les experts du *réel* et les « acteurs » de l'éprouvé, voire entre *media* d'information *mainstream* ou officiel et media *underground*, locaux, *etc.* Et même dans les cas les plus terribles qui soient, la rumeur ou l'idée d'un complot s'instille dans les esprits. L'exemple des événement de 2012 en Syrie en devient un cas typique : en interdisant, le plus possible, les images et les témoignages, en « supprimant » les témoins des atrocités, les autorités syriennes fomentent une amorce de théorie du complot, ou en tout cas une amorce de négation des faits médiatisés dans nos journaux occidentaux (jusqu'à être repris dans ces mêmes journaux[397]) ; et même si les chiffres (des morts, des tortures, des villes rasées et autres actes de barbarie) restent, ils ne veulent plus rien dire (en voulant, paradoxalement, tout dire à la fois), car le régime de la preuve est empreint d'un relativisme explosif et mettant à mal toute conception d'une réalité une et objective. Aujourd'hui la seule preuve qui reste et qui demeure valable pour tous, c'est la « preuve par l'image » – et « la preuve, témoignage à l'appui ». L'image porte en elle tout le poids de la réalité, son évidente et figurative entièreté, elle est dotée d'une telle force de persuasion qu'il en est impossible de porter le doute.

> « L'aveu est un rituel de discours où le sujet qui parle coïncide avec le sujet de l'énoncé ; c'est aussi un rituel qui se déploie dans un rapport de pouvoir, car on n'avoue pas sans la présence au moins virtuelle d'un partenaire

[396] Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité Vol. 1. La volonté de savoir*, *Op. Cit.*, pp. 79-80.
[397] Voir le Canard Enchaîné du 29 Février 2012, titrant : « Complot barbouzard contre Bachar El Assad. La semaine dernière, à Tunis, les responsables de plusieurs services secrets ont examiné les possibilité d'un coup d'Etat ».

> qui n'est pas simplement l'interlocuteur, mais l'instance qui requiert l'aveu, l'impose, l'apprécie et intervient pour juger, punir, pardonner, consoler, réconcilier ; un rituel où la vérité s'authentifie de l'obstacle et des résistances qu'elle a eu à laver pour se formuler ; un rituel enfin où la seule énonciation, indépendamment de ses conséquences externes, produit chez qui l'articule, des modifications intrinsèques : elle l'innocente, elle le rachète, elle le purifie, elle le décharge de ses fautes, elle le libère, elle lui promet le salut. »[398]

C'est en ce sens que l'on glisse progressivement, dans les blogs, les forums internet mais aussi nombres de journaux d'information, des confessions privées aux confessions publiques puis à l'absolution collective. Au point même que, de nos jours, les confessions se donnent comme l'ultime spectacle du réel, avec ses atrocités, ses monstruosités, ses vilenies, ses abominations qui en font à la fois tout son sublime et tout son trivial. Ce qui implique un système de savoir ou une logique de connaissance de l'événement basé essentiellement sur les émotions, les expériences vécues et les relations. Comme nous l'avons précisé, l'on est bien loin de la raison utilitaire : le paradigme du *Self-Branding* et de l'authenticité comme dire-vrai se réalise sous la forme du *confiteor*.

[398] Michel FOUCAULT, *Op. Cit.*, p. 83.

B. Le pessimisme ambiant

« Merci mon Père de révéler aux petits ce que vous avez dissimulé aux sages et aux intelligents », *Matthieu*, II, 25.

Dans le mécanisme de production de la vérité, une figure idéale – qui emprunte tantôt au sage, tantôt au technicien, tantôt au fou du roi, tantôt au prophète et tantôt au *parrèsiaste* – nous berce de son dire-vrai au gré de ses « *fluctuat nec mergitur* » : Jacques Attali. Professeur, économiste, conseiller d'Etat honoraire, conseiller spécial auprès du Président de la République de 1981 à 1991, fondateur et président de la Banque Européenne pour la Reconstruction et le Développement de 1991 à 1993, conseiller au Secrétaire Général des Nations Unies sur les risques de prolifération nucléaire, docteur *honoris causa* dans plusieurs universités, membre de l'Académie Universelle des Cultures, auteur d'une cinquantaine de livres, traduit dans plus de vingt langues à travers le monde, Jacques Attali, classé par *Foreign Policy* (Mai/Juin 2008) parmi les « 100 intellectuels les plus influents au monde » aux côtés du directeur de la Réserve Fédérale américaine, du Pape Benoit XVI ou encore du secrétaire général des Nations Unies, est le portrait idéal, et surtout institutionnalisé, du dire-vrai contemporain. Ce nonobstant, il n'en reste pas moins une figure prophétique du dire-vrai : « Tous les ans, la tradition veut que je me risque, avec plus ou moins de bonheur, à prévoir les principaux événements économiques et géopolitiques de l'année à venir. L'exercice est chaque fois plus nécessaire: il faut des phares de plus en plus puissants pour s'aventurer sur

une route de plus en plus verglacée, entourée de ravins de plus en plus profonds. »[399]. Et si, « l'exercice est, chaque année, plus difficile en raison de l'interdépendance croissante d'événements de plus en plus nombreux et complexes: aucun lieu, aucun domaine, n'est plus isolé; chacun est relié à l'autre »[400], l'ancien héraut de la mondialisation et du progrès technologique s'est mué récemment en Cassandre des temps modernes nous distillant tout son art de la conjecture et de « la concordance des temps » (la mise en relation réfléchie entre le passé, le présent et l'avenir qui est le fondement de tout travail de prospective) au bon gré des prédictions les plus objectives qui soient, des hypothèses des taux de croissance, des prévisions des chiffres du chômage et de l'inflation, des évolutions futures des finances publiques, des taux d'intérêt, des indices boursiers, mais aussi des possibles crises écologiques ou encore de l'anticipation des décisions politiques les plus probables, sans se refuser à la fantastique byzantine et à la poétique « clair d'avenir » propre au vaticinateur : « 2012 sera marqué encore autrement du chiffre 5 : ce sera, selon les Mayas, l'année de la fin du cinquième cycle de 26.000 ans qu'aura connu l'humanité, ouvrant peut-être à un nouveau, « *l'Âge Itza* », fait de Lumière et de Sagesse… »[401].

Etre en posture d'intermédiaire, c'est-à-dire dévoiler aux hommes ce qui est caché, mais d'un autre côté, entretenir les mystères et rester obscur, telle est la marque du discours prophétique. « Ce qui caractérise fondamentalement le dire-vrai du prophète, sa véridiction, c'est que le prophète est en posture de médiation. […] Il adresse aux hommes une vérité qui vient d'ailleurs. Le prophète est en position d'intermédiaire en ce sens qu'il est entre le présent et le futur. Le prophète est celui qui dévoile ce que le temps dérobe aux hommes, et qu'aucun regard humain ne pourrait voir, aucune oreille humaine ne pourrait entendre sans lui. »[402]. Dans son aventure/exploration de l'avenir, le prophète est agent psychopompe, celui qui communique entre les mondes, entre le hasard et le destin, entre l'affiché et le caché, comme entre passé, présent et futur. Comme le précise le prophète : « Seul l'avenir donne un sens au passé »[403]. Mais aussi car la prophétie est avant tout un acte dialogique : elle est portée par celui qui l'énonce comme par celui qui l'écoute, la prophétie sécrète quelque chose de plus que son propre contenu (son écho ?). Et son succès, c'est-à-dire sa possibilité créatrice, répond d'une anticipation des faits mais aussi et avant tout d'une anticipation des idées. Elle

[399] Jacques ATTALI, « 2012 = 6 fois 5. Mes prédictions pour l'année à venir », in *Slate.fr*, http://www.slate.fr/story/47063/jacques-attali-2012-6-fois-5 [consulté le 17 Février 2012].
[400] *Ibidem.*
[401] *Ibidem.*
[402] Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, *Op. Cit.*, p. 16.
[403] Jacques ATTALI, *Lignes d'horizon*, Paris, Fayard, 1990, p .17.

est signe du temps à venir. Nombres d'augures, par la qualité de l'oracle et les imaginaires individuels et collectifs qu'ils stimulent, provoquent ce qu'ils prédisent. Voir l'interprétation de la guerre des mondes par le *Mercury Theatre* et Orson Welles, qui a failli de peu à l'auto-réalisation prophétique (préparation aux mesures d'urgence, scènes de panique, suicides, hystéries collectives, *etc.*). C'est en 1949, dans son ouvrage *Social Theory and Social Structure* que le sociologue Robert King Merton développe la notion à partir de ce que la psychologie sociale nomme le théorème de Thomas (« Si les hommes définissent une situation comme réelle, alors elle est réelle dans ses conséquences ») : « C'est, au début, une définition fausse de la situation qui provoque un comportement nouveau qui fait que cette définition initialement fausse devient vraie. La spécieuse véracité de la prédiction créatrice engendre une suite d'erreurs. Car le prophète arguera des évènements pour montrer qu'il avait raison. »[404].

En ce sens le discours prophétique s'inscrit dans le dire-vrai, car il est médiation entre passé, présent et futur, car il est aussi acte dialogique, mais aussi avant tout car il enregistre la possibilité d'un changement des comportements, ou plutôt d'une modification consciente ou inconsciente des opinions et, donc, des attitudes. « Nous savions que nous nous aventurions sur la mer la plus périlleuse, et qu'il y avait dix à parier contre un que nous n'en échapperions pas. Pourtant nous nous sommes aventurés, car le résultat espéré étouffait la crainte du péril probable », William Shakespeare, *Henri IV*, IIe partie, acte I. Et ce qu'il y a de remarquable dans les discours prophétiques contemporains c'est un changement de perspective quant à la vision de notre vie future, la vision de notre avenir collectif et celui de la société que nous habitons : Jacques Attali n'étant que le symptôme d'un mal sociétal plus diffus. Si le « roi caché » (Michel Foucault) ou le « roi clandestin » (Georg Simmel) du progrès et de la modernité, ce qui gouverne en silence le principe du progrès, était la flèche lancée vers l'avant et la lumière et, en consistance, la vision d'un avenir meilleur, le principe abscons de notre temps est bien loin de ce qu'il était. Nous sommes lentement passés des futurologies roses de l'idéologie du progrès aux futurologies grises ou noires de la modernité tardive. *Exempli gratia* le prophète Attali qui dans ses vertes années médiatiques annonçait, dans la décennie 1980, « la conscience du manque crée le dynamisme des sociétés »[405], et le progrès

[404] Robert K. MERTON, *Eléments de théorie et de méthode sociologique* (trad. Henri MENDRAS), Paris, Armand Colin, 1997 (1949), p. 139.
[405] Jacques ATTALI, « L'avenir de la crise », *in* Bernard PIVOT, *Apostrophes*, diffusé le 3 Aout 1984.

technologique et l'évolution industrielle iront jusqu'à « changer le sens de la mort »[406], permettant à chacun « d'acheter et de vivre dans des copies de lui-même »[407], voire « au lieu de réparer l'homme, on va le produire sain »[408] grâce aux « organes artificiels, pancréas artificiels, foies artificiels, […] aux machines de diagnostic psychanalytique, aux machines qui jouent électroniquement sur les centres de la douleurs et du plaisir […], non pas demain mais après-demain, plus aucune maladie ne nous touchera plus »[409], « les médecins disparaitront au profit des « bio-ingénieurs » »[410] et encore « rien n'interdit au progrès technique de préparer à une société dans laquelle des machines travailleraient 24h/24 et les hommes travailleraient de moins en moins »[411] si bien que « la théorie économique de l'utopie sera après tout, dans dix ou vingt ans, la pratique quotidienne des étudiants d'aujourd'hui »[412] car « l'essentiel aujourd'hui, c'est le progrès technique qui permettra […] de réduire la peine des hommes et le temps nécessaire pour produire un seul objet »[413] ; tandis qu'aujourd'hui, pour l'auteur de *Une brève histoire de l'avenir*[414], *La crise et après ?*[415], *Tous ruinés dans dix ans ?*[416], et encore *Demain qui gouvernera le monde ?*[417], le pire nous guette et le rêve qui semblait pousser les civilisations à voir toujours plus loin, sur bien des égards, s'est mué en cauchemar éveillé : « Une leçon pour l'avenir : aucun empire, même s'il paraît éternel, ne peut durer à l'infini »[418] et le regard sur l'avenir s'en trouve révisé ; si bien que, lors d'une rencontre entre l'intellectuel de la prospective de longue durée et des grands patrons d'entreprise, il revient sur ses propos : « Toutes les technologies dont je parle sont extrêmement dangereuses »[419] et ce qu'il nous reste pour « les cinquante années à venir », ce n'est « qu'exacerbation des conflits, violences extrême, guerre totale »[420], « deux milliards de réfugiés »[421], et de surcroît « démultiplication des catastrophes naturelles à cause de l'effet de

---

[406] Jacques ATTALI, « A propos de la science-fiction » *in* Igor & Grichka BOGDANOFF, *Temps X*, diffusé le 15 Décembre 1979.
[407] *Ibidem*.
[408] Jacques ATTALI, « Où va la médecine ? », *in* Catherine DOLTO & Jean-Paul ESCANDE, *Parlons médecine*, diffusé le 19 Novembre 1979.
[409] *Ibidem*.
[410] *Ibidem*.
[411] Jacques ATTALI, « L'avenir de la crise », *in* Bernard PIVOT, *Apostrophes*, diffusé le 3 Aout 1984.
[412] Jacques ATTALI & Marc GUILLAUME, *L'anti-économique*, Paris, PUF, 1974 p. 236. [240p].
[413] Jacques ATTALI, « L'avenir de la crise », *in* Bernard PIVOT, *Apostrophes*, diffusé le 3 Aout 1984.
[414] Jacques ATTALI, *Une brève histoire de l'avenir*, Paris, Fayard, 2006, 432 p.
[415] Jacques ATTALI, *La crise et après ?*, Paris, Fayard, 2008, 209 p.
[416] Jacques ATTALI, *Tous ruinés dans dix ans ? Dette publique, la dernière chance*, Paris, Fayard, 2010, 260 p.
[417] Jacques ATTALI, *Demain qui gouvernera le monde ?*, Paris, Fayard, 2011, 418 p.
[418] Jacques ATTALI, *Une brève histoire de l'avenir, Op. Cit.*, p. 101.
[419] Jacques ATTALI, « 4 vagues de progrès techniques devant nous », rencontre entre dirigeants d'entreprise de croissance, Ernst & Young & L'Entreprise, Tolède, les 9 et 11 Octobre 2009.
[420] Jacques ATTALI, *in* Pierre-Henri SALFATI, « Le monde vu par Jacques Attali. Une brève histoire de l'avenir », diffusé le 25 Juin 2009.
[421] *Ibidem*.

serre et du réchauffement de la planète »[422] voire encore, « l'interruption de services publics, les faillites de banques, d'entreprises et de nations, la ruine des salariés et des épargnants, en un jeu de domino conduisant à une spirale dépressive, suivi d'un rebond inflationniste »[423]. Quand bien même, tout n'est pas morose, le fatalisme se retrouve toujours au bout du chemin : « De plus en plus de gens âgés, vivant davantage et donc plus longtemps seuls par le passé, ne connaîtrons un jour presque plus personne parmi les vivants »[424]. « *Le pire s'avance à pas de loup* »[425] conclut-il.

Ce changement de perspective entre les entretiens télévisuels et les ouvrages des années 1980 et l'Attali d'aujourd'hui est, comme nous l'avons suggéré plus haut, symptomatique d'une évolution dans les mœurs et marque le passage des futurologies roses (eschatologie dynamique et, littéralement, enthousiasme de la modernité) aux futurologies grises ou noires des temps désenchantés. Si autrefois nous vivions dans la promesse du Bonheur, de la Prospérité, de la Croissance, de l'Emancipation des hommes, de la Félicité domestique et médicale, *etc.* « l'extinction finale vers laquelle nous entraîne la perpétuation de la société industrielle est devenue en très peu d'année notre avenir officiel »[426]. L'ambiance sociale contemporaine est portée par un pessimisme eschatologique comparable exclusivement à certaines périodes de grande dépression qui ont vu fleurir les transes et les effrois des millénarismes les plus sombres. Et les preuves de la Fin (de notre fin ?) sont de plus en plus présentes tant dans les *media* que dans les esprits de nos contemporains et ne manquent pas de réveiller nombres de spéculations et de jugements troubles que l'on croyait à tout jamais perdus dans les oubliettes de l'histoire sociale des idées. Cependant, réside une bien étrange nouveauté dans l'éveil des ténébreux millénarismes d'aujourd'hui, c'est le lien étroit, et inédit jusqu'alors, qui existe entre risque et progrès. Tout progrès technique et industriel porte en lui son accomplissement négatif, une potentialité catastrophiste en attente d'actualisation et en ce sens déchaine la mécanique de la peur comme ravive les anciennes mythologies catastrophistes. « La fin du monde sort du domaine du rêve et de la pure

---

[422] *Ibidem*.
[423] Jacques ATTALI, « Le pire s'avance à pas de loups », *in Conversation avec Jacques Attali*, *L'Express*, le 1er Décembre 2009.
[424] Jacques ATTALI, *in* Pierre-Henri SALFATI, « Le monde vu par Jacques Attali. Une brève histoire de l'avenir », diffusé le 25 Juin 2009.
[425] Jacques ATTALI, « Le pire s'avance à pas de loups », *Op. Cit*.
[426] René RIESEL & Jaime SEMPRUM, *Catastrophisme, administration du désastre et soumission durable*, Paris, Editions de l'Encyclopédie des nuisances, 2008, p. 9.

croyance, et apparaît tout d'un coup comme une éventualité désormais concrète »[427] et, paradoxalement, le responsable semble être le défaut de fin (le manque de finalité absolue ou la faiblesse de dénouement pratique) que suppute l'idée de progrès infini – essence même du progrès technique. Comme l'indiquait le philosophe personnaliste et fondateur de la revue *Esprit*, Emmanuel Mounier, dans l'introduction de l'ouvrage *La Petite peur du XXème siècle* : « Pour la première fois depuis longtemps, les hommes sont hantés par l'idée que la fin du monde est possible, sa menace nous accompagne, notre vie d'hommes pourrait en connaitre la réalisation »[428].

Si au stade embryonnaire l'idée semble étayée par et dans le monde intellectuel catholique depuis le milieu du XXème siècle (« Avec le lancement de la bombe atomique, à la fin de la guerre 1939-1945, le monde semble entrer dans une période apocalyptique. La description des phénomènes provoqués par cette bombe rappelle étrangement certains textes de l'apocalypse, et les esprits ne manquent pas d'en être frappés »[429], annonce le théologien Bernard Besret ; « Je suis convaincu que nous arrivons au terme de l'histoire. Il est probable que beaucoup d'entre nous seront témoins de l'événement apocalyptique qui en marquera le dénouement »[430], présageait le philosophe et existentialiste chrétien Gabriel Marcel.), une telle conviction est de plus en plus courante de nos jours et elle n'est nullement limitée aux milieux religieux (Emmanuel Mounier parle d'une « fin du monde *laïque* […] : sentiment collectif [qui] n'est pas si souvent apparu dans l'histoire que l'on ne s'arrête devant lui comme devant un fait capital de notre époque »[431]).

L'incertitude n'est en aucun cas liée à la montée des risques (bien que nombres d'intellectuels patentés parle d'état d'incertitude[432] voire de prolifération des dangers et des risques, notre société occidentale demeure objectivement de plus en plus sûre), mais bien plutôt à une métaphysique de l'avenir : positionnement par rapport à la mort, peur et menace de l'inconnu (dû à une expérience négative du temps) ; tandis que la rationalisation de la

---

[427] Bernard BESRET, *Incarnation ou eschatologie ? Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain, 1935-1955*, Paris, Cerf, 1964, p. 125.
[428] Emmanuel MOUNIER, *La Petite peur du XXème siècle*, Neuchatel, La Baconnière, 1948, p. 9.
[429] Bernard BESRET, *Op. Cit.* p. 125.
[430] Gabriel MARCEL, « Pessimisme et conscience eschatologique », in *Dieu vivant. Perspectives religieuses et philosophiques*, n°10, 1948, p. 119.
[431] Emmanuel MOUNIER, *Op. Cit.*, pp. 6-7.
[432] Voir essentiellement Robert CASTEL, *La montée des incertitudes : travail, protections, statut de l'individu*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 2009, 457 p. ; ainsi que le colloque de l'Association Internationale des Sociologues de Langue Française du 2 au 6 Juillet 2012 à Rabat, organisé sur la thématique : Penser l'incertain.

société entrevue par Max Weber préconise en substance que « le futur sera toujours meilleur que le passé car nous sommes toujours plus rationnels », faut-il au moins « que nous le voulions ». Le maitre de la science-fiction, Isaac Asimov, le disait nos « futurs [sont] en voie d'extinction »[433]. L'incertitude du lendemain, le « no-future » qui s'exprime au-delà du clivage des générations comme un imaginaire sociétal contemporain, c'est évidemment le ressentiment profond d'une crise de la modernité.

Le monde semble aboutir à une impasse, et entre véritablement, comme aux environs de l'an 1000, dans un temps d'apocalypse. Maintenant, avec, entre bien d'autres, Edgar Morin[434], Paul Virilio[435] et Michel Maffesoli[436], les philosophes et les sociologues s'emparent du thème, avec, comme nous l'avons vu plus haut, Jacques Attali, les économistes suivent, tout comme les physiciens avec Stephen Hawking[437] ou encore les généticiens avec Albert Jacquard,[438] notre avenir s'assombrit inexorablement et l'ensemble des *media* d'opinion et d'information relaient et, parfois même, amplifient le bruit à tout-va. Le pessimisme eschatologique s'institutionnalise aussi avec nombres de colloques et de conférences de spécialistes dédiés au sujet (nous pensons au fabuleux, *Imagine the Worst* décliné sous forme de livret, livre et DVD et distribué gratuitement par ses auteurs), et devient un contenu de nombres de *media* (des reportage-fictions comme *6 mois après le désastre, 100 jours avant l'apocalypse, La fin du monde faut-il y croire ?, etc.*).

Comme le déclare Bernard Besret dans un livre sur les courants théologique opposés que sont l'*incarnation* et l'*eschatologie*, il paraît nécessaire de remarquer que « cette conscience collective d'une catastrophe cosmique possible n'est pas sans affecter profondément la vie intellectuelle elle-même »[439]. Atteinte à la vie intellectuelle qui se traduit, selon le suscité, par le succès de l'existentialiste de Jean-Paul Sartre (défini par le philosophe Walter A. Kaufmann comme « le refus d'appartenir à une quelconque école de pensée, la répudiation de l'adéquation d'une quelconque croyance, et en particulier des systèmes, et une insatisfaction de la philosophie traditionnelle considérée comme superficielle, académique et

---

[433] Isaac ASIMOV (Ed.), *Futurs en voie d'extinction*, Paris, Pocket, coll. « Science-Fiction », 1995, 253 p.
[434] Voir Edgar MORIN, *Vers l'abime ?*, *Op. Cit.*
[435] Voir Paul VIRILIO, *L'Université du désastre*, *Op. Cit.*
[436] Voir Michel MAFFESOLI, *Apocalypse*, *Op. Cit.*
[437] Voir Stephen HAWKING, *Une Brève histoire du temps : du Big-Bang aux trous noirs* (trad. Isabelle SOURIAU), Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1991 (1989), 245 p.
[438] Albert JACQUARD, *Le compte à rebours a-t-il commencé ?*, Paris, Stock, coll. « Les documents », 2009, 141 p.
[439] Bernard BESRET, *Op. Cit.*, p. 126.

éloignée de la vie »[440].) ou de la philosophie de l'absurde d'Albert Camus (« L'absurde naît de cette confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde »[441].), mais aussi plus généralement dans certains mouvements de la pensée qui esquissent les linéaments de tout un pan du courant de pensée ambiant : hostilité au monde moderne (c'est lui qui est responsable des camps de concentration, des déplacements à grande échelle de populations entières et, surtout, de la bombe atomique, comme il est aussi le spectre de plus grandes menaces encore : bio-nano-technologies, *etc.*). Hostilité au monde moderne, à ses racines, à son projet, à ses fruits et ce qu'ils entrainent dans la vie quotidienne, qui se synthétisent en trois grandes tendances :

1. Les avancées de la science ouvrent la porte à des catastrophes d'ampleur jusqu'alors inégalées.
2. Les avancées de la technique démultiplient le pouvoir destructeur de l'homme.
3. Les avancées dans l'administration des hommes et dans l'idéologie sont autant d'étapes franchies dans la domestication des hommes par les hommes.

Trois grandes tendances qui nous donnent un triptyque des catastrophes du temps présent : les catastrophes naturelles et écologiques, les catastrophes technologiques et industrielles, les catastrophes humaines et sociales. Ainsi, nous sélectionnons dans ce triptyque, qui, nous pensons, fait un tour d'horizon de la dimension anthropique de la catastrophe, un ensemble d'événements sociologiques illustratifs (nous disons sociologiques pour ne pas dire réels, car d'une part quotidiennement en temps qu'être social nous n'avons pas affaire qu'à des catastrophe réelles, le quotidien comporte aussi des catastrophes dites « fictives » : le bug de l'an 2000, le 21 Décembre 2012, l'avènement de l'antéchrist, *etc.* ; d'autre part car ce qui nous intéresse c'est l'imaginaire présent au cœur du sociétal). Ecueil premier : ayant essayé de lister les principales catastrophes (essentiellement industrielles et naturelles, avec aussi, à partir des années 1950, pour les Etats qui accepte de jouer le jeu de la transparence, les incidents nucléaires) depuis le début du XXème siècle à nos jours, nous dénombrons quelques 1450 items, soit près de 90 pages de *listing* des horreurs de notre contemporain (à compter que nous avons mis de côté tout ce qui concerne les guerres,

[440] Walter A. KAUFMANN, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, New York, Meridian Books, 1975, p. 12.
[441] Albert CAMUS, *Le Mythe de Sisyphe : Essai sur l'absurde*, Paris, Gallimard, 1942, p. 44.

dont le XXème siècle n'a pas été épargné, loin de là : batailles, massacres, bombardements, exécutions, camps de concentration ou de travail, *etc.*). En affinant la recherche, il est indubitable qu'il soit possible d'extraire une liste des catastrophes la plus exhaustive qui soit sur une année qui serait extrêmement proche d'une liste des saints du calendrier liturgique de l'Eglise Romaine, à chaque jour son saint, à chaque jours son désastre, à chaque jour sa célébration. Ainsi, il nous faut bien « trancher » à travers cette angoissante tentation à l'exhaustivité et au réel dans ce qu'il a de plus épuisant. Afin de « ruser » avec le terrain nous choisissons de sélectionner un éventail de catastrophes toutes significatives et axées sur un pan de notre recherche : à la fois l'aspect contemporain et occidental (Quelle culture du risque aujourd'hui et maintenant ? Quel imaginaire du désastre *hic et nunc* ?) et, ce que nous venons de dénoter, c'est-à-dire un changement quant à la vision/préscience de l'avenir de nos civilisations modernes. C'est pourquoi nous avons choisi d'adopter comme échantillon représentatif des catastrophes les toutes dernières années (soit de 1999 à 2011), avec un seuil symbolique pour une catastrophe qui a fait couler beaucoup d'encre le passage à l'année 2000 et ce désormais fameux mais rocambolesque : bogue de l'an 2000.

Seuil symbolique comme l'a été pour les esprits la peur de l'an mil, nous pensons que le bug et sa peur ont représenté la marque du passage des futurologies roses aux futurologies grises, l'entrée dans le pessimisme eschatologique. Seuil symbolique qui nous est apparu par une certaine intuition méthodologique dans l'expérience vécue de l'esprit collectif et sociétal : étant enfant et adolescent dans les années 1980-1990, quand l'on me demandait d'imaginer la vie future, celle des années 2000, c'était des voitures volantes, électriques ou hydrauliques, la vie éternelle, des robots domestiques et travailleurs, des villes proches du Jardin des délices ou d'un Pays de Cocagne, *etc.* Aujourd'hui, pour tout un chacun, les pressentiments quant aux 20-30 années à venir ont bien changé, il nous est bien plus facile d'admettre que les années 2040-2050 seront marquées par des événements beaucoup moins réjouissants : réchauffement planétaire, retour du choc des civilisations, vulnérabilité des populations à toutes sortes de nouveaux risques comme la montée des eaux, la raréfaction des ressources nourricières, l'apparition de nouvelles maladies, d'épizooties, *etc.* Bref, pour extrapoler, le bogue de l'an 2000 comme événement – ou plutôt, dans les faits comme non-événement – catastrophiste a cristallisé dans les consciences individuelles trois points essentiels à la compréhension du complexe sociétal contemporain :

1. La catastrophe ne peut pas se définir que du point de vue de sa réalité quantitative, sinon la panne (enjeu réel du bogue) ne serait pas une catastrophe. Même si une économie (quantification) de la catastrophe de l'an 2000 a bien été enclenchée pour palier au bogue, celle-ci était bien plus intéressante pour ce qu'elle disait sur notre société : l'angoisse que provoque le spectre de l'interruption et des accrocs de la marche du progrès, mais aussi en tant que fiction sociétale (formulation d'une peur collective), le bogue de l'an 2000 concrétise dans l'imaginaire social une idée inédite, celle des limites au progrès technologique, un « *comme si le progrès comportait par essence un terme, et qu'après ce terme nous reviendrons subitement en arrière et qu'il ne nous serait plus possible de recommencer à nouveau* ».

2. La confusion des émotions entre experts du risque et profanes ou publics : le bogue de l'an 2000 c'est, pour reprendre le mot de Max Scheler dans son ouvrage *Nature et forme de la sympathie*[442], la « contagion des émotions », notamment de la peur[443]. Une autre hypothèse, la confusion entre expert et profane se construit autour des enjeux financiers ou commerciaux de la catastrophe. Il est remarquable de noter la tendance de presse : le Bug de l'an 2000 se retrouve comme centre de préoccupation dans beaucoup de journaux destinés aux entreprises (par exemple : *Entreprendre*, *L'Entreprise*, *Challenges*, *etc.*), alors, il est fort possible d'imaginer que nombres d'annonciateurs du bogue informatique soient impliqués entre autres dans les marchés inhérents aux produits de soulagement ou de correction du problème du risque (logique quelque peu pernicieuse de l'offre et de la demande, cette fois-ci l'offre se réalisant dans la commercialisation d'un saisissement, d'une alarme : fin des systèmes informatiques) et, les *media*, nous alertant et nous informant sur le danger encouru, ne soient que de simples échos de l'effet markéting. La règle : une idée est implantée (« incrémentallement » ou « disruptivement » ?) dans les consciences collectives, qui, souvent, provient de la congruence des angoisses sociétales ambiantes et des peurs les plus individuelles, les gens en parle, les media retransmettent l'information, et la panique s'installe, jusqu'à la satisfaction du besoin. (qu'en sera-t-il du bug annoncé de l'an 2038 ? Peut-être que si nous n'arrivons pas toujours à tirer des leçons de la catastrophe, nous en aurons tiré de la non-catastrophe.)

[442] Max SCHELER, *Natures et formes de la sympathie. Contribution à l'étude des lois de la vie affective* (trad. Maurice LEFEBVRE), Paris, Payot, coll. « Petite bibliothèque Payot », 2003 (1923), 480 p.
[443] Voir ce point Gérard FABRE, *Epidémies et contagions. L'imaginaire du Mal*, Paris, PUF, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 1998, 239 p.

3. Le bug de l'an 2000 développe le mythe de l'effondrement consécutif au désenchantement du « *il était une fois* »[444] par l'allégorie de la panne générale (variable technologique du mythe anthropique ou purement social de « la grève générale »), c'est-à-dire cognitivement se rendre compte que l'on vit dans un monde entièrement technique (comme la grève, permet dans une certaine mesure de rompre la dialectique et de se rendre compte de l'importance des ouvriers) par l'esthétique d'un effondrement/destruction d'un système. Le mythe agit comme une véritable métaphore ou, dans le cas des peurs collectives, un exutoire, c'est-à-dire il déplace sur un autre plan l'objet même de la peur. Le bug réitère ce que précisait Karel Kosík à propos de la panne, sorte de dessillement : « C'est presque toujours à l'occasion d'une panne que l'homme s'aperçoit qu'il vit dans un monde d'appareils qui *fonctionnent* et constituent un système complexe autodéterminé, dont chaque partie se relie aux autres. La panne lui montre que l'appareil n'est pas un chose singulière, mais une pluralité »[445]. En ce sens, l'entrée « presque triomphale dans le XXIème siècle »[446], c'est aussi la première découverte des ambivalences fondamentales du progrès.

Les métaphores de l'*alea *de 1999 à 2011

1. Corpus d'*alea* :

Le terme d'*alea* joint ceux de « catastrophe », « aléa » (souvent au pluriel), « risque », « désastre », « hasard » (au sens anglo-saxon de « *Hazard* », que l'on retrouve dans les prémices du mot dans la langue française).

Pour le corpus, nous choisissons, tout d'abord comme biais méthodologique (pour sélectionner à travers l'«infinité » des catastrophes), ensuite comme levier significatif de l'entrée des consciences dans une nouvelle phase de la modernité (celle de l'entrée dans le XXIème siècle, celui des futurologies roses « enfin arrivées »), de limiter dans le temps notre

[444] Servane BAYLE, « An 2000 », *in* Pierre BRUNEL (dir.), *Dictionnaire des mythes d'aujourd'hui*, Paris, Éditions du Rocher, 1999, pp. 67-79.
[445] Voir Karel KOSIK, *La Dialectique du concret* (trad. Roger DANGEVILLE), Paris, François Maspero, coll. « Bibliothèque Socialiste », 1970 (1962), p. 49.
[446] Servane BAYLE, « An 2000 », *Op. Cit.*, p. 69.

observation en s'intéressant avant tout aux catastrophes les plus marquantes de ces dix à quinze dernières années.

Corpus :

A. Catastrophe naturelle/écologique :

Intitulé de la catastrophe	**Dates**	**Description brève de la catastrophe**
Tempête de décembre 1999 en Europe de l'Ouest	Nuits des 26, 27, et 28/XII/1999	Les tempêtes de fin décembre 1999 en Europe sont deux dépressions intenses des latitudes moyennes à développement rapide, nommées respectivement Lothar et Martin, qui ont traversé la France en Décembre 1999. Ces deux cyclones extratropicaux de type *bombe* (cyclone extratropical à développement rapide) extrêmement puissants, ont également affecté une bonne partie de l'Europe, causant des dommages majeurs par le vent (chute d'arbres et destruction des forêts, rupture de l'approvisionnement en électricité, maisons éventrées, *etc.*). Les deux catastrophes ont fait 92 morts et occasionné 16 milliards d'Euros de dommages matériels.
Tsunami de 2004	26/XII/2004	Le séisme du 26 Décembre 2004 dans l'océan Indien s'est produit au large de l'île indonésienne de Sumatra avec une magnitude de 9,1 à 9,3. Ce tremblement de terre a la quatrième magnitude la plus puissante jamais enregistrée dans le monde. Il a soulevé jusqu'à 6 mètres de hauteur une bande de plancher océanique longue de 1 600 kilomètres.

		Le tremblement de terre a provoqué quelques minutes plus tard un tsunami allant jusqu'à 35 mètres de hauteur qui a frappé l'Indonésie, les côtes du Sri Lanka et du sud de l'Inde, ainsi que l'ouest de la Thaïlande. Le bilan en pertes humaines est de 227 898 morts selon l'*United States Geological Survey* (entre 216 000 et 232 000 morts selon les différentes évaluations).
Séisme en Haïti	12/I/2010et 20/I/2010	Le séisme de 2010 en Haïti, tremblement de terre d'une magnitude de 7,0 à 7,33, est survenu le 12 janvier 2010. Son épicentre est situé approximativement à 25 km de Port-au-Prince, la capitale d'Haïti. Une douzaine de secousses secondaires de forte magnitude ont été enregistrées dans les heures qui ont suivi. Un second tremblement de terre d'une magnitude de 6,1 est survenu le 20 janvier 2010. Son hypocentre est situé approximativement à 59 km de Port-au-Prince. Le premier tremblement de terre a causé de nombreuses victimes, morts, blessés et amputés. En date du 9 février 2010, Marie-Laurence Jocelyn Lassegue, ministre des communications, confirme un bilan de 230 000 morts, 300 000 blessés et 1,2 million de sans-abris. L'Institut géologique américain avait annoncé le 24 janvier avoir enregistré 52 répliques d'une magnitude supérieure ou égale à 4,57. Les structures et l'organisation de l'État haïtien ont souffert de la catastrophe ; au bout de trois jours, l'état d'urgence a été déclaré sur l'ensemble du pays pour un mois.

B. Catastrophe technologique/industrielle :

Intitulé de la catastrophe	Dates	Description brève de la catastrophe
Bug de l'an 2000	Nuit du 31/XII/1999 au 1er/I/2000	Le passage informatique à l'an 2000 (couramment appelé bug de l'an 2000 ou bogue de l'an 2000) a suscité de sérieuses inquiétudes à cause de problèmes de conception et donc de programmation portant sur le format de la date dans les mémoires des ordinateurs et, par conséquent dans les matériels informatiques, ainsi que dans les logiciels. Dans de nombreux programmes et beaucoup de bases de données, il manquait les deux chiffres 19 correspondant au siècle, de sorte qu'au passage de 99 à 100, en réalité 00, de nombreux dysfonctionnements devaient se produire dans ces traitements informatiques. Contrairement à ce que laisse entendre l'appellation commune de « bogue de l'an 2000 », le problème de l'an 2000 n'était pas à proprement parler un bogue, comme l'ont bien souligné des experts américains, mais une erreur de conception systémique. Finalement, aucun problème critique ne s'est produit. Cependant, des sommes considérables, se chiffrant en centaines de milliards de dollars dans le monde, ont dû être dépensées pour prévenir tout incident lors du passage.
Crash du vol Rio-Paris	Nuit du 31/V/2009 au 1er/VI/2009	Le vol 447 Air France du 31 mai 2009 était le vol régulier entre l'aéroport international Antônio Carlos Jobim de Rio de Janeiro et l'aéroport Roissy-Charles-de-Gaulle de Paris dont l'appareil s'est abîmé dans l'Atlantique le 1er juin 2009. Le vol était assuré par un Airbus A330-200, immatriculé F-GZCP et mis en service le 25 février 2005. Il transportait 228 personnes, dont 12 membres d'équipage. Les raisons du décrochage de l'appareil

		demeurent aujourd'hui encore au stade hypothétique : erreur humaine ou défaillance technique ?
Accident nucléaire de Fukushima	11/III/2011	L'accident nucléaire de Fukushima, également désigné comme la catastrophe de Fukushima, a eu lieu le 11 mars 2011 au Japon. Il été provoqué par le tsunami déclenché par le séisme de 2011 de la côte Pacifique. L'accident a impliqué tous les réacteurs nucléaires et les piscines de désactivation de la centrale nucléaire de Fukushima Daiichi. Le séisme a entraîné l'arrêt automatique des réacteurs en service et provoqué des émissions de xénon, ce qui peut signifier que la structure des réacteurs aurait été immédiatement endommagée. A la suite du tsunami, des groupes électrogènes de secours ont fonctionné puis sont tombés en panne une heure après. Ces défaillances, mais aussi une possible erreur humaine et le bouchage des prises d'eau par les débris apportés par le tsunami, ont causé l'arrêt des systèmes de refroidissement de secours des réacteurs nucléaires ainsi que ceux des piscines de désactivation des combustibles irradiés. Le défaut de refroidissement des réacteurs a induit des fusions partielles de cœur dans trois réacteurs puis d'importants rejets radioactifs. Cet accident majeur est classé au niveau 7 (niveau maximum) de l'échelle internationale des événements nucléaires, ce qui le place au même degré de gravité que la catastrophe de Tchernobyl (1986), compte tenu du volume important des rejets. L'accident nucléaire de Fukushima est ce qu'on appelle au Japon un *Genpatsu-shinsai*, un accident combinant les effets d'un accident nucléaire et d'un tremblement de terre.

C. Catastrophe humaine/sociale :

Intitulé de la catastrophe	**Dates**	**Description brève de la catastrophe**
Attentats du 11 Septembre 2001	11/IX/2001	Les attentats du 11 septembre 2001 (communément appelés 11-Septembre, ou 9/11) sont quatre attentats-suicides perpétrés le même jour aux États-Unis par des membres du réseau djihadiste islamiste *Al-Qaïda*, visant des bâtiments symboliques et faisant près de trois mille victimes. Au matin du mardi 11 septembre 2001, dix-neuf terroristes détournent quatre avions de ligne afin de les écraser sur des bâtiments hautement symboliques du nord-est du pays. Deux avions sont projetés sur les tours jumelles du *World Trade Center* (WTC) à Manhattan (New York) et le troisième sur le Pentagone, siège du département de la Défense, à Washington, D.C., tuant toutes les personnes à bord et de nombreuses autres travaillant dans ces immeubles. Les deux tours - dont les toits culminent à un peu plus de 415 m de hauteur - s'effondrent moins de deux heures plus tard, provoquant l'anéantissement de deux autres immeubles. Le quatrième avion, volant en direction de Washington, s'écrase en rase campagne à Shanksville, en Pennsylvanie, après que des passagers et membres d'équipage ont essayé d'en reprendre le contrôle. Plusieurs milliers de personnes sont blessées lors de ces attaques qui causent la mort de deux mille neuf cent soixante-treize victimes, appartenant à quatre-vingt-treize pays, dont trois cent quarante-trois membres du *New York City Fire Department* (FDNY), trente-sept membres du *Port*

		Authority Police Department et vingt-trois membres du *New York City Police Department*, selon les chiffres officiels du rapport de la Commission nationale sur les attaques terroristes contre les États-Unis. Certains contestent les explications couramment admises concernant ces attentats et avancent des théories explicatives alternatives, généralement qualifiées de théories du complot et considérées par certains comme des théories « révisionnistes », voire « négationnistes », d'attentats qualifiés le 17 octobre 2001 de crimes contre l'humanité par Mary Robinson, chargée du Haut-Commissariat des Nations unies aux droits de l'homme. Les événements du 11 septembre ont été vécus presque en temps réel par des centaines de millions de téléspectateurs à travers le monde et ont provoqué un choc psychologique considérable, les images de l'avion heurtant la deuxième tour du *World Trade Center* ainsi que celles de l'effondrement complet en quelques secondes des deux tours du WTC de Manhattan ayant été diffusées en direct.
Emeutes de 2005 dans les banlieues françaises	Nuit du 27/X/2005 au 27/XI/2005	Les émeutes de 2005 dans les banlieues françaises sont des violences urbaines qui ont commencé à Clichy-sous-Bois le 27 Octobre 2005 (suite au décès de deux adolescents par électrocution dans un transformateur électrique) puis se sont répandues dans un grand nombre de banlieues à travers la France. L'état d'urgence a été déclaré le 8 Novembre 2005, puis prolongé pour une durée de 3 semaines consécutives. Au 17 Novembre, la police déclare être revenue en situation normale mais après ce brutal déchirement du tissu social et culturel français, des inquiétudes persistent, ces émeutes étaient prévisibles et se reproduiront peut-être. Quatre objectifs ont principalement été visés par les

		« émeutiers » durant ces événements : les forces de l'ordre, les transports publics, les zones franches, ainsi que les représentants de l'Éducation Nationale. Dans certains cas, ces événements se sont transformés en émeutes opposant plusieurs centaines de jeunes, qui n'ont pas hésité à manier le cocktail Molotov, dans maintes villes de France surtout dans des quartiers de banlieues dits « sensibles » ou « difficiles » contre les forces de police, avec parfois des tirs à balles réelles contre les policiers. Au total, on dénombre plus de 10 000 véhicules incendiés, des bâtiments publics de première nécessité calcinés, des écoles vandalisées, souvent des écoles maternelles, ou des Maisons associatives pillées, des passagers d'autobus menacés de mort. Ces trois semaines de violence urbaine restent les plus importantes agitations en France depuis Mai 1968.
Crise financière de 2008	A partir du 15/IX/2008	La crise bancaire et financière de l'automne 2008 est la seconde phase de la crise financière de 2007-2010, après la crise des *subprimes* (prêt hypothécaire à hauts risques) de l'été 2007. Cette seconde phase critique, marquée par un accroissement de la crise de liquidité et de la crise de confiance et un renchérissement supplémentaire du crédit par une augmentation du taux interbancaire, touche tous les pays du monde. Elle s'est rapidement répercutée sur les marchés boursiers par une chute des cours (certains parlent du « krach de l'automne 2008 »), tandis que le resserrement du crédit pour les entreprises et les ménages pèse sur l'activité économique mondiale. Cette seconde phase est fortement marquée par une crise bancaire qui commence durant la semaine du 14 septembre 2008 lorsque plusieurs établissements financiers américains entrent en cessation de paiement, et sont soit sauvés *in*

		extremis par la Réserve fédérale américaine (Fed) – comme la compagnie d'assurance AIG –, soit rachetés par des concurrents en meilleure situation, soit mis en liquidation – comme Lehman Brothers. Suite à l'entrée en cessation de paiement de certains Etats, l'aggravation de la crise financière a fortement accentué la récession entamée début 2008, visible par la dégradation rapide des prévisions économiques d'activité pour 2009, poussant les gouvernements à engager des plans de relance financés par la dette. Les discussions concernant la régulation et la « moralisation » des activités financières se sont accentuées, notamment au cours du sommet du G20 de novembre 2008.

2. Le devenir majeur des catastrophes :

Enfin, nouvelles manières de dire, mais, par là même, nouvelles manières de vivre-ensemble, il est nécessaire de considérer l'explosion de la compréhension tant de la *notion de risque et de catastrophe*, que de *l'ordonnancement cosmogonique*, scientifique, économique ou autre qui s'y réfèrent avec l'avènement du paradigme atomique ou, comme le nomme Jean-Luc Nancy, le « paradigme de l'équivalence des catastrophes » : « La catastrophe atomique – militaire ou civile, toutes différence gardées – reste la catastrophe tendanciellement irrémédiable, dont les effets se propagent à travers les générations, à travers les socles, toutes les espèces de vivants et l'organisation à grande échelle de la production de l'énergie, donc aussi de sa consommation. […] Il y a désormais une interconnexion, un entrelacement voire une symbiose des techniques, des échanges, des circulations, qui ne permet plus à une inondation – par exemple – où qu'elle soit localisée de ne pas engager de rapports avec une quantité d'intrications techniques, sociales, économiques, politiques qui empêche de la considérer comme un dommage ou comme un malheur dont on pourrait, tant bien que mal,

tracer la circonscription »[447]. Ainsi, ajouter aux termes « risque » et « catastrophe » le qualificatif majeur signifie, essentiellement et phénoménalement, le risque et la catastrophe tels qu'ils ne se sont jamais présentés (malgré Bhopal et Lisbonne ?) et, sans doute, ne se présenteront jamais, mais menacent pourtant, au présent, de s'actualiser. la potentialité d'actualisation d'un désastre majeur aujourd'hui ne se définit plus au prisme des probabilités et des statistiques mais il y échappe pour se lover dans les sphères totalement imprévisible mais terriblement possible de l'intentionnalité et du « facteur humain ». Patrick Lagadec[448] en avançant la notion de « risque technologique majeur » signifiait la conflagration des cadres quantitatifs et qualitatifs et des définitions spatiales et temporelles de la catastrophe technologique et industrielle contemporaine : en cas de réalisation (actualisation d'un risque), un événement de type catastrophe n'enclenche plus seulement un « accident » mais des effets en chaînes gros de déstabilisation sociales particulièrement profondes.

« En 1979, j'ai proposé le concept de risque technologique majeur pour signifier qu'en matière de sécurité nous avions à reconnaître et traiter, non seulement des sauts quantitatifs (les conséquences potentielles d'un risque changeaient d'échelle) mais des sauts qualitatifs : les risques sortaient de l'enceinte industrielle, sortaient des champs statistiques habituels (tant pour la fréquence que pour la gravité), sortaient des univers scientifiques connus, pouvaient même franchir des limites d'espace (affecter très loin de leur source) et de temps (affecter les générations futures). La question changeait de nature. On passait du technique au politique. L'extérieur, désormais lui aussi en première ligne, devenait de facto légitime pour poser question. On répondit généralement qu'il ne fallait rien pousser au noir : " Seveso n'a fait aucun mort, Three Mile Island non plus. " *Cqfd*. Avec Bhopal et Tchernobyl, on commença à se montrer plus attentif. Mais toujours avec cet optimisme conduisant à anticiper l'avenir à partir du seul examen des rétroviseurs à disposition. »[449]

En quelque sorte ce que le sociologue et philosophe Edgar Morin appellerait la dynamique contextuelle d'une catastrophe dans un monde complexe : hologrammatique, récursivité et dialogique.

Dans l'optique de notre recherche, celle qui vise à la compréhension des imaginaires sociaux

[447] Jean-Luc NANCY, *L'équivalence des catastrophes (Après Fukushima)*, Paris, Galilée, 2012, pp. 11-12.

[448] Voir Patrick LAGADEC, *Le Risque technologique majeur. Politique, risque et processus de développement*, Paris, Pergamon Press, 1981, 630 p.

[449] Patrick LAGADEC, « Risques et crises : Nouvelles frontières, nouvelles responsabilités », *in* « Pour une nouvelle culture du risque », *in Alliage*, n° 48-49, 2001, pp. 28-29.

des catastrophes, il faut comprendre que la catastrophe majeure se présente comme le bassin sémantique de l'imaginaire de la catastrophe, dans lequel les mythes confluent, s'agrègent et donnent toute l'ampleur de nos peurs et angoisses.

Quant aux catastrophes du corpus, elles constituent et présentent, en quelque sorte, les dépôts aux berges du fleuve, cristallisation d'images fortes, parfois similaires, parfois antagonistes mais toujours complémentaires, entrainées et baignées par les courants de la source à l'océan imaginal.

CONCLUSION

Ce que l'on cherche, l'angle par lequel nous allons sonder la réalité de l'imaginaire à l'œuvre dans le social quand il se confronte à l'événement catastrophe, nous le trouvons essentiellement dans journaux d'information, et ce sur quoi nous insistons est sur l'examen le plus minutieux et méthodique qui soit des « valeurs ajoutées » du terme « catastrophe » que ces derniers journaux attribuent à l'événement.

Il n'est peut-être pas besoin de le préciser, mais, d'emblée, notre démarche s'inscrit dans le cadre d'une étude qualitative aux vues de la problématique qui est nôtre. Comme le précisait Madeleine Grawitz, dans son ouvrage référence en matière de méthodologie du travail de recherche en science humaine et sociale, « on peut étudier la presse ne tant que reflet des tendances des divers secteurs d'une époque et la presse en tant que source de renseignement »[450]. Nous pensons la presse, son écriture stylistique et ce que cette dernière délivre, comme des sources de renseignements assorties de représentations socialement partagées. En outre nous assistons, depuis les années 1960, à une augmentation « dans la durée de nos jours – nombre de journaux, radio, télévision – et pour un plus grand nombre d'individus – surface terrestre informée par les journaux, la radio, la télévision »[451] de l'information se donnant, par la mondialisation et l'ubiquité de l'information, comme des récits mythologiques de portées universelles – transnationaux et transculturels – allant jusqu'à former (c'est l'hypothèse d'Edgar Morin et Violette Naville-Morin, auparavant de Theodor Adorno et Max Horkheimer), qui s'exprime selon l'école française de communication par la monté d'une « culture de masse », aidée et servie par les codes usités par l'écriture de presse vue comme industrie culturelle. Ce « langage rythmé quotidiennement »[452], comparable à de

[450] Madeleine GRAWITZ, Op. Cit., p. 581.
[451] Violette NAVILLE-MORIN, « Les Olympiens », *Op. Cit.*, p 105
[452] *Idem*, p. 111.

la « magie »[453] se repend par « osmose »[454]sur les faits ou sur les individus, en imprimant dans les faits ou sur les individus des valeurs ajoutées, superlatives, qui éliminent toutes autres valeurs. Ainsi quand les journaux titrent le « pire incendie », la « pire catastrophe », un « désastre effroyable », une « tempête titanesque », *etc.* en utilisant le superlatif, ils agissent en constituant une histoire ou une géographie mythique (du Bien et du Mal, du désordre et de l'ordre) dans laquelle l'on voit poindre (en colonne ou en encart, en encadré ou en gros titre, *etc.*) des héros prométhéens, apolliniens ou faustiens (témoignages de « survivants », de « martyrs », de « témoins », de chevaliers nietzschéens qui, dans la boue et le danger, recherchent pour le meilleur et pour le pire, ce qui sauve). Ce faisant, la presse s'instaure comme un des lieux de la formation de l'opinion publique et des représentations sociales.

Comme biais, et comme délimitation du corpus, nous avons sélectionné quelques 11 254 articles de presse[455] dans ce qui est aujourd'hui la presse la plus consommée par le public Français, c'est-à-dire *Le Monde*, *Libération*, *Le Figaro*, *L'Humanité*, *Marianne*, *L'Express* et *Le Point* (La base de presse en texte intégrale produite par la société canadienne CEDROM-SNI, EUROPRESSE.COM a été utilisée, d'autant qu'elle permet la consultation des archives en *.pdf*, propose un tri et une sélection par période et enfin possède un moteur de recherche d'occurrence fort utile pour palier à l'angoisse que représente un corpus aussi vaste, tout en permettant de relever la saillance et la rémanence ou encore l'aspect structurel des items ou *topics* sélectionnés). Notre étude ne visant en aucun cas à témoigner d'une analyse de positionnement politique, idéologique, générationnel, *etc.*, nous avons sélectionné les articles idéaux-typiques uniquement pour ce qu'ils apportent en tant que valeur ajoutée à l'événement catastrophe (cependant dans quelques cas, tout autant idéaux-typiques, nous avons traité de ces divergences de positionnements selon les tendances de presses). Une

[453] *Ibidem*.
[454] *Ibidem.*
[455] Soit : 274 articles pour « la tempête de décembre 1999 » ; 203 articles pour « le bug de l'an 2000 » ; 1306 articles pour « les attentats du 11 Septembre 2001 » ; 437 articles pour « le tsunami de 2004 » ; 503 articles pour « les émeutes de 2005 » ; 4511 articles pour « la crise financière de 2008 » ; 216 articles pour « le crash du vol Rio-Paris » ; 954 articles pour « le séisme en Haïti » ; 2850 articles pour « l'accident nucléaire de la centrale de Fukushima ». Deux remarques essentielles se dégagent du corpus :

- Premièrement : 1355 articles du corpus (environ 12%) ne se rapportent pas directement à l'information sur l'événement, mais concernent les rubriques « culture », « cinéma », « arts », « littérature » des journaux. Statistiquement conséquent, ce pourcentage signifie en grande part la nécessité pour la culture et l'art d'intégrer et de se réapproprier, même à titre d'exemple ou d'illustration la catastrophe (esthétique ou cognitive).
- Deuxièmement : presque 80% du corpus d'articles (8667/11254) se concentre autour de trois catastrophes : « Les attentats du 11 Septembre 2001 », « L'accident nucléaire de la centrale de Fukushima » et enfin « La crise financière de 2008 ». Marquant, nous pensons, les trois *avènements* majeurs de notre époque ou les trois « événements passionnels », c'est-à-dire les trois changements de paradigme qui nous gouvernent aujourd'hui, mettant en jeu de la valeur ajoutée, de l'affect, *etc.*

analyse diachronique de la presse nationale est réalisée à partir des articles portant sur les catastrophes du corpus. Ce choix du corpus de journaux (*Le Monde*, *Libération*, *Le Figaro*, *L'Humanité*, *Marianne*, *L'Express* et *Le Point*), tient compte de la diversité idéologique. La fréquence de parution du corpus permet en outre de restituer de la manière la plus exhaustive possible la sensibilité des journalistes aux évènements en matière de catastrophe tant naturelle et écologique, que industrielle et technologique, que humaine et sociale. D'un point de vue strictement méthodologique, notre démarche se construit sur une analyse structurale du récit de presse : « il n'existe pas *a priori* de réalité objective ; toute réalité est représentée, c'est-à-dire appropriée par les individus et les groupes, reconstruite dans leur système cognitif, intégrée dans leur système de valeurs dépendant de leur histoire et du contexte social et idéologique qui les environne. Et c'est cette réalité appropriée et restructurée qui constitue pour eux la réalité même »[456].

[456] Jean-Claude ABRIC, Jean-Claude ABRIC (dir.), *Pratiques sociales et représentations*, Paris, PUF, coll. « Psychologie sociale », 2001 (1994), p. 12.

Inscrit dans une démarche qualitative, nous décidons toutefois au cours de l'année 2011 de réaliser une préenquête dont le but est « d'explorer de façon limitée le problème à étudier, avant même de préciser définitivement [nos] objectifs »[457]. Cette préenquête a pour enjeux essentiels de *1.* mesurer l'importance et la consommation de la presse (écrite ou internet) aujourd'hui ; 2. d'explorer la relation qui existe entre catastrophes et imaginaire de la fin.

I. *Méthode de la préenquête* : dans l'objectif de valider nos hypothèses de recherche nous décidons de distribuer un questionnaire (questions fermées) à une population de 180 étudiants en Sociologie (L1, L2, L3, M1), âgés de 18 à 30 ans. Cette préenquête n'ayant aucun objectif d'exhaustivité ni de représentativité, « la méthode des quotas » ne nous intéresse pas. Il s'agit essentiellement d'explorer et de sonder la construction sociale de la réalité du désastre d'après une démarche déductive : le questionnaire n'ayant de valeur qu'en tant qu'outil venant confirmer ou infirmer les hypothèses de la recherche.

II. *Le questionnaire* :

1. Lisez-vous la presse (papier ou internet) ou regardez-vous les informations télévisées ?
   OUI ☐ NON ☐
   - Approximativement, à quelle fréquence ? / semaine.

2. Estimez votre consommation de produits culturels (essentiellement : littérature et bande-dessinée, cinéma et télévision, musique, jeux-vidéo) :
   - Je consomme :
   ☐ plusieurs fois par jour ☐ plusieurs fois par semaine
   ☐ plusieurs fois par mois ☐ plusieurs fois par an
   ☐ jamais

3. Consommez-vous des produits culturels abordant la thématique des catastrophes (choix multiples) ? :
   ☐ littérature, bande-dessinée, etc. ☐ cinéma, série télévisée, animé, etc.
   ☐ documentaire télévisée ou audio, etc. ☐ jeu-vidéo.
   ☐ musique. ☐ musée, exposition, etc.
   ☐ autres.

[457] Madeleine GRAWITZ, *Op. Cit.*, p. 550.

4. Pensez-vous que le monde tel que nous le connaissons ou l'humanité sont appelés à disparaitre un jour ? OUI □ NON □
   - Si oui, pensez-vous assister de votre vivant à un événement de tel ordre ?
   OUI □ NON □

5. Selon vous, la fin du monde ou la disparition de l'humanité :
   □ n'ont aucune importance. □ sont très peu importantes.
   □ sont importantes. □ sont très importantes.

6. Savez-vous comment cela pourrait advenir ? OUI □ NON □

Répondez aux questions suivantes uniquement si vous avez répondu OUI à la question 6 :

7. Si la fin du monde arrivait, pensez-vous que l'Homme détiendrait une part de responsabilité ?
   OUI □ NON □

8. Estimez-vous qu'il soit plus probable que la fin du monde provienne d'un événement brusque et violent (la chute d'une météorite, un méga-tsunami, *etc.*) ou un événement plus lent et moins perceptible (baisse de la fertilité, disparition progressive des espèces, *etc.*) ?
   un événement brusque et violent □ un événement de longue durée □

III. Analyse et interprétation :

1. Consommation de presse : d'une manière générale, l'on peut conclure d'après les résultats du questionnaire que la presse reste un lieu privilégié de l'information, qui plus est, aujourd'hui, avec la multiplication et la généralisation des *smart-phones* (relatif à la population interrogée) faisant que nous pouvons, en permanence, disposer de l'information, plusieurs fois par semaine, voire plusieurs fois par jour. Près de 75 % des sondés (133/180) affirment lire la presse (papier et internet), et en moyenne 10 fois par semaine. Ce qui tend à démontrer que nous sommes, aujourd'hui, relativement bien informé, voire bien plus informé que nombres de générations précédentes.
2. *La connaissance de l'événement catastrophe* : l'information sur les catastrophes passe inexorablement par les productions culturelles. Il n'y pas uniquement la presse qui entre en jeu dans la connaissance de l'événement et la construction du réel. 100 % des sondés affirment consommer des produits culturels abordant le thème de la catastrophe (dont 55 % (102/180) le cinéma, les séries télévisée ou les animés ; 45 % (81/180) les documentaires ; 35 % (62/180) la littérature ou les bandes dessinées ; et 12 % (23/180) les jeux-vidéo).
3. *Le spectre de la fin* : un pessimisme ambiant existe au fin fond des consciences. Ainsi, près de 50 % (86/180) estiment que la fin du monde va se produire un jour ou que l'humanité va disparaitre. Cependant seulement 8 % (17/180) pensent assister à un tel événement.
4. *Un paradoxe* : « c'est très important, mais je ne sais pas ce qui va se passer ». Bien évidemment, pour plus de 70 % (131/180) des individus sondés considèrent que la fin du monde ou la disparition de l'humanité « sont importants » ou « sont très importants ». Mais seulement moins de 20 % (34/180) ont une idée de ce qui pourrait se passer, marquant de ce fait une certitude mais un défaut d'information voire plus probablement une peur ou

une angoisse sociale. En outre il serait intéressant d'approfondir en testant le poids des croyances religieuses, para-religieuses, scientifiques ou para-scientifiques dans la connaissance de la fin.

5. *L'homme comme responsable* : enfin, une majorité (70 % soit 23/34) estime que l'homme possède une part de responsabilité dans la possibilité d'une fin du monde, cette dernière étant aussi en majorité (55 % soit 19/34 ; 2 individus ne se prononcent pas) conçue comme un processus de longue durée.

TROISIEME PARTIE :

LES REPRESENTATIONS DES CATATROPHES DANS LA PRESSE D'INFORMATION FRANCAISE… VERS LA VISUALISATION D'UNIVERS SYMBOLIQUES.

« Il n'y a pas d'idée sans image », Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, 1925.

« Un symbole est un trait de la réalité qui, pour des hommes dont les sens sont éveillés, désigne avec une certitude intérieure immédiate quelque chose d'impossible à communiquer rationnellement. », Oswald Spengler, *Le déclin de l'Occident*, 1918.

Etudier la presse en tant que tendance sociétale ou en tant que source de renseignement, aujourd'hui, passe indubitablement par la reconnaissance du goût et de la consommation d'image toujours plus terrible du désastre comme d'une certaine philosophie prônant allègrement « *demain l'apocalypse ?* ».

Tantôt en jouant de la compassion (« En arrivant j'ai d'abord vu les corps », « L'horreur à perte de vue », *etc.*) tantôt en maniant habilement l'image[458] (en multipliant les reportages photos, en en attribuant parfois près de 50 % de la surface de la page aux images, *etc.*) « les *media* servent d'amplificateur de menaces »[459]. Une amplification de la catastrophe qui épaule essentiellement soit la réforme soit la consolidation du pouvoir politique, public ou scientifique, mais qui, dans les faits, est aussi une règle inséparable de l'écriture de presse : exagération, démesure, répétition effrénée, hyperbole et expression superlative d'une qualité ou d'une quantité à son degré le plus élevé. La question qui demeure, c'est par quels procédés la presse maximise la menace ? Quelles techniques d'écriture entrent en jeu dans la retranscription la plus objective de l'événement-catastrophe mais aussi dans la majoration-enchérissement des catastrophes ? En définitive, par quelles « valeurs ajoutées » l'écriture de presse requalifie et redouble la catastrophe ? Et, l'écriture de presse ne transmet-elle pas des significations supplémentaires voire différentes de celles que transmettent les écritures ordinaires ?

Réponse par contournement : l'action des média sur les représentations/typifications du public récepteur (« *framing* ») ne s'exerce pas de façon systématique, « la réceptivité à l'information varie considérablement selon le type d'information reçue et selon les caractéristiques sociales et culturelles des sujets qui la reçoivent »[460]. Cependant, avec le sociologue Pierre Bourdieu, l'on peut affirmer que les *mass-media* d'information sont grandement déterminés par la représentation des attentes du public. Madeleine Grawitz va au-delà même en précisant : « certains journaux semblent crées *par* leur public parce que trop souvent crées *pour* leur public »[461]. Dans le cas particulier qui nous intéresse, l'information sur les catastrophes, il est très rare de voir s'exprimer une opinion politique ou publique critique, l'on est face à l'expression d'un consensus politique : réintégrer l'inacceptable, représenter l'irreprésentable, proposer une « mémoire des catastrophes » et, en ce sens, réconforter ou relancer la reprise économique, politique, géographique, *etc.* Le journal d'opinion, mis à part certain organe de presse orienté politiquement ou socialement mais qui, au demeurant, ne reste que faiblement consulté dans les périodes d'événements extrêmes, n'exprime que très peu ses positions idéologiques. L'important c'est la réparation et la

[458] Voir Bertrand VIDAL, « Japon : le poids des images », in *Atlantico*, le 14 Mars 2011.
[459] Jacques ATTALI, *Lignes d'horizon*, *Op. Cit.*, p. 45.
[460] Pierre BOURDIEU & Alain DARDEL, *L'Amour de l'art : Les musées et leur public*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1969 (1966), p. 148.
[461] Madeleine GRAWITZ, *Op. Cit.*, p. 583.

nécessité d'intégrer le désastre dans le cours de l'histoire pour retrouver au plus vite le banal et le quotidien fondamental.

Le terme de catastrophe comporte de multiples synonymes dans le langage, et ces derniers transpirent dans l'écriture de presse (formant d'une certaine manière le sens commun et les représentations sociales de la catastrophe). Tous signifiant une idée particulière de la catastrophe. Par exemple lors d'un entretien à la SNCF en 2011, Monsieur le directeur RCT de la région Languedoc-Roussillon, Jean-Marie Clodion, précisait « si jamais un préavis de grève se déclenche pour les mois de Juillet-Aout, c'est une réelle catastrophe, un *truc cataclysmique* ». Autre exemple du grand nombre de voix de l'idée de catastrophe et de sa consistance sociale, foule de journaux écrits ont titré lors des bombardements de Tripoli par l'ONU (110 missiles tirés) en Février 2011, « Chaos en Libye » ; cela signifiait-il la même idée de catastrophe que les « Chaos à la SNCF », « Chaos au gouvernement », « Chaos dans les rues », *etc.* que ces même journaux titrent allègrement ? Sans doute. Mais, même si le qualificatif « chaos » revient inexorablement quand l'écriture de presse s'empare de l'événement catastrophe, il ne s'agit en aucun cas du même événement qui est décrit. En fait, le terme de « catastrophe » est porteur d'une affection, d'un trouble : il possède de multiples synonymes qui font de ce dernier une nébuleuse représentative (accident, désastre, choc, perturbation, tribulation, chaos, cataclysme, bouleversement, séisme, krach, phénomène sismique, *etc.*). La polyphonie sémantique de l'idée de catastrophe – la difficulté de définir objectivement le terme ou la qualité du signe « catastrophe » à représenter plusieurs significations – implique qu'il ne désigne pas un fait précis et unique, ni même un événement bien particulier ou alors la conjonction de divers événements ; en plus de subir un traitement social propre (les catastrophes sont toujours transcrites, travaillées, retranscrites et retravaillées, parfois même l'on parle de catastrophe *a posteriori*), la catastrophe n'est jamais prévisible et décomposable spatialement ou temporellement (nous l'avons précisé plus haut, la catastrophe c'est « la menace ou le risque de l'inconnu », elle est contrairement à l'accident inassurable). *E.g.* : Le terme « cataclysme » ne veut pas forcément dire « tremblement de terre » il peut vouloir aussi dire « grève générale », *etc.* Les multiples synonymes de l'idée de catastrophe marquent plutôt une classe phénoménologique d'événements sociaux : l'informe, la barbarie, l'inconnu qui, pourtant, arrive, *etc.*

En ce sens analyser dans les journaux les multiples significations des termes chaos, désastres, cataclysmes, *etc.* c'est se pencher sur les représentations sociales des catastrophes

et, ainsi, permettre de découvrir l'univers sémantique des catastrophes. Si l'univers sémantique se donne, de prime abord, à voir comme division duelle fondamentale de l'être-ensemble[462] (le pur et l'impur, le bien et le mal, le céleste et le ténébreux, *etc.*), il faut concevoir qu'en matière d'information sur les catastrophes, suscitant quantité de craintes et d'espoirs, les représentations médiatiques se cristallisent la plupart du temps autour de la division entre le sûr et le sain et le danger ou le risque et le malsain.

Mais, horizon méthodologique, avant de se lancer dans l'élaboration d'ordres symboliques propres aux univers sémantiques de la catastrophe, il nous parait essentiel d'en passer par l'élaboration ou la construction des représentations sociales de la catastrophe issues de la presse d'information, car, avec Jean-Claude Abric et tout le courant de la psychologie sociale hérité de Serge Moscovici, nous soutenons que « la connaissance des représentations sociales est […] indispensable si l'on veut comprendre les comportements et les pratiques sociales, car elles sont les guides de l'action, elles orientent les relations, les communications et les pratiques sociales. »[463]. D'après Denise Jodelet, les représentations sociales sont « une forme de connaissance socialement élaborée et partagée ayant une visée pratique et concourant à la construction d'une réalité commune »[464]. « Ensemble organisé d'informations, d'opinions, d'attitudes et de croyances à propos d'un objet donné »[465], à la frontière de l'individuel et du collectif, les représentations sociales permettent aux personnes et aux groupes de maîtriser leur environnement et d'agir sur celui-ci – et en ce sens sont la phase préliminaire à la formalisation de l'inédit et à la fixation de l'inconnu-informe que révèle la survenue d'une catastrophe dans le « cours normal des choses ». Jean-Claude Abric définit la représentation « comme une vision fonctionnelle du monde, qui permet à l'individu ou au groupe de donner un sens à ses conduites, et de comprendre la réalité, à travers son propre système de références, donc de s'y adapter, de s'y définir une place »[466]. Représenter la catastrophe (« *la catastrophe du sens* » selon le célèbre mot du poète Friedrich Hölderlin) c'est, tant bien que mal, lui donner un sens et une forme, l'intégrer dans un système de significations et une esthétique sociologique.

---

[462] « La division de l'univers en enfer souterrain et en ciel parfaitement pur est une conception indélébile, la boue et les ténèbres étant les *principes* du mal comme la lumière et l'espace céleste sont les *principes* du bien », Georges BATAILLE, « Le gros orteil », *Op. Cit.*, p. 297.
[463] Jean-Claude ABRIC, « L'analyse structurale des représentations sociales », *in* Serge MOSCOVICI & Fabrice BUSCHINI, *Les méthodes des sciences humaines*, Paris, PUF, 2004, p. 375.
[464] Denise JODELET, *Les représentations sociales*, Paris, PUF, 1991, p. 36.
[465] Jean-Claude ABRIC, *Ibidem*.
[466] Jean-Claude ABRIC (dir.), *Pratiques sociales et représentations*, *Op. Cit*. p. 13.

Dans sa thèse de doctorat[467], Jean-Claude Abric propose le concept de « noyau central » dans la structuration/organisation d'une représentation sociale – opposé à une périphérie plus perméable de la représentation. « Le noyau central, ou noyau structurant, assure deux fonction essentielles :

- une fonction génératrice : il est l'élément par lequel se crée ou se transforme la signification des autres éléments de la représentation ;
- une fonction organisatrice : c'est l'élément unificateur et stabilisateur de la représentation : toute modification du noyau central entraîne une transformation complète de la représentation »[468] .

« *Etudier une représentation sociale nécessite, prioritairement, la recherche de son noyau central* »[469], en ce sens, analyser une représentation sociale dans ce qu'elle à de structuré et de structurant (noyau central structurant et périphérie perméable) consistera à repérer ses trois composantes : son contenu, sa structure interne et son noyau central. Programmatique de recherche qui, d'un point de vue de la méthodologie générale, se résout en trois étapes :

1re étape : Le recueil de contenu

2e étape : La recherche du noyau central et de l'organisation de la représentation

Repérer les liens, les relations et la hiérarchie entre les éléments (recherche des similitudes ; Jean-Claude Abric parle de « noyaux figuratifs de la représentation »[470]).

3e étape : Le contrôle de la centralité

Mise en évidence de l'organisation de la représentation.

De la sorte, la hiérarchie interne de la représentation sociale se mesurera par la fréquence d'apparition des items sélectionnés : « Par le rôle qu'il joue dans la représentation, un élément central a toutes les chances d'être très présent dans les verbalisations des sujets. Sa fréquence d'apparition (sa « saillance ») est donc un indicateur de centralité à condition de la compléter par une information plus qualitative, ici l'importance que le sujet lui accorde. Dès

[467] Jean-Claude ABRIC, *Jeux, conflits et représentations sociales*, Thèse de doctorat d'Etat, Université de Provence, 1976.
[468] Jean-Claude ABRIC, « L'analyse structurale des représentations sociales », *Op. Cit.*
[469] *Idem*, p. 376.
[470] *Idem*, p. 377.

lors, le croisement des deux informations recueillies permet un premier repérage du statut des éléments de la représentation »[471].

Pour résumer :

Fréquence : FORTE	**ZONE DU NOYAU CENTRAL**	**1re PERIPHERIE**
Fréquence : FAIBLE	**1re PERIPHERIE**	**2e PERIPHERIE**
	Rangs d'importance : TRES IMPORTANTS	**Rangs d'importance :** MOINS IMPORTANTS

Et puisque c'est le noyau central de la représentation qui lui donne sa signification et sa consistance sociale, on peut donc affirmer que l'élément central de la représentation a comme propriété d'être plus caractéristique de l'objet que n'importe quel autre élément de la représentation. Précipiter le noyau central d'une représentation passera, d'un point de vue strictement méthodologique, par la définition du corpus de documents à traiter et par la mise au point d'un système d'analyse sémiologique de ce matériel, et d'un point vue théorique, par la recherche des qualificatifs ou des appellations des catastrophes du corpus, sachant que, comme le précise Serge Moscovici, « imposer un nom équivaut quasi automatiquement à imposer une représentation partagée par une communauté »[472]. C'est en nommant l'innommable, en qualifiant l'inqualifiable et en utilisant « le plus », le superlatif mais aussi le symbolique, le régime figuratif et l'allégorie, que l'écriture de presse formule une représentation médiatique de la catastrophe, devenant par la consommation de la presse d'actualité représentation sociale et collective, parce que – axiome de la consommation : « je

[471] *Idem*, p. 378.
[472] Serge MOSCOVICI, « Noms propres, noms communs et représentations sociales », *in Psychologie et Société*, « Représentations Sociales », Paris, L'Harmattan - L'observatoire des représentations sociales, n° 1, 1999, p. 82.

consomme la presse d'information car je comprends les *cadres explicatifs* ou *frame* que cette dernière exprime au jour le jour » – partagée individuellement et collectivement.

Nommées, évoquées, ressassées, rapportées, illustrées, témoignées, dévoilées, expliquées, décomposées, même parfois romancées, célébrées et remémorées, interprétées, organisées, devenues spectacle d'instantané, l'écriture de presse ne cesse jour après jour de valoriser – de manière consciente ou non, de manière positive ou non – les catastrophes, reflétant ainsi d'une fresque efficace des représentations sociales qui leur sont propres et permettant d'envisager la réalité sociologique de l'imaginaire des catastrophes. Faits traduits, de seconde main, les informations sur les catastrophes sont des réalités qui nous permettent de saisir la « consistance sociologique » des désastres, essentiellement quand l'imaginaire s'applique à prendre en charge l'inédit et la rupture-bouleversement du sens qu'opère la catastrophe quand elle se produit.

Notre démarche se résume pourrait-on avancer en deux points. D'une part nous avons considéré la presse comme un *contenant* : un environnement médiatique qui se décompose selon diverses natures (informations, divertissements, publications scientifiques, *etc.*) et formats (précisément articles, titres, images, commentaires d'images, interviews d'experts, de victimes, *etc.*), et qui s'inscrit dans une dynamique socio-organisatrice (la presse écrite comme galaxie médiatique c'est une communication verticale qui, cependant, admet de plus en plus « d'aller-retour » avec son public, depuis la généralisation, dans la deuxième partie du XXème siècle, des courriers des lecteurs, sondages et autres concours de presse). D'autre part nous avons aussi considéré la presse comme un *contenu* : un univers symbolique et narratif de sens, dans lequel nous recherchons les valeurs ajoutées (tout ce qui vient connoter et valoriser positivement ou négativement le signifié catastrophe, et en ce sens, vient aussi exciter l'imaginaire) ainsi que nous nous intéressons à la mise en récit de l'information (« la dramaturgie du sens », c'est-à-dire la narration dramatique et les liaisons au niveau de la fonction imaginale) ; le but étant de remarquer la présence d'une pensée symbolique, malgré la caractéristique du corpus, « presse d'information », et de l'objectif de ce dernier : « informer objectivement le public » –reflet brut des « imaginaires sociaux » de la catastrophe et expression primitive des visions du monde relatives à nos conceptions de la catastrophe et de la sécurité.

Le champ sémantique et l'imaginaire – traces des valeurs ajoutées – se constituent de manière semblable à la construction de portraits contrastés :

	Catastrophe	Sécurité
Liaison synonyme	…	…
Liaison antonyme	…	…
Liaison homophone	…	…
Eléments déclencheurs	…	…
Eléments imaginaires	…	…

« Finalement, nous répétons sans cesse les mêmes schèmes de raisonnement, les mêmes exemples, les mêmes structures locutoires, un système interne organisé d'expressions plus ou moins volontaires »[473]. L'esprit humain rapproche entres elles des idées, plus ou moins consciemment, soit pour assurer une meilleure communication, c'est-à-dire, dans l'optique de mieux se faire comprendre, soit de manière plus inconsciente, c'est-à-dire, en réponse à une structure archétypologique dans la constitution de la pensée humaine. L'association des idées entre elles serait le fait de *complexes* psychiques, cognitifs et collectifs entrant en jeu dans la communication, et présent dans l'ensemble des activités humaines comme source et produit de l'entendement : « Et même dans nos rêveries les plus folles et les plus délirantes, et pour mieux dire dans tous nos rêves, nous trouverons, à y réfléchir, que l'imagination ne court pas entièrement à l'aventure, mais qu'il y a toujours une connexion qui se maintient entre les différentes idées qui se succèdent. […] Dans les différentes langues, même quand on ne peut suspecter la moindre liaison, dans la moindre communication, on trouve entre les mots qui expriment les idées les plus complexes une correspondance étroite : preuve que les idées simples comprises dans les idées complexes sont liées entre elles par

[473] Patrick LEGROS, Frédéric MONNEYRON, Jean-Bruno RENARD & Patrick TACUSSEL, *Op. Cit.*, p. 133.

quelque principe universel qui a eu une égale influence sur tous les hommes »[474]. Et en ce sens, en relevant les associations d'idées dans le corpus de presse sélectionné nous permet de trouver les archétypes organisateurs du sens, toute l'épaisseur de l'imaginaire à l'œuvre dans la transmission de l'information et l'écriture de presse.

« « *Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé* ». La formule de Pascal exprime fortement cette idée que toute connaissance évolue sur un fond de reconnaissance, ou de monde propre. Un événement radicalement nouveau – qui bouleverserait tous les paramètres de notre entendement – nous demeurerait donc imperceptible »[475]. L'information appelle toujours un traitement symbolique, un travail de l'entendement (c'est-à-dire de la compréhension des associations d'idées ou le recours aux « stocks de connaissance » collectivement partagé), c'est ce que l'on nomme, au choix, la fonction relationnelle de l'information ou la fonction sécurisante de l'information. Voir les nombreuses lapalissades ou répétition des mêmes messages qui sont le fait soit de la nature même de l'écriture de presse (fiction narrative à but informatif faite de topique, séquence ou motif récurent qui articulent le récit), soit du fait de la multiplication, contemporaine, des sources d'information (qui malheureusement, n'autorise que très peu la nouveauté et l'inédit dans l'exigence du *direct live* pondérée par les impératifs d'objectivité et de validité du système informationnel). Comme le précise Daniel Bougnoux, dans son ouvrage introductif aux sciences de la communication : « La vérité n'ayant pas nécessairement bon visage, nous fuyons spontanément quantité d'informations qui dérangeraient outre mesure nos mondes propres [nos *Umwelt* sociaux et culturels] »[476].

Alors, les catastrophes soulevant l'idée d'un bouleversement du banal et de l'établi, des éléments de l'écriture de presse (convention éditoriale ou convenance sociale, venant soutenir tout ce que transporte par nature la catastrophe : tragédies, échecs, dégâts, victimes ?) nombres d'images quasi-structurelles viennent dans les journaux définir la réalité sociale de l'événement catastrophe.

---

[474] David HUME, *Enquête sur l'entendement humain* (trad. Philippe FOLLIOT), édition électronique réalisée à partir du texte original David Hume : Enquiry Concerning Human Understanding. Texte extrait de livre de David HUME, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, L. A. Selby-Bigge et Peter Nidditch, 2002 (1748), p. 20.
[http://classiques.uqac.ca/classiques/Hume_david/enquete_entendement_humain/Enquete_entende_humain.pdf]
[475] Daniel BOUGNOUX, *Introduction aux sciences de la communication*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2001, p. 75.
[476] *Idem*, p. 77.

CHAPITRE PREMIER. Le spectacle du désastre

A. La culture de masse au secours de « la catastrophe du sens »

Avant d'entreprendre une revue des représentations sociales qui opèrent les méandres de l'indicible et de l'irreprésentable des catastrophes, il nous est apparu nécessaire d'insister sur un point essentiel : le recours à l'imaginaire littéraire et/ou filmographique pour travailler l'informe de la survenue de l'inédit, ou plutôt comme forme d'exutoire au *défaut/carence dans la représentation du désastre*, un dérivatif qui permet de détourner l'esprit de ses préoccupations.

La référence à la littérature catastrophe comme aux films catastrophe (qui, encore plus aujourd'hui, ont bien contribué à forger les représentations sociales des catastrophes en faisant brûler, exploser ou submerger, l'ensemble des monuments, des grandes villes, voire la planète, des centaines de milliers de fois en à peine plus d'une siècle d'histoire de l'industrie cinématographique) est parfois usitée comme seul certificat symbolique – et principalement, parce qu'il est un des socles de la culture de masse – pour retracer l'extraordinaire et l'incroyable de la catastrophe : à titre d'exemple, dans la nuit du 26 décembre 2010, des tempêtes de neige géantes se sont abattues sur New York et la côte Est des Etats-Unis, avec du blizzard du Maine au New Jersey. Six Etats ont déclaré l'état d'urgence. Mais c'est sur la capitale économique du pays et ses environs qu'ont lieu les plus fortes chutes de neige, jusqu'à 75 cm, avec des vents violents. Pour dégager les rues, l'on recourt à environ 2.400 employés des services sanitaires. Malgré cette mobilisation, les transports privés et publics

sont fortement perturbés. Les rues de Manhattan restent totalement bloquées pendant plus de 48h. Les aéroports de New York, dont *JFK International*, ont fermés durant 24h, avec au moins 2.000 vols annulés dans la région. Sensationnalisme ou pure monstration esthético-cognitive, les journalistes de *I-télé* titrent « *Le jour d'après* dans les rues de New-York » (*I-télé*, le 28 Décembre 2010). Ici, ce qui est signifié n'est en aucun cas lié à l'expression bien connu « le jour d'après » (antonyme de « lendemain qui chante », quoi que cela s'en approche dans le contexte) mais, bel et bien, d'une évocation imagée des films *The Day After* (Nicholas Meyer, 1983) et essentiellement *The Day After Tomorrow* (Roland Emmerich, 2004), film catastrophe au scénario des plus classiques (un scientifique en sauveur du monde, une nation en proie au doute quand les désastres frappent, auquel s'ajoute un fils à aller sauver dans les rues d'un New-York en état d'hibernation) inspiré du roman *The Coming Global Superstorm* (*Le Grand dérèglement du climat*, 2000) des américains Art Bell et Whitley Strieber, et qui ne lésine pas sur les moyens pour, encore un fois de plus, vider Times Square et paralyser, sous plusieurs mètres de neige, la cinquième avenue. Que ce soit pour le téléspectateur (du journal télévisé) ou pour le journaliste, l'analogie n'est pas bien loin : « Plus un bruit dans New-York, ni plus aucun taxi » (*I-télé*, le 28 Décembre 2010), l'image exhume les décors new-yorkais du blockbuster hollywoodien enfouis au plus profond de nos souvenirs cinématographiques.

Mais ce n'est en aucun cas un épisode isolé. Bien au contraire, quand les mots manquent pour décrire la confusion et le désarroi dans lequel la catastrophe plonge l'observateur, il fait appel à ce que l'on peut appeler des atavofigures, des « images par défaut » enracinées dans la mémoire collective ou la tradition populaire, faisant, tout autant « par défaut », office de modèles exemplaires de figuration. Le célèbre film de John Guillermin et Irwin Allen sortie en 1974, *Tower Inferno* (*La Tour infernale*) en est désormais l'une d'elle au même titre (comme nous le verrons plus bas) des grands mythes de la Fin du Monde hérités de la tradition Judéo-Chrétienne :

> « A la vue de la fumée s'échappant du World Trade Center le 11 septembre 2001, nombre de téléspectateurs eurent l'impression d'assister en direct à un remake dédoublé de la Tour infernale. »
> (*Libération*, Le 11 Septembre 2003).

> « « C'est la tour infernale, incroyable... Un avion vient de percuter une des « *twin towers* ». » Bertrand L., dont le bureau a une vue imprenable sur le

World Trade Center, a tapé instinctivement ces quelques mots sur son ordinateur. Il clique sur l'icône « envoyez » de son courrier électronique. Nous sommes mardi. Il est 15 h 10, heure française. »
(*Le Figaro*, le 13 Septembre 2001).

« [La catastrophe du 11 Septembre 2001] est d'une telle ampleur qu'aucun bilan précis ne pourra être obtenu avant plusieurs jours. On parle de Pearl Harbor, on évoque *la Tour infernale*. Si Hollywood s'est fait une spécialité des films catastrophes [sic.], pas un scénariste n'aurait vu un tel scénario accepté par l'industrie du rêve. Parce qu'on nage là en plein cauchemar »
(*L'Humanité*, le 13 Septembre 2001).

D'ailleurs, lors de la série d'événements plus catastrophiques les uns que les autres (séisme, tsunami, submersion des terres, accident nucléaire majeur puis évacuation des zones contaminées) de Mars 2011 au Japon, lorsque les journaux généralistes français titraient « Le scénario du pire » (*L'Humanité*, le 16 Mars 2011), ou « Crise nucléaire au Japon : les scénarios catastrophes » (*Le Figaro*, le 17 Mars 2011), l'association entre scénario et catastrophe rappelle l'omniprésence de la fantastique de la culture cinématographique dans le cadre du traitement sociologique des catastrophes et de la prise en charge/évaluation sociale des désastres. *Le canard enchaîné* (hors corpus) du 16 Mars 2011 avançait, non sans humour, « Au Japon, la réalité dépasse la fission ! ». Au-delà du soulagement pour la fonction interprétative que représente le recours à la culture populaire et ses adjuvants dans la représentation de l'irreprésentable, il semble tout à fait légitime de se demander s'il n'y a pas aussi un rappel à l'origine du terme de catastrophe : chute théâtrale ? Car il est vrai tous ces « Situation « dantesque » à Port-au-Prince » (*Le Monde*, le 14 Janvier 2010), « Haiti, le Jour d'après » (*Libération*, le 15 Janvier 2010) ; « zoo zombie dans la zone interdite » (*Libération*, le 18 Avril 2011) et encore « les foules qui évacuent le site et, comme des zombies, traversent les ponts vers Brooklyn » (Le Monde, le 10 Aout 2011); « créature du docteur Frankenstein » (*Marianne*, le 7 Mars 2008) ; « King Kong est mort à jamais » (*Libération*, le 14 Septembre 2001), *etc.* traduisent – le moindre événement se transformant en drame en cinq actes – autant du devenir culturel de la culture de masse que de l'horreur vécue et de la violence inhérentes aux catastrophes.

Le 10 Aout 2012, *Libération* utilise de la culture populaire (image extraite du film *La planète des singes*) pour traduire un surplus de signification.

Et, bien que nous n'ayons pas trouvé de « AF477 en péril » ou encore « Les Derniers jours de 1999 », user de l'imagerie populaire permet en substance de dresser le sens social des catastrophes et, ainsi, amorcer une prise en charge sociale de l'événement, le tout aboutissant à fixer une sémantique des catastrophes dont le point nodal tient en la reconnaissance de la violence du drame vécue comme rupture avec la familiarité rassurante du quotidien.

B. Un cauchemar éveillé

Représenter la catastrophe c'est immanquablement comprendre l'ordinaire à rebours, par l'extraordinaire, par le singulier, l'anormal et le truculent et, par conséquent, penser la part d'extraordinaire du réel (la fantastique, l'incroyable, mais aussi l'indicible, l'innommable, l'irreprésentable et le sublime terrifiant qui y participent) dans une relation dialogique, c'est-à-dire une relation faite de complémentarités et d'inter-retro-actions. Si l'on peut dire de l'Extraordinaire, qu'il est « rupture de l'univers réglé » (Georges Auclair à propos du fait divers), il est aussi quelque chose de quotidien, imbriqué dans le banal, l'actuel.

Les limites de l'ordinaire se terminent là où commencent celles de l'extraordinaire, dans une altération/transformation du quotidien :

> « Port-au-Prince, un cimetière à ciel ouvert. »
> (*Le Monde*, le 15 Janvier 2010).

> « Dans ce *no man's land* glacé, et silencieux, où les souches arrachées par la tempête, recouvertes d'un linceul de mousses, se dressent comme des pierres tombales, la vie reprend ses droits. De petits résineux, issus de la régénération naturelle, montrent le bout du nez, au milieu des fougères roussies par le gel. « On vit encore au quotidien les conséquences de la tempête », explique Gilles Deboisse, de l'Office national des forêts (ONF). »
> (*Le Monde*, le 27 Décembre 2004).

> « Etrangement, des zones presque intactes voisinent avec d'autres complètement dévastées. Une hauteur supérieure d'un ou deux mètres a suffi à faire la différence face à la déferlante. »

(*Libération*, le 30 Décembre 2004).

Altération/transformation du territoire humain, des villes, de l'habituel voire du compréhensible, qui parfois peut être d'une brutalité et d'une rapidité extrêmes :

> « Au crépuscule, malgré la catastrophe qui fit plus d'un millier de victimes dans cette province ouest de l'île de Sumatra, en Indonésie, les habitants de la capitale continuent de se rassembler devant l'océan Indien. Par dizaines, ils viennent profiter du spectacle, aux terrasses des buvettes, sur la plage ou sur les digues. L'ambiance est bon enfant. Au son des transistors, on danse et on boit en scrutant le large, non sans méfiance. « A chaque tremblement de terre, on prie pour que ce ne soit pas la fin comme à Aceh », avoue Reta. Le séisme de septembre a réveillé le souvenir du tsunami du 26 décembre 2004. Sur ce même rivage, à 700 km plus au nord-ouest, 168 000 personnes périrent dans le raz-de-marée. A Padang, certains disent qu'un jour ou l'autre la mort surgira aussi de cet horizon. »
> (*Le Monde*, le 31 Décembre 2009).

> « La journée promettait d'être radieuse, mardi 11 septembre, à Manhattan. Après les violents orages de la veille, le ciel était bleu, limpide : pas un nuage. La chaleur était supportable, comme une annonce de l'été indien. Dans les rues, les gens se pressaient, comme toujours, mais semblaient joyeux, insouciants. L'atmosphère a changé quand une gigantesque colonne de fumée venant du sud, du haut d'une des deux tours jumelles, très visibles, du World Trade Center, s'est répandue dans le ciel. Les pas se sont ralentis, les visages reflétaient l'incompréhension, puis la crainte, quand environ un quart d'heure plus tard l'autre tour s'est aussi retrouvée en flammes. »
> (*Le Monde*, le 13 Septembre 2001).

> « Un début de semaine ordinaire, dans un restaurant ordinaire, proche de la Maison de la Radio, pour un déjeuner ordinaire... Ce siècle allait sur ses 1 an. Sans façon, avant ce coup de téléphone inquiet de la rédaction de France Inter.

Les heures suivantes se sont partagées entre incrédulité, fascination, consternation et, je dois l'avouer, une certaine asthénie mentale. Je me suis souvenu que ma fille habitait Washington et j'ai tenté en vain de la joindre. Je me suis souvenu d'une visite sur la terrasse d'une des Twin Towers, des années auparavant. Il neigeait tout là-haut. Pas en bas. Ce fracas, cet effondrement final, cette impotence de New York devant ce meurtre de masse.

Ce 11 septembre 2001 a ouvert une brèche dans ma vision globale des choses de la vie. Et il m'a fallu des années pour restaurer un certain ordre. »

(*Le Monde*, le 18 Aout 2011).

C. La surprise

Face à l'impuissance devant de tels événements, la catastrophe devient cataclysme et ce qui domine dans les esprits c'est la surprise, l'étonnement de quelque chose qui aurait pu être empêché mais que paradoxalement aurait été impossible à prévoir. Cécile Duflot, secrétaire nationale des partis écologistes Les Verts de 2006 à 2010 et d'Europe Ecologie Les Verts de 2010 à 2012, témoigne en ce sens lorsqu'elle déclare à propos des conséquences de l'accident nucléaire de Fukushima et des mesures de prévention, « le risque nucléaire, c'est le risque de l'inconnu » (*I-télé*, le 3 Janvier 2012). Ainsi, malgré la croissante rationalisation du monde – et ce qu'elle implique en matière de catastrophe : meilleure connaissance des chaines de causalité, meilleure culture du risque, pratique des exercices de sécurité, plans de prévention adaptés aux population ou au espaces, *etc.* –, il semble bien difficile, même pour les esprits les plus éclairés, de corréler la catastrophe à un *hic et nunc* :

> « La secousse, la plus forte depuis plus de deux siècles, a surpris les spécialistes. »
> (*Le Monde*, le 13 Janvier 2010).

> « C'est tout à fait normal et même rassurant » commente un jeune trader venu de Brooklyn. « On ne sait jamais ce qui peut se passer. Ils peuvent frapper n'importe où, n'importe quand ! C'est terrifiant… »
> (*Le Figaro*, le 18 Septembre 2001).

> « Les historiens stupéfiés par la violence des dernières tempêtes.
> Exceptionnels pour les météorologues et les forestiers, les ouragans qui viennent de traverser la France ont sans doute eu des précédents dans les

siècles passés, mais moins destructeurs pour le patrimoine sylvestre. Les cataclysmes éoliens semblent redoubler de fréquence et d'intensité.
Tempête séculaire, multiséculaire, voire millénaire ? Les deux ouragans qui, les 26 et 27 décembre, ont balayé le territoire national, fauchant plus de 250 millions d'arbres, sont qualifiés d'exceptionnels par les météorologistes. Selon certains historiens, la France n'avait jamais connu une telle catastrophe depuis le XVIIe siècle. »
(*Le Monde*, le 7 Janvier 2000).

La surprise se trouve évidemment liée à la démesure du drame et cela d'autant plus s'agissant de catastrophe nucléaire et d'acte de terrorisme. Bien souvent, l'on évoque l'erreur d'évaluation, l'incurie voire la corruption matérielle ou intellectuelle des organes dirigeants[477] :

« Le problème, c'est que la survenue d'un événement extrême comme celui du 11 mars a été sous-évaluée par les sismologues japonais et par un consensus scientifique international, selon lequel les séismes dans cette région du Japon ne devaient pas dépasser une magnitude de 7,5, explique Armando Armijo au *Figaro*. *Les constructeurs de la centrale se sont basés sur des prévisions fausses, pensant la mettre à l'abri de tsunamis dont les scientifiques leur disaient qu'ils ne dépasseraient pas 5,7 m de hauteur. Comment le leur reprocher aujourd'hui ? À mon sens, il s'agit de la plus grave erreur scientifique de l'histoire, celle dont les conséquences ont été les plus désastreuses. »* D'autant que d'autres centrales japonaises sont en bord de mer à des altitudes très basses... »
(*Le Figaro*, le 10 Mars 2012).

« Les signaux manqués du 11 septembre.

[477] L'hypothèse de complot n'est pas un élément de l'écriture de la presse que nous avons sélectionnées (presse nationale généraliste), nous la trouvons dans une presse souvent très marginale et très orientée, ce qui fait sa spécificité c'est sa relative constance (souvent le complot judéo-américano-financier revient quel que soit le type de catastrophe : attentats terroristes, catastrophe naturelle, crise économique, etc.) et essentiellement sur internet. A croire que le développement technologique n'est pas unidimensionnellement synonyme de développement de la rationalité, ou en tout cas de progrès dans la rationalité. L'hypothèse du complot c'est dans une certaine mesure refuser le choc, refuser la rupture subite, et trouver par des liens occultes, un sens caché.

Trois ans après la catastrophe, l'enquête démontre implacablement que l'alerte avait été donnée. En vain. »
(*Libération*, le 11 Septembre 2004).

Sinon, quand les connaissances scientifiques et techniques pèchent, l'on évoque comme unique instigateur de la catastrophe et de nombre de ses conséquences le hasard ou la fatalité :

« Plus tôt, dans les églises et les synagogues, les foules se sont pressées pour rendre hommage à ceux qui ont eu la malchance de se trouver dans les tours du World Trade Center le 11 septembre au matin. »
(*Libération*, le 15 Septembre 2001).

« Aucun microséisme précurseur n'avait été détecté dans la zone. Haïti joue de malchance. Le séisme dévastateur de magnitude 7 à 7,3 sur l'échelle de Richter, qui a frappé l'île mardi 12 janvier, est dû à une faille dont la période d'activité est sans doute de l'ordre de 250 à 300 ans. « Les deux derniers grands séismes qui ont touché la région remontent au milieu du XVIIIe siècle », dit Pascal Bernard, chercheur au laboratoire de sismologie de l'Institut de physique du globe de Paris (IPGP). Haïti joue de malchance, car outre la longue période de ce cycle d'activité - qui a pu faire « oublier » la sismicité de la région -, le tremblement de terre ne s'était annoncé par aucun signe précurseur discernable. »
(*Le Monde*, le 14 Janvier 2010).

« Pour avoir une idée de la profonde douleur à laquelle les hommes peuvent être soudainement condamnés par le destin, il faut cependant arriver à Soma, à 100 km au sud de Sendai. »
(*Libération*, le 16 Mars 2011).

D. Le choc

Et comme « on ne lutte pas contre les forces du destin » (Eschyle), l'impuissance que nous éprouvons devant la catastrophe se décline dans la représentation de la catastrophe par l'idée d'un choc (coup, heurt, fracas, mais aussi rencontre, commotion, ébranlement, scandale, *etc.*) :

> « Il est 8 h 56 à New York. Un avion fend le ciel bleu et vient s'écraser sur l'une des tours du World Trade Center, puis, quelques minutes plus tard, un second appareil se couche sur l'aile et vient percuter l'autre Twin Tower (tour jumelle). New York est en état de choc. Le monde entier devient spectateur halluciné d'une sorte de coup d'État télévisuel, et de ces images passées en boucle par les networks. Il découvre horrifié l'ampleur de la catastrophe provoquée par ces avions de ligne transformés en missiles. Les Américains traumatisés parlent de « Pearl Harbor terroriste ». Par la suite, on nommera confusément cette agression par les mots « attentat », « guerre », « hyperterrorisme ». »
> (*L'Humanité*, le 31/12/2001).

> « Cette fois, c'est une faille décrochante qui a rompu. *« Le séisme s'est produit au sein de la plaque indienne,* indique le chercheur. *Il résulte d'un mouvement de coulissage horizontal, le long d'une grande faille verticale. »* Dans un tel scénario, l'affrontement des plaques ne provoque pas de montée brutale du niveau de la mer, au contraire d'un processus de subduction, où l'effondrement d'une plaque soulève une masse d'eau considérable. »
> (*Le Monde*, le 14 Avril 2012).

Comme le précise Gaelle Clavandier, même quand l'écriture de presse joue de la métaphore, il est important de considérer que « l'image d'un choc est à prendre au sens premier du terme : un jeu de forces venant déstabiliser une situation par l'intervention de nouvelles énergies »[478].

> « De ce vrai Big Bang sur fond de ré-réglementation musclée et de nouvelles règles du jeu est sorti un modèle opérationnel différent. »
> (*Le Monde*, le 4 Janvier 2011).

En ce sens, la violence du drame est avant tout d'ordre physique. Pleurs, bousculades, paniques, corps démembrés, meurtris, les stigmates de la catastrophe sont l'un des premiers effets ressentis des percussions et des répercussions du désastre quand il se produit :

> « Il veille sur les 16 caravanes réfrigérées installées sur Franklin D. Roosevelt Drive. Celles-ci renferment 20 000 débris humains qui n'ont pas encore été identifiés. La tâche est presque impossible. La violence du choc a été telle que ceux qui sont restés dans les immeubles ont été pulvérisés. Pour l'une des victimes, par exemple, l'équipe du Dr Hirsch a retrouvé pas moins de 200 morceaux. Pour une autre, un seul minuscule fragment d'os. Chaque fois que les sauveteurs trouvent un vestige, aussi infime soit-il, celui-ci est aussitôt apporté au médecin. Chaque «découverte» est consignée, à la main, dans un registre. Quand il est plein, on en ouvre un autre. On dirait presque une scène d'un film d'Ingmar Bergman. La lecture de ce registre de la mort est glaçante par sa simplicité et son détachement clinique. «*Unk: fragment - ring finger*» («Inconnu - fragment de l'annulaire»), ou bien «*Unk: fragment - rib & muscle*» («Inconnu - fragment de côte et muscle»). A ce jour, ce puzzle macabre destiné à mettre un nom sur chaque fragment humain a coûté 24 millions de dollars. Le Dr Hirsch s'est juré de parvenir à retrouver les traces d'au moins 2 000 des 2 819 victimes. «Nous espérons identifier 71% des personnes», a-t-il confié avec la précision du médecin légiste. »
> (*L'Express*, le 12 Septembre 2002).

[478] Gaëlle CLAVANDIER, *Op. Cit.*, p. 20.

« La mer, alors, a déboulé. Une masse folle, un mur d'eau, haut ici et là de 7, 14, 20 ou 40 mètres, a tout détruit. Son eau noire, graissée de fioul lourd, parfois en feu après avoir rasé les installations portuaires, a blessé, noyé, tué en masse. Elle a charrié les êtres, concassé les corps, déchiré des familles, anéanti la nature, les animaux, la vie. Elle a brisé des usines, rasé des champs, avalé des terres, cassé des villes entières, avant de se retirer et de laisser les côtes dans l'état de désolation la plus extrême. »
(*Libération*, le 9 Mars 2012).

Aux traumatismes corporels s'ajoutent, dans la confusion la plus totale de l'extraordinaire violence des événements, les dégradations des structures matérielles :

« Il est 9 h 14. Le second avion percute la tour sud. Le monde entier sait, regarde en boucle les mêmes images, vient même d'apprendre que ce sont des hommes qui ont fait ça. Mais rien, pour les pompiers de la tour nord. Pas d'information, de contact extérieur, d'indice pour comprendre. Pour eux, c'est un fracas de plus, un nouveau désordre de vitres, de pierres, de flammes. Et aussi, tout autour d'eux, le choc des corps défenestrés. »
(*Libération*, le 12 Septembre 2002).

Violence sur les hommes et sur les paysages qui se vit comme une expérience traumatisante, tant pour les rescapés et les secours, présents directement sur les lieux du drame, que pour les spectateurs et les journalistes. L'image du choc émotionnel est alors très largement usitée. « Coup de théâtre » par excellence – surprise, démesure, choc et stupéfaction – il semble bien difficile d'anticiper voire de gérer la catastrophe, au pire il est possible de *muséographier*, après-coup, par sa sur-représentation, les émotions qu'elle suscite en nous (nous pensons aux images des attentats du World Trade Center, sans cesse ressassées dès les premières minutes après l'attentat et qui persistent aujourd'hui encore sur les écrans et dans les journaux, plus de dix ans après l'événement), sinon, comme c'est le cas bien souvent lors des accidents les plus graves, faire appel aux journalistes, aux médias, aux psychologues, voire aux instances religieuses avant d'appeler les secours[479], car c'est précisément là que

[479] Le cas d'Haïti est très parlant sur ce point, alors que beaucoup de victimes du tremblement de terre de 2010 étaient encore sous les décombres, les secours se trouvèrent devancés par ce que l'émission de télévision

réside le réel enjeu des désastres : maîtriser le trouble psycho-cognitif de la rupture avec la rassurante quotidienneté qu'ils entrainent[480] :

> « Alarmant, poignant, captivant…
> Un séisme de magnitude 7 sème la panique en Haïti »
> (*Le Monde*, le 13 Janvier 2010).

C'est, en outre, la menace de l'impensable qui déclenche ce saisissement cognitif :

> « Le 11 mars, cependant, l'impensable s'est produit. Encore sous le choc, une employée des lieux raconte : « Vers 14 h 50, le tremblement de terre a été d'une telle intensité que nous avons tout de suite pensé, en entendant sonner l'alerte au tsunami, quelques minutes plus tard, que la vague serait grosse. » Mais il n'y avait en principe rien à craindre. »
> (*L'Express*, le 23 Mars 2011).

Et quand l'inimaginable survient, les conséquences restent lourdes sur la santé psychique et émotionnelle de celui qui éprouve ce genre de phénomène. Et nombres d'articles font écho :

> « « Il peut y avoir psycho-traumatisme »
> *« Nul ne sait précisément ce qui nous attend, comment s'organisera notre tâche, dans quels lieux, avec quelles structures,* explique-t-il. *Nous nous adapterons au terrain et aux caprices de la nature. Mais nous serons tous, inévitablement, confrontés à la mort. Il y aura des visions de corps ensevelis, des odeurs de cadavres, des cris, des pleurs, des craquements. Il peut y avoir psycho-traumatisme. Mon rôle est d'éviter sa conséquence : le syndrome de*

---

complément d'enquête a dénommée « les prêcheurs de l'apocalypse » : forces armées, délégués religieux, psychologues, humanitaires, *etc.*

[480] Depuis 1989, la cellule d'urgence médico-psychologique de Paris prend immédiatement en charge, sur les lieux des accidents, catastrophes et attentats terroristes, les victimes, les rescapés, mais aussi les témoins, et bien entendu, les sauveteurs français. Qu'il s'agisse des pompiers, des fonctionnaires de police ou des médecins du Samu eux-mêmes, le principe du « débriefing » immédiat, ou en tout cas rapproché, évite bien des séquelles psychologiques, voire psychiatriques. Aux Etats-Unis, les psychiatres vont jusqu'à réclamer aux participants des descriptions précises faisant appel à des expériences sensorielles (vue, ouïe, odorat). Les objectifs sont de ménager un sas intermédiaire entre l'événement catastrophique et la réalité du « monde normal ». D'une manière plus générale, la prise en charge du choc émotionnel de l'événement passe toujours par l'érection de chapelle ardente, l'organisation de cérémonies religieuses, et le rapatriement des corps.

répétition, ce phénomène de flashs, visuels ou sonores, qui, longtemps après le choc, peuvent hanter, miner, détruire un individu. »

L'intervention du commandant Cruz, auprès des pompiers, n'est pas encore structurée. Comment l'organiser ? L'avion qui est parti de Paris, jeudi 14 janvier à 17 heures, et s'est posé à Istres pour y embarquer un détachement des Bouches-du-Rhône, n'a appris que vers 21 heures, et après moult contre-ordres, sa destination réelle : Fort-de-France (Martinique)... Escale imposée, en pleine nuit, avant de rejoindre Port-au-Prince vendredi, en début d'après-midi, par un vol de l'armée. Le commandant Cruz souhaite cependant parler aux hommes avant l'action, afin de les informer de ce à quoi ils seront peut-être confrontés, et leur faire élaborer *« des stratégies »* permettant d'y faire face. Il entend ensuite les accompagner le plus possible dans les missions de sauvetage, et s'imprégner avec eux des situations *« pour être en empathie »* et toujours accessible. Il prévoit enfin, pendant les pauses par exemple, des débriefings collectifs. « *Un travail de suture de la blessure psychologique »*, précise-t-il : *« Panser les ressentis en les verbalisant »*. Un pompier de Paris, habitué des grandes catastrophes, incendies majeurs, explosions, accidents dans le métro, sourit. *« L'esprit de corps*, lance-t-il *; c'est en général ce qui nous sauve ! On parle ensemble, on peut tout se dire. Et puis il y a l'aumônier, prêt à aider les plus désemparés »*. »

(*Le Monde*, le 15 Janvier 2010).

« Près de deux semaines après le séisme, la santé des enfants des zones sinistrées commence à susciter de graves inquiétudes. Dans les centres d'hébergement, les témoignages de troubles du comportement se multiplient, comme dans la ville de Sendai, où une mère s'inquiète de voir sa fille de 9 ans ne plus dessiner mais *« gribouiller »*. *« Elle n'utilise plus la couleur rose »*, explique-t-elle à l'agence de presse Jiji. Une autre raconte que sa fille de quatre ans ne supporte pas de la voir s'éloigner de quelques mètres. »

(*Le Monde*, le 25 Mars 2011).

Au demeurant, l'information sur la catastrophe détériore considérablement l'objectivité du désastre en insistant sur l'émotion. Loin du détachement et de la rigueur

technicienne des cyndiniques, l'écriture de presse use grandement de l'empathie et d'un langage des affects – ce qui, notamment, contribue fortement à la constitution d'un imaginaire collectif et populaire des catastrophes – quitte à ne rien dire de nouveau (nombre de titres de journaux, malgré les divergences éditoriales et politiques, sont quasiment identiques), à se répéter ou sembler rester coi. D'ailleurs, dans le discours du président de la République Française en exercice à l'époque, suite aux attentats du 11 Septembre 2001, il y a de cela lorsqu'il déclare dans la plus grande solennité : « C'est avec une immense émotion que la France vient d'apprendre ces attentats monstrueux – il n'y a pas d'autre mot – qui viennent de frapper les États-Unis d'Amérique » (Le 11 Septembre 2001). Démultipliant toujours plus les images de la catastrophe (essentiellement en unes et en illustrations quand ce n'est pas pour un album « de soutien » ou « commémoratif »), la presse utilise très souvent le terme de « stupeur » pour traduire de la sidération mentale (comme le précise *Libération*, du 20 Juin 2006, « véritable coma optique frappant de stupeur les masses sous l'angle des prises de vues démultipliées ») que produit la catastrophe. Exprimer l'émotion est alors une forme de traitement social de la catastrophe, c'est-à-dire prise en charge des effets premiers du désastre – la rupture esthétique et cognitive – et prime construction sociale de la catastrophe (comme le précise l'article précédemment cité : un travail de suture par la verbalisation).

E. Le style cauchemardesque

Bon gré mal gré, avec l'actualisation d'une catastrophe nous nous trouvons comme projetés :

> « En direct dans l'horreur »
> (*Libération*, 11/09/2002)

Tant il est vrai, les *media* excellent aujourd'hui dans la représentation du désastre, en multipliant les images les plus sordides et misérables (villes ou quartiers entièrement dévastés supposant une population de nouveaux-réfugiés), en divulguant les détails les plus vulgaires et privés (témoignages larmoyants de parents ayant perdu l'un de leurs enfants ou inversement), en développant à outrance le vocable de l'émotion, par empathie généralisée, nous allons jusqu'à une réviviscence permanente du désastre.

> « On allume la radio. Ou la télé. Ou son journal. Et les petits matins gris deviennent blêmes. Septembre blême ! A peine debout et déjà plongé en une manière de cauchemar éveillé. New York, Toulouse, terrorisme, catastrophe, morts, blessés, désolation, dévastation, le chagrin, le désarroi et la colère.
> L'actualité ne nous lâche plus qui s'est levée et se lève du mauvais pied, jour après jour, messagère des pires nouvelles, à supposer que le pire ne soit pas devant elle et donc devant nous. Tout se mélange, tout se confond, tout se répond en écho. Et sous le robinet à informations coule le Styx, noir et glacé. »
> (*Le Monde*, le 25 Septembre 2001).

Notre quotidien, de toute part cerné par l'accident et le destin, n'est plus que le prodrome d'un cauchemar éveillé que nous vivons par procuration via les *mass-media*. Si autrefois nous étions dans l'histoire en devenir, dramatique, l'histoire du progrès, aujourd'hui

nous sommes entrés dans l'« Histoire d'un cauchemar » (*Le Point*, le 14 Juillet 2005 – à propos des attentats de Londres : hors corpus), dans l'« Histoire de la tragédie qui nous emportera tous » (*Le Monde*, le 26 Mai 2012) :

> « Les Haïtiens ont entamé mercredi soir une deuxième nuit de cauchemar au milieu des décombres après le violent séisme qui a frappé l'ile, transformant des quartiers entiers en cimetières à ciel ouvert. »
> (*Le Monde*, le 12 Janvier 2010).

> « *Tous les spécialistes savent depuis le 12 mars - avec la décision d'évacuer sur 20 km autour de la centrale prise par le Premier ministre japonais - que cet accident va être un long cauchemar. Il ne s'arrêtera pas de sitôt, même si les Japonais parviennent à empêcher les cœurs en fusion de déclencher de nouvelles explosions de vapeur ou d'hydrogène s'ils percent franchement - ce qui est peut-être déjà le cas pour le réacteur numéro 3 - des cuves qui fuient, puis les radiers en béton.* »
> (*Libération*, le 29 Mars 2011).

L'image du cauchemar éveillé est structurale dans les représentations sociales de la catastrophe (« Ambiance lunaire du désastre » précise *Libération*, le 9 Mars 2012). Ainsi, quand elle n'est pas manifestement exprimée, elle est, en filigrane, évoquée par certaines caractéristiques propre au style cauchemardesque (ce qui, parfois, pour le lecteur demeure déroutant, car si, comme nous l'avons effectué, nous extrayons ces allusions cauchemardesques de leurs contextes, c'est-à-dire la représentation d'un événement catastrophe, ces dernières interpellent un registre de réalité divergente voire font phénoménologiquement appel à la fantastique des mauvais rêves) :

> « « Je leur criais de courir, mais ils ne pouvaient pas m'entendre », a déclaré Karin Svaerd, trente-sept ans, au journal suédois *Expressen*, en décrivant son désespoir de voir ses trois fils, son frère et son beau-frère nager sous l'eau avec masque et tuba, sans se rendre compte qu'ils étaient en danger. La famille entière a été prise dans la vague et s'est retrouvée au fond de l'eau. »
> (*L'Humanité*, le 3 Janvier 2005).

« La caméra est à terre. Dans un grondement effrayant, au milieu de la poussière qui rattrape les fuyards, une feuille couverte de graphiques ou de colonnes de chiffres, on ne voit pas bien, est venue se coller à l'objectif. Une de ces feuilles volantes qu'on imagine issues de dossiers et de mallettes, qui pleuvent en déluge sur les ruines. L'image devient noire, le nuage brun a tout enseveli. Elle étouffe Jules Naudet, le porteur de la caméra. On l'entend pousser des cris étranglés. La tour sud du World Trade Center s'est effondrée. » (*Libération*, 11/09/2002).

« Nous étions assis au fond, près du mur. Je me suis levé pour embarquer quand, tout à coup, les chaises se sont mises à bondir. Je me suis accroché au mur, mais impossible de tenir debout. La lumière s'est éteinte, et le faux plafond nous est tombé dessus. Ma femme et d'autres personnes priaient. J'ai cherché du regard un endroit où nous abriter. Il y avait cette poutre épaisse au plafond. Nous sommes restés dessous jusqu'à ce que ça se calme. Au bout d'une minute, le sol a cessé de trembler et j'ai tiré ma femme vers la sortie. Dans l'aéroport, les gens hurlaient. La foule avait pris d'assaut les portes. Nous avons à peine eu le temps de faire 20 mètres puis la seconde secousse s'est produite. C'était terrible. Au-dessus de moi, j'ai aperçu des gens qui s'écroulaient, frappés par des débris tombés des murs ou du plafond. Avec ma femme, nous avons miraculeusement réussi à sortir en courant, évitant les morceaux de béton qui pleuvaient çà et là.
L'aéroport était noyé sous un nuage de poussière. »
(*Le Monde*, le 13 Janvier 2010).

Autre composante cauchemardesque, quand le malaise cognitif de l'événement catastrophe se mue en cauchemar, une sorte de métempsychose apparait. Ainsi, le « déjà-vu » ou la paramnésie reviennent fréquemment pour décrire la sensation d'avoir déjà été témoin d'un tel événement ou d'avoir déjà vécu une situation telle, qui s'accompagne bien souvent d'un sentiment d'irréalité ou d'étrangeté (l'on parle d'ecmnésie pour décrire l'émergence d'un souvenir passé vécu de nouveau comme présent du soit à une confusion mentale, soit à de

l'hystérie soit à ce que le psychanalyste hongrois, Sándor Ferenczi, attribue à nos souvenirs phylogénétiques[481] : résurgence archétypique des structures de l'imaginaire).

> « Le séisme de septembre a réveillé le souvenir du tsunami du 26 décembre 2004. Sur ce même rivage, à 700 km plus au nord-ouest, 168 000 personnes périrent dans le raz-de-marée. A Padang, certains disent qu'un jour ou l'autre la mort surgira aussi de cet horizon. »
> (*Le Monde*, 31 Décembre 2009).

> « Quand la terre s'est mise à trembler et que les immeubles ont commencé à vaciller le 23 août, nous avons eu, un bref instant, une impression de déjà-vu. Tous ceux qui s'étaient trouvés à Manhattan le 11 septembre 2001 n'ont pas pu s'empêcher de penser, juste un instant, que nous étions à nouveau attaqués. Le tremblement n'était finalement qu'un séisme émanant de l'Etat de Virginie, mais la plupart des gens auxquels j'ai parlé depuis ont vécu le même flash-back. Nous pensions avoir presque oublié : manifestement, ce n'était pas le cas. »
> (*Le Point*, Le 8 Septembre 2011).

C'est alors que, pris dans cette spirale infernale, l'objectivité et le rationnel s'évaporent pour laisser place à la force de l'inconscient, de l'instinctif voir encore de l'animal, sur bien des égards salvateurs (nombres d'articles témoignent de la préscience de l'animal en matière de désastre, signifiant par ailleurs que c'est notre humanité ou la civilisation qui par certains points peuvent-être les causes ou les responsables du désastre, voire accentuent les dégâts : « Les animaux sont nerveux mais personne n'y prend garde », *Le Monde*, le 5 Septembre 2011, « Comme souvent, les animaux sont les premiers à pressentir la catastrophe », *Le Monde*, le 18 Mars 2010, *etc.*) :

> « L'espace de quelques heures, l'urgence et la peur l'ont emporté. Et, plus que la raison, c'est l'instinct qui a parlé. « Après des drames comme celui de décembre, on ressent jusque dans son corps les moindres signes de danger », affirmait hier un pêcheur du Tamil Nadu, au sud de l'Inde. »

[481] Voir Sándor FERENCZI, « Un cas de « déjà-vu » », *in Psychanalyse 1, Œuvres complètes, T 1. 1908-1912* (trad. Judith DUPONT & Philippe GARNIER), Paris, Payot, 1968 (1912), pp. 210-212.

(*Le Figaro*, le 30 Mars 2005).

« « J'étais sur la plage et l'eau est devenue bizarre, il y avait des bulles et soudain la marée à commencer à se retirer. J'ai compris ce qui se passait, j'ai eu le sentiment qu'un tsunami allait arriver et je l'ai dit à maman », a raconté la fillette à la une du quotidien *Sun*, contribuant à sauver les quelque 100 personnes présentes sur la grève ou dans l'hôtel voisin. »
(*L'Humanité*, le 3 Janvier 2005).

La catastrophe réveille quelque chose d'enfoui au plus profond de nous, ou ce peut être l'inverse qui se produit :

« La mort m'a réveillé. »
(*Le Figaro*, le 12 Mars 2009).

F. Vision d'Apocalypse

« Crépusculaire », « noire », « sombre », « obscure », « nocturne », « nuageuse », « ténébreuse », « nébuleuse », « bouleversante », « profonde », « occulte », « enchevêtrée », « chaotique », « épaisse », *etc.* la catastrophe est un « renversement », un « effondrement », une « chute », une « destruction », une « décadence », une « disparition », une « ruine », une « dépression », un « affaissement », un « krach », une « désorganisation », un « naufrage », *etc.* Ensemble de qualificatif signifiant le terme, l'aboutissant, l'accomplissement funeste d'un processus en cours. La représentation de l'événement-catastrophe présage toujours de la fin (fin du monde, de l'histoire, de la société, de la finance, *etc.*) dans une vision apocalyptique :

> « Les investisseurs n'en sont donc que plus affolés par l'état des finances de l'Italie et de l'Espagne. En cas de catastrophe, faillite, défaut..., ces deux poids lourds de la zone euro pourraient faire imploser l'Union monétaire, redoutent-ils.
> Mais *« peut-être que le fait que les Etats-Unis soient entrés dans la "fin du monde" provoquera un sursaut »*, s'interroge Cédric Thellier, économiste chez Natixis. »
> (*Le Monde*, le 9 Aout 2011).

> « Zulfian Achmad, chef du district d'Aceh Jaya, l'un des plus touchés, a décrit mercredi par téléphone satellitaire une situation apocalyptique, avec «60 à 70 % de la population de la capitale du district tués». «Le niveau des vagues a atteint 10 à 15 mètres et toutes les maisons, tous les bâtiments ont été rasés, a-t-il raconté. Les survivants ont fui dans les montagnes. Ils sont éparpillés

partout, nous n'avons rien pour les abriter... Ils ont désespérément besoin de nourriture et d'eau.»
(*Libération*, le 30 Décembre 2004).

La multitude d'articles de presse titrés « Apocalypse » en sont la preuve. « Pas d'apocalypse informatique en vue » (*Libération*, le 31 Décembre 1999), « Apocalypse Not » (*Le Monde*, le 6 Janvier 2000), « L'Apocalypse de Décembre ou la symbiose orageuse de l'arbre et du vent » (*Le Figaro*, le 21 Mars 2000), « L'Apocalypse terroriste s'abat sur New-York et Washington » (*Le Figaro*, le 12 Septembre 2001), « Apocalypse au cœur de l'Amérique » (*Libération*, le 12 Septembre 2001), « Apocalypse York » (*L'Humanité*, le 20 Septembre 2001), « Apocalypse à Ground Zero » (*L'Humanité*, le 11 Septembre 2002), « Chronique d'une apocalypse » (*Le Figaro*, le 2 Septembre 2003), « After apocalypse » (*Le Figaro*, le 5 Janvier 2005), « L'oiseau de l'Apocalypse » (*Le Figaro*, le 17 Janvier 2006), « L'apocalypse climatique menace » (*Le Figaro*, le 23 Janvier 2008), « C'est la crise, mais pas l'apocalypse » (*Le Figaro*, le 27 Janvier 2009), « Les 4 cavaliers de l'Apocalypse financière » (*L'Humanité*, le 22 Octobre 2009), « Les 4 cavaliers de l'Apocalypse » (*Marianne*, le 19 Juin 2010), « Cathédrale apocalyptique » (*Marianne*, le 10 Juillet 2010), « Bruxelles parles d'« Apocalypse » à propos de l'accident nucléaire au Japon » (*Le Point*, le 15 Mars 2011), « L'apocalypse sur grand écran » (*Le Figaro*, le 17 Mars 2011), « Apocalypse sans gravité » (*Libération*, le 24 Mars 2011), « L'apocalypse capitaliste » (*L'Humanité*, le 14 Avril 2011), « Apocalypse now ? » (*L'Express*, le 30 Novembre 2011), « Carnet d'apocalypse » (*Le Monde*, le 16 Mars 2012), *etc.* La liste est encore longue. L'apocalypse – paroxysme de la catastrophe – se cuisine à toutes les sauces, mais en général c'est les « désastres et les catastrophes naturelles » qui prédominent (60 occurrences), ensuite l'apocalypse liée à un « tremblement de terre » (38 occurrences), puis « terrorisme » (27 occurrences), « changement climatique » (26 occurrences), « science et technique » (23 occurrences), « désastres et accidents non naturels » (18 occurrences), enfin sont les moins représentés tout ce qui touche aux « inondations et raz de marée », « tempête », « tsunami » ou encore « zone Euro » (moins de 10 occurrences chacun).

Si l'on considère cette fois le corps du texte, et non plus seulement les titres, l'emporte majoritairement trois apocalypses dans le corpus que nous avons sélectionné, celle des attentats du 11 Septembre 2001 aux Etats-Unis, celle du séisme, puis du tsunami, du 26 Décembre 2004 dans l'océan Indien et enfin celle des événements de Mars 2011 au Japon.

Deux raisons semblent régir le choix du qualificatif élatif « apocalypse » par rapport à « catastrophe », d'une part l'ampleur du phénomène, la démesure qui s'en dégage (le 11 Septembre 2001 a plongé l'ensemble de la planète dans un climat d'insécurité et a engendré ce que l'administration américaine nomme « la guerre contre la terreur », les 280 000 disparus du tsunami de 2004 et essentiellement le déroulement ahurissant du méta-désastre de Mars 2011 : tremblement de terre, tsunami, raz de marée, accident nucléaire, contamination de la chaine alimentaire), d'autre part, du point de vue de la symbolique sociétale, le véritable choc métaphorique qu'elles intiment dans l'imaginaire collectif : le passage des futurologies roses aux futurologies grises ou noires, ou la transmutation du paradis à l'enfer – autre caractéristique structurale des représentations sociales de la catastrophe.

Qualifié d'« île paradisiaque » ou de « plage de rêve », la catastrophe du 26 Décembre 2004 qui s'est notamment abattue sur les plages de Phuket en Thaïlande a cristallisé cette désillusion. Du paradis à l'enfer, le rêve vire au cauchemar :

> « Les chiffres sont (presque) dérisoires, comparés à la monstruosité des pertes causées par le tsunami du week-end dernier, évaluées hier à quelque 150 000 morts... Parmi toutes ces victimes, plusieurs centaines à coup sûr, plusieurs milliers très certainement, étaient des touristes étrangers, venus passer les fêtes de fin d'année dans ces petits paradis de l'océan Indien devenus en quelques instants des antichambres de l'enfer. »
> (*L'Humanité*, le 3 Janvier 2005).

> « A 70 km au nord de l'île de Phuket, tous les hôtels ont été disloqués, parmi lesquels le Sofitel dont 280 clients sont portés disparus Le paradis de Khao Lak est devenu un enfer. »
> (*Le Figaro*, le 30 Décembre 2004).

G. Un instant qui dure et devient éternel

Contre une certaine phobie de l'oubli ou comme une tentative d'abréaction, l'instant *I*, le moment-catastrophe, est sans cesse ressassé dans tous les *media* d'information. *Le 26 Décembre 1999, à 2 heures*, la tempête Lothar aborde l'ile d'Ouessant (Finistère), le lendemain, *le 27 Décembre 1999, à 17 heures*, la tempête Martin touche la Pointe de Chemoulin (Loire-Atlantique), les rafales de vents atteignent les 200 km/h sur l'ile d'Oléron ; l'on donne à ces deux systèmes le nom de « Tempête du siècle », occasionnant 19,2 milliards $US de dommages matériels. *Le 31 Décembre 1999 à 23 heures 59 minutes et 59 secondes*, dans 1 seconde c'est le Bug de l'an 2000. *Le 11 Septembre 2001, à 9 heures 58 minutes*, 56 minutes après avoir été percuté par un avion, la tour sud du World Trade Center s'effondre, 30 minutes après, à 10 heures 28 minutes, la tour nord s'effondre à son tour. *Le 26 Décembre 2004, à 7 heures 58 minutes et 52 secondes*, le Bureau de géophysique de Djakarta détecte un séisme d'une magnitude estimée alors à 6,4 sur l'échelle ouverte de Richter sur le nord de l'île indonésienne de Sumatra. *Le 27 Octobre 2005, à 17 heures 15 minutes*, un habitant de Livry-Gargan signale à la police que des jeunes pénètrent dans un chantier de démolition, la brigade anti-criminalité, alertée par radio, intervient mais deux fuyards vont trouver la mort dans l'enceinte d'un transformateur à Clichy-sous-Bois. A 23 heures, l'état-major des sapeurs-pompiers de Paris déclenche le plan secours « troubles urbains ». *Le 18 Février 2008, à 11 heures 25 minutes*, l'administration britannique annonce la nationalisation de la banque *Northern Rock*. *Le 1er Juin 2009, à 2 heures 10 minutes et 10 secondes*, l'alarme de décrochage du vol AF 447, reliant Rio à Paris, se déclenche. *Le 12 Janvier 2010, à 16 heures 53 minutes et 10 secondes*, en Haïti se déclenche un tremblement de terre crustal d'une magnitude de 7,0 à 7,3. *Le 11 Mars 2011, à 14 heures 46 minutes et 23 secondes*, survient un séisme d'une magnitude de 9,0 au large des côtes nord-est de l'ile Honshu, à 19 heures 3 minutes et 0 seconde, le gouvernement japonais déclare l'« état d'urgence nucléaire ».

Dans la catastrophe, le temps se fige. L'instant devient éternel. « Comme si tout était écrit », « date maudite », le désastre c'est le retour du destin et par conséquent, retour du tragique. Le destin se rappelle à notre bon souvenir. La toute puissance et la « logique de la domination »[482] (l'homme sur la nature, les hommes, les éléments, la technique, l'histoire, mais aussi le destin) se dissout dans un « sentiment tragique de l'existence »[483] dans lequel l'instant-catastrophe est l'horizon, il devient ciment du corps social et de la mémoire collective, loin de l'idéologie du risque zéro. Figé dans un éternel présent, imprimé dans notre psyché de manière indélébile, le traumatisme des catastrophes ignore le temps qui s'écoule :

> « Nous étions chez nous en famille quand le sol s'est mis à trembler. Jamais une minute ne m'avait paru aussi longue. C'était réellement inimaginable. Comme un cyclone qui s'abat, mais sans vent, sans bruit. »
> (*Le Monde*, le 14 Janvier 2010).

> « Kenichi Shiota marche, seul, dans une mer de débris. Au loin, un écho, saccadé : le bruit des pelleteuses. Ce sont les seuls mouvements perceptibles dans un horizon apocalyptique. Pour le reste, tout est figé. Les montagnes de bois, les enchevêtrements de tôles. Les maisons éventrées, les voitures concassées. Les thoniers de 100 tonnes sur leur quille, l'odeur de la mort. Le centre-ville de Kesennuma a quasi le même visage de cimetière qu'après le 11 mars, ou dix jours plus tard. »
> (*Libération*, le 22 Avril 2011)

> « Le tsunami, un an après.
> Du provisoire qui dure au Sri Lanka. Hébergées dans l'urgence, les victimes survivent en espérant retrouver un logement en dur. »
> (*Libération*, le 22 Décembre 2005).

> « L'interminable deuil des rescapés du tsunami.

[482] Voir Michel MAFFESOLI, *Logique de la domination*, Paris, PUF, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 1976, 218 p.
[483] Voir Michel MAFFESOLI, *L'instant éternel*, *Op. Cit.* Pour l'auteur nous sommes passés du drame de la vitesse au sentiment tragique de l'instant, soit de la socialité moderne à la postmodernité.

Des Français qui ont survécu à la vague meurtrière et des parents des victimes se sont recueillis hier lors d'une cérémonie interreligieuse en l'église de la Madeleine. Le temps du deuil est long pour les familles des victimes qui, le 26 décembre 2004, ont péri ou ont été blessées lors du tsunami dans l'océan Indien. »
(*Le Figaro*, le 19 Décembre 2005).

Traumatisme tel que rien ne peut l'effacer, la catastrophe est présentée comme irrémédiable :

« C'était la fierté de New York et il aura suffi d'une journée pour la réduire à néant. Après les attaques terroristes du 11 septembre 2001, il est resté des deux tours du World Trade Center des images terribles et indélébiles. »
(*Le Figaro*, le 6 Juin 2008).

« Haïti, c'est la fin du monde. »
(*Le Monde*, le 13 Janvier 2010)

« Un an après, les familles des 2 819 disparus des Twin Towers souffrent encore. Chaque découverte des légistes dans un puzzle macabre ne fait que raviver leur chagrin. Avec elles, c'est toute l'Amérique qui ne parvient pas à oublier. »
(*L'Express*, le 12 Septembre 2002).

Dénouement fatal, stade liminaire et paroxystique de l'espace et du temps, l'on ne peut oublier ce qui s'est passé. L'événement-catastrophe nous marque à jamais. Comme l'avance l'écrivain nord-américain André Aciman, dans *Le Monde* du 10 Aout 2011 : « les décombres ne cicatrisent pas ». En ce sens, l'écriture de presse use de l'image de la cicatrice – cicatrice métaphorique du paysage, de l'espace, des individus, du temps, *etc.* – comme pour affirmer que plus rien ne sera comme avant, ou en tout cas, malgré la nécessité de l'oubli, malgré la nécessité de passer à autre chose (de plus positif), la catastrophe marque à jamais, comme une mutilation ou comme souillure, l'identité de ce qu'elle touche.

« Dans les bureaux, employés et fonctionnaires ont respecté une minute de silence pour les quelque 30 000 victimes et disparus du séisme et du tsunami qui ont défiguré le nord-est de Honshu, l'île principale du Japon. »
(*Le Figaro*, le 15 Avril 2011).

« L'impact sur l'environnement est déjà palpable. *« Les paysages sont modifiés. Des milliers de kilomètres de pistes forestières ont disparu. Ceux qui habitent à proximité du massif devront s'habituer à avoir davantage de vent »*, note Frédéric Lavie. *« La blessure est profonde mais, au-delà de la région, ni les élites ni les écologistes ne s'en émeuvent. La forêt landaise, parce que c'est une forêt cultivée, a mauvaise presse »*, lâche le député (PS) Henri Emmanuelli. »
(*Le Monde*, le 22 Octobre 2010).

« Vu de la mer ou du ciel, le trou béant laissé par l'effondrement des tours jumelles du World Trade Center il y a neuf ans reste une immense plaie au cœur de New York. Mais depuis un peu plus d'un an, Ground Zero n'est plus vraiment Ground Zero. Sous l'impulsion du maire de New York, Michael Bloomberg, la construction s'est accélérée et la vie reprend peu à peu. »
(*Le Figaro*, le 10 Septembre 2010).

Car finalement, dans la période qui succède à la catastrophe, malgré son caractère irrémédiable, l'on parle d'un nécessaire retour à la normale, la vie doit reprendre son cours, et, soit les populations, soit les secours, soit les services gouvernementaux œuvrent à restaurer l'ordre quotidien, effacer voire panser les plaies du désastre :

« Une forte odeur de poisson plane sur le port. Le signe d'un retour à un semblant de normalité dans cette région totalement dévastée par le tsunami il y a six mois. Tandis que les pelleteuses continuent de déblayer le port, les femmes vendent le poisson sur le quai. »
(*Libération*, le 25 Juin 2005).

« Aujourd'hui le tas monstrueux d'acier, de béton, de poussière, de restes humains d'une hauteur de 10 étages - 1,7 million de tonnes au total - a fait place à un trou de 8 hectares. Une noria jamais interrompue de camions, travaillant jour et nuit durant plus de dix mois, a nettoyé la plaie. »
(*L'Express*, le 12 Septembre 2002).

« J'ai tout vu depuis la fenêtre de mon bureau... J'ai eu tellement peur. Je n'arrive pas à me remettre de tout ça ». Tony, analyste financier, en tremble encore. Il a perdu trois copains dans les tours du World Trade Center. « Je n'ai pas dormi pendant cinq nuits, c'est terrible, mais là il faut bien se remettre au boulot, retrouver un semblant de normalité... »
(*Le Figaro*, le 18 Septembre 2001).

« Claudine de Monestrol, la directrice de la maternelle Joliot-Curie, ne peut pas oublier « toute cette poussière noire qui avait envahi l'école, la vision de la salle de jeux et du réfectoire entièrement détruits, » mais « heureusement la vie a repris son cours. Bien sûr, à chaque novembre, on y repense, mais ce n'est pas un traumatisme, juste un mauvais souvenir », estime-t-elle. L'école Joliot-Curie ne garde plus aucun stigmate du sinistre. Très vite, la mairie a engagé des travaux pour remettre en état les bâtiments endommagés. Une entreprise spécialisée a nettoyé et décontaminé les locaux et le matériel. Un travail de fourmi. « Chaque feutre, chaque pièce de puzzle a été passée au crible », raconte Mme de Monestrol. ». »
(*Le Monde*, le 30 Octobre 2007).

H. La catastrophe est une course contre la montre, le temps et la mort

L'angoisse primordiale devant le temps[484], au fondement des structures anthropologiques de l'imaginaire, développe une série d'images et revêt plusieurs visages : premièrement « le visage thériomorphe et l'agressivité de l'ogre, apparaissant à la fois comme l'animé inquiétant et le dévorant terrifiant »[485], « l'angoisse devant le devenir apparait ensuite comme projetant des images nyctomorphes, cortège de symboles sous le signe des ténèbres »[486] et enfin, « le schème terrifiant, celui de la chute »[487], de la compromission. Et, comme c'est une attitude héroïque qu'adopte notre imagination du désastre (« il faut se relever », « il faut repartir », « il faut reconstruire »), la lutte contre les visages du temps se cristallise en lutte contre la mort ; d'où l'image fréquemment employée de « course contre la montre » qui n'est autre qu'une course contre le temps et la mort.

> « Décontaminer. Six mois après la catastrophe nucléaire de Fukushima, c'est le mot d'ordre des autorités japonaises. Encore faut-il localiser les sols irradiés. Un défi complexe car après les rejets massifs en mars, sur des dizaines de kilomètres, les vents, les pluies, les ruissellements, ont dispersé très loin des quantités non négligeables d'isotopes. Les autorités ont localisé des poches radioactives jusqu'à Niigata (ouest), Nagano (centre), ou Tokyo (touchée dès le 15 mars par de l'iode et du césium). *«Détecter tous les dépôts radioactifs est une course contre la montre qui risque de prendre des années. Ils sont dispersés sur une surface gigantesque»,* explique Wataru Iwata, responsable du centre de mesure CRMS à Fukushima. »

[484] Voir Gilbert DURAND, *Op. Cit.*, pp. 71-134.
[485] *Idem*, p. 133.
[486] *Ibidem.*
[487] *Ibidem.*

(*Libération*, le 12 Septembre 2011).

« En Haïti, les labradors et les bergers allemands seront à l'affût de la moindre trace humaine. L'avantage du chien est qu'il peut se glisser dans des endroits inaccessibles pour les sauveteurs. L'inconvénient est qu'il ne peut pas «travailler» plus de vingt minutes d'affilée et que plus le temps passe, plus son odorat est parasité par les corps en putréfaction. »
(*Libération*, le 14 Janvier 2010).

« Trois navires marchands, deux sous pavillon hollandais et un sous pavillon français, faisaient cap hier soir sur le lieu présumé du crash. Dans son compte à rebours pour retrouver les boîtes noires, l'armée française a fait monter son dispositif en puissance. Désormais, deux avions Breguet Atlantique 2 basés à Dakar patrouillent sur une bande de 200 kilomètres de long sur 70 de large, autour d'un point baptisé Tazil, où l'AF447 a émis son dernier message. »
(*Le Figaro*, le 3 Juin 2009).

« Passé l'effroi des premières minutes, l'angoisse des nuits de silence passées sous les débris de leur maison larguée au milieu d'un océan de boue et de carcasses, ils n'ont pensé qu'à une chose : survivre. Neuf jours après le violent tremblement de terre et le tsunami destructeur qui ont ravagé le nord-est du Japon, une grand-mère et son petit-fils ont été retrouvés vivants hier. Une semaine et demie après la catastrophe, cette découverte est inespérée. « Un vrai miracle », confirme le docteur Pascal Cassan, médecin-conseil de la Croix-Rouge, qui rappelle qu'après la première semaine, l'espoir de retrouver des survivants d'un séisme s'amenuise d'heure en heure. « La survie d'un être humain devient très difficile après six jours sans eau », explique l'urgentiste. »
(*Le Monde*, le 21 Mars 2011).

1. L'urgence

Et si d'une part le temps, et l'inéluctable mort qu'il laisse entrevoir, se précipite dans l'image du monstre, de la monstruosité des forces de la natures, de l'horreur d'un désastre, d'autre part cette course contre le temps est aussi une course contre la peur, une course contre l'épouvante d'une nouvelle catastrophe, car malgré tout la catastrophe ne demeure pas si exceptionnelle que cela. Elle peut se réactualiser à tout moment :

> « A Aceh, environ une fois par semaine, la terre tremble. Avant le tsunami, les Acehnais n'y prêtaient guère attention. « Maintenant c'est différent, explique Suriani, une jeune mère de deux enfants, dont la maison fut emportée par la vague. Quand les enfants sentent la terre bouger, ils ont très peur et moi aussi. On se demande si une nouvelle vague va s'abattre sur le village. »
> (*Marianne*, le 22 Décembre 2006).

> « Les failles à risques sont connues et surveillées, mais la prévision à court terme reste impossible. "Le séisme d'Haïti n'est pas exceptionnel » : Pascal Bernard et Jean-Pierre Vilotte, chercheurs au laboratoire de sismologie de l'Institut de physique du globe de Paris (IPGP), parlent en scientifiques habitués à prendre le pouls de la Terre. Si la secousse a été aussi dévastatrice et meurtrière, c'est parce qu'elle a frappé un pays d'une « très grande vulnérabilité », dans ses constructions, ses infrastructures et ses moyens de secours. En elle-même, la magnitude du tremblement de terre d'Haïti (7 sur l'échelle de Richter) n'est pas rare. Plusieurs régions du monde vivent sous la menace d'un séisme majeur. »
> (*Le Monde*, le 16 Janvier 2010).

Face au temps et à la mort, pour contrer le dédoublement de la catastrophe, la contagion de la peur et ce qu'elle apporte de déliquescence, paradoxalement, l'arme privilégiée se trouve être l'hyperbole négative. Le Kronos hyperbolique. Pour *Le Midi Libre*

(hors corpus), ce n'est même plus une course contre le temps ou la mort, un compte à rebours, qu'il faut réaliser, c'est « Une course contre l'apocalypse ! » (Le 16 Mars 2011). De manière systématique, dans cet esprit d'emphase, la catastrophe, c'est le temps de l'urgence :

> « Course contre la mort dans le chaos de Port-au-Prince. Trois jours après le séisme qui a dévasté Port-au-Prince, mardi 12 janvier, des survivants sont encore dégagés des décombres. Samaël Lochard, 5 ans, est l'un de ces miraculés. Son petit corps couvert de poussière blanchâtre est allongé sur une planche dans la cour du centre hospitalier de la Renaissance, où il a été déposé par des sauveteurs haïtiens bénévoles. Le bâtiment à moitié détruit par le tremblement de terre est inutilisable. Douze médecins cubains ont improvisé une salle d'urgence dans la cour, à deux pas de la cathédrale de Port-au-Prince, dont seuls quelques murs sont encore debout. »
> (*Le Monde*, le 16 Janvier 2010).

> « De fait, les autorités demeurent ambiguës, comme si elles n'osaient plus brusquer des habitants auxquelles elles ont laissé courir un si grand danger. Ce flou gêné tient aussi à l'enchevêtrement des responsabilités, entre municipalité, préfecture et Etat : dans cette situation d'urgence inédite, plus personne ne donne vraiment l'impression de savoir qui décide quoi. »
> (*Le Monde*, le 26 Mai 2011).

> « Les pluies inondent de boue le parking de l'hôpital. Les soldats indonésiens répliquent en dressant des bâches en plastique. Les blessés sont tirés à main nue sous les abris. *« Nous sommes clairement dans une situation d'urgence humanitaire »*, affirme Régis Garrigue, un responsable de Médecins du monde qui effectue une mission d'évaluation. »
> (*Le Figaro*, le 5 Février 2005).

Extrêmement courte et programmée, l'urgence a la particularité de s'épuiser d'elle-même. « L'urgence exige d'établir des hiérarchies qui repoussent « le reste du monde » dans un périmètre extérieur au domaine d'action où elle s'exerce. L'accident accapare les énergies,

il renvoie à un temps exclusif et excluant »[488]. Et si, en ce sens, l'urgence se trouve fortement réglementée[489], c'est que l'urgence est précisément celle d'une restauration de la « sphère publique ». Jamais remise en cause, et même sollicitée par tous les commentateurs, l'urgence c'est « l'urgence sociale » voire « l'urgence politique ». Dans tous les cas, elle passe par l'urgence de la prise de parole : amorcer une métamorphose sociale et/ou politique, car c'est bien sur ces points que résident les enjeux de l'urgence, c'est avant tout expliquer la catastrophe, dans les deux sens du terme, trouver les mots justes, et, littéralement, déplier le désastre, lui donner un sens, en plus de trouver les mots trouver les responsables (pour du moins avoir l'impression qu'elle ne se reproduira plus).

2. Le mythe du combat et l'espérance

Le consensus de l'urgence prend forme dans le défi de la reconstruction, du retour à la normale. Et face à la démesure du désastre, sa brutalité intrinsèque, cette reconstruction nécessaire se traduit bien souvent par le recours à l'imagerie guerrière dans la retranscription de l'événement. Construites sur les thématiques du « bombardement », de « l'explosion », du « champ de bataille », du « tir d'artillerie », du « pilonnage », du « front », voire, même quand il ne s'agit pas d'attentats terroristes, de « l'attaque ennemie » et des « forces du mal », avec ses « victoires », ses « rescapés de l'enfer », ses « réfugiés », ses « héros », ses « gendarmes de l'humanitaire », *etc.* les références à la dynamique martiale se manifestent plus fréquemment quand les dégâts causés par le désastre sont importants et surtout manifestes, et que ce dernier est considéré comme une intrusion, une invasion.

[488] Gaëlle CLAVANDIER, *Op. Cit.*, p. 31.
[489] Pour le cas de la France : plan ORSEC zonal, plan ORSEC départemental, plan ORSEC maritime, plan communal de sauvegarde, plans particulier d'intervention des établissements « Seveso Seuil Haut », plan ORSEC spécifiques au trafic routier et NOVI, *etc.*

« New York appartient à tout le monde. Aux New-Yorkais qui y sont nés, qui s'y sont installés, qui y résident, y travaillent. Aux Américains en général, et si New York n'est pas l'Amérique mais «une ville lui tournant le dos, les pieds dans l'océan» et regardant vers l'Europe, aujourd'hui son agression révèle qu'elle est aussi l'Amérique. »
(*Libération*, le 5 Octobre 2001).

« « Ça ressemblait à un bombardement pendant une guerre ». Ils s'appellent eux-mêmes "les rescapés de l'enfer". Les 91 premiers rapatriés français qui ont échappé au séisme d'Haïti sont arrivés, jeudi 14 janvier, à l'aéroport de Fort-de-France, en Martinique, acheminés dans trois avions des forces armées aux Antilles. Tous gardent en mémoire des images effroyables, se sentant presque coupables d'avoir "abandonné" un pays en ruines avec ses dizaines de milliers de morts. Certains ont été pris en charge au CHU de Fort-de-France. L'établissement hospitalier devrait être utilisé comme base arrière pour venir en aide aux blessés de Port-au-Prince, la capitale haïtienne. »
(*Le Monde*, le 15 Janvier 2010).

« A Tokyo, c'est indécent. On mange normalement, tout marche, tout continue, c'est comme s'il ne s'était rien passé. C'est comme la guerre de 14-18 : sur le front, il n'y a rien à manger, et à l'arrière, tout est serein. Je me suis rasé, je suis propre, mais là-bas, à dormir par terre pendant trois jours, presque sans eau, j'étais plus que sale. Notre première préoccupation était de manger. »
(Libération, le 16 Mars 2011).

« Je me souviens des cortèges d'ambulances venues de toute la côte est des Etats-Unis, comme les chars bariolés d'un carnaval, stationnées le long de l'Hudson alors même qu'aucun survivant n'aurait manifestement plus besoin d'elles. Je me souviens de l'incertitude, de la panique, de l'incrédulité, de l'horreur, de la colère.
Je me souviens que les lignes téléphoniques et les mobiles étaient hors service.
Je me souviens d'une ville en état de siège »
(*Le Monde*, le 10 Aout 2011).

Etat de siège c'est-à-dire, affrontement métaphorique entre l'ordre contre le désordre, le cosmos contre le chaos, l'apollinien et le dionysiaque (et les valeurs que chacun des deux termes représentent), qui se présente aussi comme un défi, un pari avec ses enjeux (avant tout d'ordre politico-socio-symbolique) :

> « « Vaste offensive contre la crise ». Gendarme du monde dans le chaos. »
> (*Le Monde*, le 19 Janvier 2010)

> « L'Asie face au défi de la reconstruction. La dernière offensive du président américain vise les cœurs et les esprits. George W. Bush part en campagne pour redorer le blason des États-Unis dans le monde. Le président américain a publié hier dans plusieurs journaux européens une tribune expliquant l'engagement de son pays auprès de l'Asie sinistrée. Il a saisi l'occasion de montrer un autre visage dans l'aide aux victimes des tsunamis. Le Pentagone a dépêché dans la région une armada humanitaire de 15 000 hommes, 29 bateaux, 47 avions de transport et 57 hélicoptères. Et le gouvernement s'est engagé sur une aide initiale de 350 millions de dollars. »
> (*Le Figaro*, le 13 Janvier 2005).

Cependant, la catastrophe préfigure toujours des temps nouveaux, rappelant la célèbre phrase du poète Friedrich Hölderlin : « Là où croît le péril, croît aussi ce qui sauve ». Et si les catastrophes présagent tantôt d'un déclin de notre logique de la domination, tantôt, pour les moins enthousiastes, d'une future apocalypse « une espérance continue de s'épanouir aujourd'hui. Celle qui veut qu'un merveilleux achèvement advienne sous peu, quand le bien aura finalement triomphé du mal pour toujours en le réduisant à néant ; quand on aura fait un sort aux mandataires du mal ou qu'on les aura supprimés physiquement, quand les élus se confondront désormais avec la collectivité unie et pacifiée, sur une terre transformée et purifiée : cette espérance a connu une longue histoire dans notre civilisation »[490]. Ainsi

[490] Norman COHN, *Cosmos, Chaos et le monde qui vient. Du mythe du combat à l'eschatologie* (trad. Gilles TORDJMAN), Paris, Allia, 2000, p. 7.

amorcer la catastrophe comme un combat, un défi ou un enjeu préludent obligatoirement de prospecter sur l'avenir de la guerre ; qui donc en sortira vainqueur ?

« Dans toutes les variantes du mythe du combat, le conflit entre l'ordre universel et les forces qui cherchent à l'anéantir, le conflit entre le cosmos et le chaos, s'expriment de manière symbolique »[491]. C'est en ce sens que l'écriture de presse opère plus une vision du monde qu'une réalité, plus une interprétation des événements qu'une information : celle de la destruction du monde et de sa nécessaire renaissance, ou, autrement dit, de l'incarnation du mal et de l'imagination de la destinée humaine ; suite aux vicissitudes et multiples calamités viennent « paix et sécurité universelles »[492]. Alors, si certaines cristallisations de la symbolique sociétale apparaissent plus ou moins finement, il semble aisé de remarquer dans chaque catastrophe l'apparition de figures de l'espoir (incarnées soit par une personnalité, une ONG, un état, un principe, *etc.*), car comme le précisait Norman Cohn, du mythe du combat à l'eschatologie, il n'y a qu'un pas, celui de l'imagination d'un destin.

> « Comment pourrait-on, ici et aujourd'hui, ne pas penser à Haïti ? Et ne pas chercher au-delà de l'émotion, le sens, que comme tout événement, celui-ci porte, et qui permet de préparer l'avenir ? Mais, saturé d'émotion, le drame échappe encore à la discussion. « Raisonner quand tous ces gens souffrent ! N'avez-vous pas honte ? » Non. Raisonnons, pour ne pas rester silencieux, étranger à cette souffrance. On pourrait rappeler que, dans la société du spectacle, l'émotion elle-même est spectacle, que l'organisation de la charité et de la « mobilisation » forme une tendre image d'unanimisme dans la « solidarité », qui renvoie à l'unanimité dans la souffrance des victimes. »
> (*Le Monde*, le 17 Janvier 2010).

> « « La crise financière mondiale menace l'ensemble de notre travail », a par ailleurs prévenu le secrétaire général de l'ONU, Ban Ki-moon, qui appelle à un « leadership mondial » pour « restaurer l'ordre dans les marchés financiers internationaux ». « Nous appelons la communauté internationale et les acteurs clés de l'économie mondiale à agir rapidement » sous la « direction » des

[491] *Idem*, p. 312.
[492] *Idem*, p. 313.

Nations unies, a ajouté Jakaya Kikwete, le président tanzanien, qui préside aussi l'Union africaine. »
(*Le Monde*, le 25 Septembre 2008).

« Il y a deux ans, dans les lendemains terribles d'un pays dévasté par un tremblement de terre qui venait de faire plus de 300 000 morts, certains Haïtiens se reprenaient à espérer. La catastrophe était telle, assuraient-ils, qu'un sursaut radical allait se produire permettant aux Haïtiens de reprendre en main leur destin. »
(*Marianne*, le 10 Mars 2012).

Bien que teintés de messianisme, de possession ou d'utopie révolutionnaire (voies de l'imaginaire de l'espérance selon François Laplantine[493]), les *media* préfèrent tout de même une voie plus classique. Celle de la réforme par l'appareil politique. Par exemple, suite à l'accident nucléaire de la centrale de Fukushima, « Berlin va accélérer le passage aux énergies renouvelables » (*Le Monde*, 17 Mars 2011), « Dès septembre, Nicole Bricq devra s'atteler à la fameuse transition énergétique, promise par Hollande au lendemain de Fukushima. Pour cela, elle devra coordonner un grand débat citoyen sur le mix énergétique français, mettre le paquet sur l'efficacité et les économies d'énergie, puis gérer la fermeture des deux réacteurs de Fessenheim d'ici à 2017 » (*Libération*, le 17 Mai 2012). A chaque catastrophe, une nouvelle réforme et une nouvelle utilisation/réappropriation de la catastrophe par le pouvoir politique (ou ses contestataires). Nous l'avons déjà signifié, la catastrophe est un enjeu politique. Si il y défi, par définition, il y a enjeu. Et l'enjeu de la catastrophe est simple, c'est la réforme politique. Bien souvent, la catastrophe c'est la faillite du système conservateur. Mais ce qu'il y d'essentiel c'est que mis à part la réforme politique, il y a aussi restructuration symbolique, du lien social. Toujours, la catastrophe, du moins sa représentation, mobilise les solidarités. Car bien qu'elle ne put être évitée ou minimisée, il faut montrer que le système ne s'est pas totalement écroulé, qu'il lui reste nombres de ressources.

« Crise grecque : mobilisation générale. »
(*Le Monde*, le 10 Mai 2010)

[493] Voir François LAPLANTINE, *Op. Cit.*

Ainsi la catastrophe n'est pas seulement rupture des solidarités, déliquescence ou désintégration du lien social (« émeutes », « pillages », « sauvagerie », « scènes de panique », mais aussi « effondrement politico-économico-sociologique », *etc.* dont l'écriture de presse ne cesse de faire l'économie pour chaque catastrophe) :

> « « Les conséquences économiques et sociopolitiques des pannes de l'an 2000 incluront une augmentation de la criminalité, des ruptures dans l'approvisionnement en nourriture, des problèmes de santé. L'ordre social sera menacé dans plusieurs pays et régions du monde, prévient le rapport. Et même si, miraculeusement, nous arrivions à régler tous les problèmes aux Etats-Unis, le danger serait encore là, car le principal risque viendrait du dehors. Beaucoup trop d'entreprises et de pays, producteurs de ressources-clés, n'auront pas le temps de résoudre leurs problèmes, ce qui aura un impact très négatif sur notre économie. Il importe donc de lancer des stratégies internationales pour parer à l'imprévu. » La publication (ou la non-publication sagement pesée) des ratings des pays doit faire partie du dispositif. »
> (*Le Monde*, le 16 Février 1999).

Bien au contraire, il existe dans un second temps une socialisation positive de l'événement-catastrophe. Parfois même à l'inédit de la catastrophe comme rupture peut coexister l'inédit de l'entraide et de la cohésion :

> « Un « paquet » d'aides devait être annoncé par la présidence dans la soirée.
> Dans le désordre, c'est l'ensemble du pays qui se mobilise au chevet des sinistrés. Des Etats voisins comme le Texas ont proposé d'héberger plusieurs milliers de réfugiés. Des dizaines d'organisations charitables ont commencé à recueillir des dons. La Croix-Rouge voit affluer par centaines les volontaires et les colis. »
> (*Le Figaro*, le 16 Janvier 2010).

> « Peut-être y aura-t-il un avant et un après Fukushima ? Déjà, une trêve s'est instaurée sur le plan politique dans une sorte d'union sacrée. L'empereur,

symbole de la nation, exprimait peu après à la télévision sa compassion pour les sinistrés. Cette déclaration historique a eu un seul précédent, l'annonce à la radio, par son père Hirohito, de la capitulation du Japon en 1945.
On peut espérer que le stoïcisme et la solidarité manifestés aujourd'hui par la population se traduiront ensuite par un sursaut national qui ranimerait les énergies du pays pour une reprise en main de son destin, dans une sorte de défi face à ce triple coup du sort. »
(*Le Monde*, le 24 Mars 2011).

Vivre la catastrophe, vivre l'effroi du choc en tant qu'acteur/victime ou que spectateur, unit les individus entre eux. Comme le précisait un représentant des familles françaises victimes des attentats du World Trade Center, le 11 Septembre 2001, lors d'une émission-spectacle sur les catastrophes : « Après cet événement nous n'étions plus pareil, un lien invisible nous unissait » (*TF1*, le 21 Juillet 2011). D'ailleurs Jean-Marie Colombani, dans l'éditorial du *Monde* du 13 Septembre 2001, le signifie remarquablement :

« NOUS SOMMES TOUS AMERICAINS.
L'Amérique frappée, le monde saisi d'effroi.
Dans ce moment tragique où les mots paraissent si pauvres pour dire le choc que l'on ressent, la première chose qui vient à l'esprit est celle- ci : nous sommes tous Américains ! Nous sommes tous New-Yorkais, aussi sûrement que John Kennedy se déclarait, en 1963 à Berlin, Berlinois. »
(*Le Monde*, le 13 septembre 2001).

CHAPITRE II. Entre personnification et réification de l'événement-catastrophe : une constellation d'images de la catastrophe

La perspective dans laquelle nous nous situons, c'est-à-dire qu'il ne peut en aucun cas exister de catastrophe indépendamment de la « couverture médiatique » et sociologique qui en est faite, stipule que les discours des *media* forgent les représentations collectives, ou du moins participent de la formation des représentations sociales de la catastrophe, en commençant par inscrire la réalité du désastre dans l'espace anthropologique et sociologique, c'est-à-dire en sélectionnant certains dangers et en en niant d'autres, tout en opérant un travail de qualification/valorisation sur les dangers sélectionnés.

Comme nous l'avons précédemment vu, expliquer le désastre, le décrire, et en rendre compte passe, dans la grammaire de l'écriture de presse, par son intégration dans le cours normal des choses tout en le distinguant aussi de ce dernier. Ainsi, le *medium* information use du langage commun tout en employant des superlatifs qui éloignent l'événement de l'ordinaire et du connu. Le but étant alors à la fois d'accentuer la menace qu'il présente, mais aussi de la rendre extraordinaire, exceptionnelle et singulière : « la pire catastrophe », « le plus grand désastre », « une force inouïe », « une magnitude d'ampleur inégalée », *etc.* Mécanisme type de la réification/personnification de la menace inhérent à la retranscription médiatique et informative de la catastrophe.

A. La réification du mal

Bien que pour le lecteur cela ne veuille souvent pas signifier grand-chose, que cela représente plus une aide à la compréhension que la construction d'une réelle signification, l'écriture de presse excelle dans la réification/chosification du désastre :

> « Pour PSA, la phase de vérification se terminera le 1er juillet. « Nous entrerons alors dans celle de la mobilisation. » La tension montera à l'approche de la date fatidique. Guy Chemoul le reconnaît les premiers jours de janvier seront délicats: « Les bugs : c'est comme l'aiguille dans une botte de foin, sauf qu'on ignore le nombre d'aiguilles. ». »
> (*Libération*, le 13 Avril 1999).

> « Wall-Street dans une cocotte-minute. »
> (*Le Figaro*, le 2 Mai 2012)

> « L'euro était la ligne Maginot qui devait nous protéger de l'insécurité financière. C'est comme si on traversait dans les clous et que les banques étaient des bolides ne respectant pas les feux rouges. »
> (*Libération*, le 3 Décembre 2011).

> « Clichy-sous-Bois reste une poudrière. Désormais, à la moindre étincelle, Clichy-sous-Bois s'embrase. La bombe lacrymogène jetée dimanche dans la salle de prières de la commune de Seine-Saint-Denis a ainsi donné lieu à une nouvelle nuit d'affrontements. »
> (*Le Figaro*, le 1er Novembre 2005).

A l’exemple des émeutes de 2005, en France, chosifier la ville de Clichy-sous-Bois en tant que « poudrière », donne à l’événement-catastrophe une certaine autonomie, une certaine indépendance vis-à-vis du *process* historique et sociologique. En tant que chose, objet autonome, les événements de novembre 2005 deviennent centre d’inertie ou de gravité. Comme nous l’avons signifié précédemment la catastrophe est référent ontologique, qui plus est quand elle se trouve réifiée :

> « Aucun appel collectif à l'émeute n'a été intercepté comme en 2005, mais la police craint que Clichy soit *« une des villes les plus réactives aux résultats du premier tour »*. Le spectre d'un violent retour de flamme refait surface. »
> (*Le Figaro*, le 20 Avril 2007).

> « Les résultats du premier tour vus de Clichy-sous-Bois »
> (*Le Monde*, le 23 Avril 2007)

Les exemples sont légions :

> « Les regards se portent sur le choix des électeurs grecs, dimanche soir. »
> (*Le Figaro*, le 16 Juin 2012).

> « Nucléaire, le Japon retient son souffle. »
> (*L’Humanité*, le 15 Mars 2011).

> « Cet événement qui pourrait n'intéresser que les financiers, les traders et les spéculateurs a des retombées planétaires et nous concerne, nous Français, tout autant que les Américains. »
> (*Le Figaro*, le 26 Avril 2011).

> « Dans l'Union, les risques financiers sont au centre des préoccupations. »
> (*Le Monde*, le 30 Juillet 2012).

C'est en ce sens que cette réduction à l'état d'objet ou de chose s'exprime à la fois comme biais cognitif ou procédure propre de la connaissance anthropologique, et comme processus sociologique issue de la technicisation croissante du monde et de l'influence exacerbée des logiques économiques ; celle d'une domination rationnelle exercée par les choses elles-mêmes, qui se placent comme des *interfaces* avec l'environnement (naturel, économique, sociologique, *etc.*). En outre dans cet esprit particulier, il n'est pas rare de voir s'interpoler à la réification une tentation certaine pour les chiffres et la décomposition quasi-schizophrénique du drame, comme pour à la fois expliquer le désastre et comme pour le fixer dans la logique des choses. Et bien que chosifier, il n'en demeure pas moins un ésotérisme de la science, de la technique ou de l'économie. La catastrophe est ainsi quelque chose d'immaitrisable, quelque chose d'indomptable qui dépasse l'individu lambda. Percer ses arcanes est le domaine réservé de l'expert. En tout cas telle est l'impression que laisse l'écriture de presse quand elle s'empare du vocable de la cyndinique ou de la rigueur numérique du scientifique ou numéraire de l'économiste. La crise financière de 2008, avec son vocable technicien en est un bon exemple, au même titre que le tremblement de terre à Haïti ou l'accident nucléaire de la centrale de Fukushima. Est-ce que ce même lecteur lambda, bien qu'il lise l'information et sans aucun doute la comprenne en substance, serait capable de pouvoir l'expliquer ou même la retranscrire sans succomber au charme des « *high-speed trading* », « crise des *subprimes* », « *hedge fund* », « tremblement de terre crustal », « épicentre », « hypocentre », « déformation cosismique », « failles inverses », « décrochements sénestres », « fusion partielle du cœur », « fission nucléaire », « piscines de désactivation », « émission de xénon », « *Genpatsu-shinsai* », « asservissement du régulateur », *etc.* ? Bien heureusement, l'écriture de presse adjoint lexiques et graphiques explicatifs, mais il n'en demeure pas moins que pour le lecteur il reste comme un sentiment de poétique technicienne (source de sacralité tout autant technicienne ?).

B. La personnification du mal

Cependant, cette attitude de connaissance de l'événement par la chosification/réification est très vite masquée par une sorte de *tonalité affective de la reconnaissance* qui pousse le journaliste à la personnification du drame. Si au premier abord la personnification est une forme simple de subjectivation du mal, elle n'en demeure pas moins une stratégie plus ou moins consciente d'évitement, d'extériorisation de la menace et en ce sens demeure toujours d'une utilité grande pour le politique, car subjectiver un mal, personnifier la menace c'est aussi un moyen de désigner un ou plusieurs coupables.

Au même titre que la réification/chosification, la personnification est une constante anthropologique de la fonction interprétative humaine. La Nature personnifiée n'a cessé par exemple d'alimenter, de la mythologie antique à l'écologie contemporaine, en pensant par le romantisme, maintes rêveries ou angoisses hallucinées. Proche de l'allégorie, à la fois biais cognitif et *process* imaginaire, la personnification travaille d'autant plus en matière de fixation du danger, du mal et de la mort. A titre d'exemple, l'on pourra consulter l'exposé des personnifications animales ou féminines du mal et de la mort dans l'ouvrage maître de Gilbert Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*. Il faut, toutefois, concevoir que la personnification qui opère dans les catastrophes et la menace qu'elles augurent, prépare, comme la réification qui paradoxalement la précède, à une extériorisation des menaces. Le processus qui sert la personnification cristallise la menace sur un attribut idoine, en même temps que, comme tout processus de personnification, le dote par métonymie, isomorphisme, synecdoque ou métaphore d'une réalité physique, de sentiment ou d'une vie propre et individuelle. Bien que subsiste nombres de débats quant à la responsabilité du désastre, entre autres exemples, pour le bug de l'an 2000 c'est les puces défectueuses qui déterminent la menace, pour la crise de 2008 les responsables sont les *subprimes* voire la gestion alternative des portefeuilles (*Hedge fund*), pour l'accident nucléaire de Fukushima c'est soit la centrale

soit l’essence même de l’atome qui sont mis en cause, pour le tsunami de 2004 en Asie c’est la vague, *etc.*

« Vingt ans après, ce sont les puces folles touchées par le bug de l'an 2000 qui risquent de nous faire tourner en bourrique. »
(*Le Figaro*, le 26 Février 1999).

« Car c'est bien cette vague monstrueuse de 10 à 12 m de haut qui, en noyant la centrale, en particulier les groupes électrogènes de secours chargés de refroidir le combustible nucléaire, a provoqué toute une série de dysfonctionnements qui ont abouti à la fusion totale ou partielle de trois réacteurs. »
(*Le Figaro*, le 10 Mars 2012).

« Après la tempête mortelle, le département fait ses comptes.
Un paysage à reconstruire autrement. »
(*Le Figaro*, le 7 Janvier 2000).

« Au japon, l’atome se réveille. »
(*Le Monde*, le 27 Juillet 2012).

« Alerte: les *hedges* [sic.] *funds* se goinfrent sur la Grèce et l'Italie! »
(*Marianne*, le 13 Juillet 2011).

« Cinq ans après la tempête meurtrière de Noël 1999, qui avait tué 92 personnes, des vents violents et des pluies diluviennes se sont abattus, hier, sur le nord, l'ouest et l'est de la France, faisant au moins six morts, dont deux en région parisienne. »
(*Le Figaro*, le 18 Décembre 2004).

« Les comptes officiels font état de plus de 30 000 morts au Sri Lanka. L'île, frappée de plein fouet par la vague meurtrière, se reconstruit inégalement d'une région à l'autre. »
(*L’Humanité*, le 25 Juin 2005).

Pour des raisons de prévisions, de surveillances et d'avertissements, mais avant tout dans le but de faciliter la communication et l'information entre les spécialistes et aussi avec le public, il est intéressant de noter que les climatologues et spécialistes de l'environnement nomment les différents épisodes climatiques, essentiellement les ouragans. Ainsi en donnant un nom propre à un ouragan, il est plus difficile de le confondre avec les différentes tempêtes. Causant moins de bévues, au milieu des années 1950, le système du nom propre, féminin comme masculin, remplace l'ancienne dénomination (l'année de la tempête suivie d'une lettre de l'alphabet en majuscule selon la chronologie). Véritable personnification de la catastrophe, les listes sont révisées tous les six ans par une institution spécialisée des Nations Unies, le WMO (*Wolrd Meteorological Organization*) et, aujourd'hui, concrétisent l'événement dans la mémoire collective (si bien que depuis 1954, 77 noms propres sont définitivement retirés de la liste car profondément ancrés dans l'imaginaire).

> « En décembre 1999, quand Lothar et Martin se sont abattus sur l'Europe, on a dit qu'il s'agissait des tempêtes du siècle mais il n'a fallu attendre que dix ans pour que Klaus, comparable, survienne. »
> (*Le Monde*, le 31 Mai 2011).

Parfois même la figure de style atteint des sommets dans l'écriture de presse :

> « Entre le 14 et le 18 janvier, une famille d'ouragans comparables à Lothar et Martin dévaste le continent d'ouest en est. »
> (*Le Figaro*, le 13 Mars 2010).

Une autre forme de personnification fourmille dans la retranscription du désastre, outre la *personnification filée* au long des articles – qui, elle, reste temporaire car étant une mise en situation (comme la précédente citation du Figaro) –, c'est ce que l'on nomme la « majuscule personnifiante », qui fait de l'objet ciblé un nom propre. Ainsi parler du « Bug de l'an 2000 », de la « Tempête du siècle », de la « Crise financière », du « Tsunami de 2004 », des « Emeutes de 2005 » ou bien encore par la synecdoque parler des événements de « Fukushima », de « Haïti », du « 11 Septembre 2001 » ou comme les nord-américains le font du « 9/11 » sont encore des formes de la personnification du mal et de la menace du désastre

par la dénomination en nom propre voire en actualisant l'événement au moyen d'un article défini. *E.g.* « le 11 Septembre », « la Crise », « le Bug », *etc.*

Utiliser l'article défini paradoxalement, voire même le supprimer, rend compte du manque de définition, du manque de vocabulaire inhérent à l'interruption du sens que provoque la survenue d'un tel désastre. Un défaut dans la comparaison phénoménologique ou une « ressemblance informe »[494] qui cependant fait office de représentation. Car même si il est d'usage de gratifier le désastre d'une certaine *historicité* (rappelant l'adage prévisionnel du positiviste : savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir), celle-ci, par l'ampleur essentiellement esthétique et cognitive et le choc qu'il matérialise au niveau de l'imaginaire et aussi de l'ambiance sociale, malgré tous les efforts de la psyché collective et de la presse, peut s'avérer obsolète.

> « Les caprices de cette fin de millénaire sont-ils un phénomène sans précédent ? De l'été 1347 à l'hiver 1999 : ces tempêtes qui ont marqué l'Histoire.
> L'ouragan qui a ravagé la France après Noël 1999 a rappelé à point nommé, au moment du franchissement de la date fantasmagorique de l'an 2000, que l'homme pouvait encore avoir quelques comptes à rendre à la nature. Cette calamité qui a touché les deux tiers de l'Hexagone interroge tout autant les météorologues que la mémoire des hommes : à la lumière du passé, la dernière tempête est-elle exceptionnelle ? Et que sera la prochaine ? L'historien Emmanuel Le Roy Ladurie, le professeur de climatologie à l'université de Berne Christian Pfister et l'historienne de la forêt Anne-Marie Corvol répondent. »
> (*Le Figaro*, le 18 Avril 2000).

Et quand les climatologues et les historiens font défaut, car malheureusement en matière de catastrophe cela est souvent le cas, reste « le devenir nom propre de la catastrophe » comme ultime représentation/fixation de l'inédit et à l'irreprésentable. « Le nom a le pouvoir de nous faire penser à lui et, en outre, d'évoquer tout ce que l'on voit à travers lui

[494] Georges DIDI-HUBERMAN, *La ressemblance informe, Op. Cit.*

– la religion, la nation, des couches sociales, l'origine familiale, la géographie, ou encore des traits, des qualités. Dans le registre des noms d'une personne, d'une lignée, d'un vin, d'un monument, d'une institution, les collectivités nous montrent ce qu'elles ont opéré dans ce registre »[495]. Nommer, pour ainsi dire, c'est aguerrir la représentation et, en ce sens, c'est aussi un outil des plus utiles face à l'innommable de la catastrophe. Par le nom, la catastrophe se fixe dans l'histoire, devient référent. Davantage quand il n'y a pas de précédent, c'est-à-dire, quand l'histoire du désastre s'avère impossible, le nom de la catastrophe se fixe comme référent nodal, fait office d'archétype, d'idéaltype, de modèle miroir du sens. « La fonction la plus importante de la société est la nomination. Le présupposé anthropologique de cette fonction chez l'homme est la quête de sens qui semble avoir la force d'un instinct »[496]. Puisque nommer c'est décrire, représenter et, de surcroît, donner un sens sociologique aux choses, l'acte de nommer consiste à créer une réalité symbolique, donc sociale et, de ce fait, sous-entendre « une représentation partagée virtuelle que [le nom] actualise ou modifie »[497].

[495] Serge MOSCOVICI, « Noms propres, noms communs et représentations sociales », *Op. Cit.* p. 82.
[496] Peter BERGER & Thomas LUCKMANN, cité par Serge MOSCOVICI, *Ibidem*, p. 83.
[497] *Idem*, p. 89.

C. Des constellations d'images aux ordres symboliques

Entre réification et personnification de la menace, l'écriture de presse précipite des images, structurelles ou contextuelles, qui inscrivent le désastre au cœur de l'ambiance sociale, et lui donnent une épaisseur sociale, tout en étant aussi une tentative d'explication de l'irrémédiable, du fatal, de l'inédit, mais aussi une tentative de mise entre parenthèse de la responsabilité humaine et collective. Présentée comme « autonome et extérieure à toute volonté humaine »[498] (du fait de ce double mécanisme) la catastrophe est une force extrinsèque aux hommes, une forme dotée d'un certain vitalisme, qui est foncièrement souveraine et dont la nature propre est la menace, la rupture et le renversement/bouleversement de l'ordre des hommes.

C'est en ce sens que, comme le précise Gaëlle Clavandier[499], la survenue de la catastrophe peut représenter, quand la question de sa prise en charge sociale est à l'ordre du jour, tantôt un « *impulseur* » : elle anticipe un changement qui, bon gré mal gré, devait se produire et pousse à l'innovation voire à l'aventure (ici, nous retrouvons le lien qui existe avec l'accident, étymologiquement, « ce qui arrive ».) ; tantôt un « *révélateur* » : elle fait apparaitre des éléments jusqu'alors ignorés des autorités publiques ou des experts (la catastrophe est un dévoilement, une apocalypse au sens littéral.) ; ou encore un « *déclencheur nécessaire* » : c'est-à-dire une prise de conscience de notre incurie dans certain domaine du connu.

Ainsi, si lors de catastrophes les raisonnements changent ou au contraire se confirment, il faut concevoir que cela se produit parallèlement parce que la société sélectionne les catastrophes et les menaces et parce que l'écriture de presse excite un certain nombre

[498] Gaëlle CLAVANDIER, *Op. Cit.*, p. 27.
[499] *Idem*, pp. 29-30.

d'images enfouies dans la psyché individuelle et collective, et, par isomorphisme et dualité structurale, les organisent symboliquement et sémantiquement. Cette structuration agit avec une force d'autant plus grande quand la presse déborde la simple représentation de la catastrophe et « divague » sur les problèmes de gestion du désastre (et du Mal), c'est-à-dire quand elle aborde les questions du danger et de la sécurité. Et, il n'est pas rare de voir alors la structuration de la représentation sociale des catastrophes par la presse (avec, pour reprendre l'hypothèse de Serge Moscovici, son noyau central stable fait de la surprise, de la démesure, du choc, du traumatisme, du cauchemar, de l'irrémédiable, *etc.* et sa périphérie perméable, c'est-à-dire les constellations d'images et multiples réifications/personnifications du mal qui entrent en jeu.), en tant que production culturelle et sociétale de l'information, sous-entendre un ordre symbolique, des plus efficaces dans la constitution de l'imaginaire des catastrophes.

Aborder le problème des catastrophes et de la gestion des menaces, c'est, comme nous l'avons vu précédemment, aussi aborder la problématique sociétale du Mal et problème de son administration, de sa prise en charge par la société civile et le pouvoir politique. La gestion de la peur, du mal et des menaces se situe au croisement du « besoin de sécurité » et du « sentiment global d'insécurité ». Tension entre deux pôles à partir desquels s'échafaude *l'institutionnalisation de l'imaginaire de la peur* dans la société, le passage de la peur individuelle à la peur collective et ses cristallisations sociales et institutionnelles (par exemple, les pratiques de quarantaine, de prévention, l'assurance, la simulation, etc.)

Un exemple d'ordre symbolique dans le monde diplomatique de Février 2010

A travers l'article de Christophe Warny, « Haïti, la tectonique de la misère », (*Le Monde diplomatique*, Février 2010) un ordre symbolique de la catastrophe en Haïti se dégage autour de l'opposition « hypothèse de la malédiction » *versus* « urbanisme déraisonné » comme facteurs ou responsables de la catastrophe du 12 au 14 Janvier 2010.

L'hypothèse de la malédiction	L'urbanisme déraisonné
- « De 1802-1804 à 2010, Haïti a connu deux cents ans de solitude ». - « Haïti, une histoire habitée de fléaux. Pas aussi naturels qu'il y paraît ». - « Fleau de dieu ». - « *Morally repugnant elite* ». - « Catastrophe naturelle ? A demi. La faute du peuple haïtien ? Sûrement pas. La Fatalité ? Trop facile. La malédiction ? Peut-être ».	- « Chaos urbain ». - « Avant le 12 juin 2010, Port-au-Prince, dont la population a décuplé en un demi-siècle, n''était déjà plus une ville, mais un agglomérat de quartiers sans équipements où s'entassent 200 nouveaux habitants chaque jour ». - « Avec pour unique règle d'urbanisme l'absence de règles ». - « Squats partout ».

Reprenant la polémique Voltaire/Rousseau à propos du désastre de Lisbonne, l'auteur conclu l'article en posant la question centrale de l'ordre symbolique : « Reconstruire Port-au-Prince et ses environs, ou construire Haïti ? », c'est-à-dire retrouver un semblant de normes et de règles élémentaires d'urbanisme ou sortir l'île maudite de la fatalité (par le retour sur l'histoire et sur la « faute ») ?
Telle est pour nombre de commentateurs l'interprétation du désastre de Haïti.

Ainsi il faudrait faire une anamnèse de ce mal sournois dont il nous est impossible de faire l'économie au quotidien, et qu'il faut apprécier à petite dose, homéopathiser dans la vie

sociale. Et essentiellement se poser la question de comment les peurs, les angoisses, *etc.*, phénomènes essentiellement individuels, se composent socialement jusqu'à prendre consistance et être partagés collectivement ? Tout en pensant qu'un mal, tel qu'il soit (social, biologique, naturel, technique, *etc.*), aussitôt pris dans les entrelacs sociaux et culturels, se colore de considérations tant morales que métaphysiques (la personnification de la menace qu'opère l'écriture de presse en est un exemple), et que, pour éviter au mieux leur destruction, leur fin, les sociétés définissent un système de valeurs[500], à la fois représentation de l'ordre et du désordre du monde et bien souvent principe d'une doctrine sotériologique – que la presse retranscrit de manière consciente ou non.

Et si comme nous l'avons laissé supposer, le désastre est vecteur de peur, il est nécessaire d'envisager que la peur organise la relation que nous entretenons avec la sécurité. Jean Delumeau, dans *La peur en Occident*[501], le précise : face à ce sentiment l'homme a toujours construit des barrières, des murs matériels mais aussi et avant toute chose des murs symboliques. Déjà, la Grèce antique différenciait le citoyen du vil barbare, gouverné par les engeances dionysiaques. Au Moyen-Age, les remparts de la cité protégeaient tantôt des envahisseurs tantôt des maladies et malédictions venus des territoires inhospitaliers. A une époque plus récente, c'était le « rideau de fer » qui protégeait le monde libre de la menace soviétique. Aujourd'hui, entre autres, nous parlons de zones d'habitation, vertes, rouges ou noires, pour délimiter les secteurs où la vie humaine et urbaine est à l'abri de l'aléa naturel. Le Bien et le Mal ont leur fief, comme la sécurité et le danger ont leur ordre symbolique propre. Claude Levi-Strauss, dans *Le cru et le cuit* parle d'« enceintes mentales », c'est-à-dire la nécessité pour l'homme de vivre avec et dans ses mythologies et ainsi de « réduire des données apparemment arbitraires à un ordre, de rejoindre un niveau où une nécessité se révèle, immanente aux illusions de la liberté »[502]. Des enceintes mentales et symboliques au caractère et à l'ardeur mythologique, instruisant entre ce qui est risqué et ce qui est sûr, entre ce qui est sain et ce qui est malsain, entre ce qui relève du danger et ce qui relève de la sécurité, etc. et qui, en un certain sens, se donnent comme des frontières symboliques qui arrêtent une collectivité ainsi que la marge de manœuvre dont disposent les membres qui la composent. Des « types d'explication dominant » à valeur heuristique dont le caractère imaginaire et la logique du mythe – en-deçà et au-delà de la logique de l'institué – composent

[500] Voir Henri-Pierre JEUDY, *Le Désir de catastrophe*, *Op. Cit*, p. 31.
[501] Jean DELUMEAU, *Op. Cit.*
[502] Claude LEVI-STRAUSS, *Op. Cit.*, p. 18.

comme une logique structurelle dynamique, un processus et une réalité instituante qui se retrouvent présents dans la mécanique de l'information.

CHAPITRE III. L'exemple des représentations sociales de la crise financière

> « O siècle dégoûtant ! siècle d'agioteurs,
> De marchands, d'usuriers, de vils calculateurs ! »
> Amédée Pommier, *Colères*, 1844.

La consistance sociale du désastre se manifeste pleinement quand les productions culturelles, telle l'information de presse mais comme nous le verrons bien d'autres aussi, s'emparent de l'interprétation de l'origine du Mal. L'histoire de l'étiologie imaginaire de la catastrophe renvoie selon les cultures et les sociétés aux théories de la culpabilité ou sinon aux désignations de la faute et de la responsabilité[503]. Si, autrefois, la calamité et l'effroyable provenaient directement des Dieux (Le mythe du Déluge l'exprime à merveille), avec le tremblement de terre de Lisbonne, l'on entre dans une nouvelle théorie de la causalité, non pas scientifique ou philosophique, mais métaphysique. Ainsi, la polémique Voltaire/Rousseau[504], c'est surtout la polémique de la responsabilité métaphysique. A la question : pourquoi la catastrophe ? Deux réponses à l'origine du mal sont exposées sur la scène publique à ce moment privilégié de l'histoire où les Lumières sont censées émanciper l'homme du joug divin : la nature n'est-elle peut-être pas pire ou plus cruelle que Dieu ? Ou, les hommes, extraits de la nature par les excès de la civilisation, ne jouent-ils pas un rôle dans tout cela ?

[503] Sur ce point voir Jean-Bruno RENARD (dir.), *L'imaginaire de l'effroyable. Monstre, Crimes et Catastrophes*, PULM, « Les cahiers de l'IRSA » n°3, 1999, 204 p.
[504] Voir VOLTAIRE, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, écrit en 1756 et Jean-Jacques ROUSSEAU, *Lettre sur la Providence*, écrit en 1756.

Hypothèse de l'homme comme seul responsable de ses maux, qui va traverser, en filigrane, l'esprit du temps pour exploser dans la découverte de l'Holocauste au XXème, marquant (comme Lisbonne l'avait fait en son temps) un changement radical dans la culture occidentale. Ainsi culturellement, l'on passe et l'on véhicule le mal, de la cause divine à la cause naturelle, de la cause naturelle à la cause humaine. La Nature n'est pas meilleure que Dieu. L'Homme qui, avec le progrès technique, avait, par moment, maitrisé les effets néfastes de la Nature, et bien, cet Homme du progrès technique et scientifique, maitre de son environnement, devenu *titan*, n'est pas meilleur que la Nature : c'est ainsi que l'on découvre, aussi, le désastre écologique.

Mais dans l'esprit du temps se cristallise autre chose que la pure responsabilité humaine. Que penser d'Hiroshima et de Nagasaki ? Que penser de Tchernobyl et de Fukushima ? Que penser aussi de la catastrophe technologique majeure ? L'émancipation humaine par la technique, centre du message du mythe Prométhéen du Progrès, ne peut-elle pas être pensée dans son désir paroxystique d'anéantissement ? C'est en ce sens que la « Bombe », attribut paroxystique de la production technique prométhéenne, décrète une vérité sans doute tout autant paroxystique, en tout cas, modifiant l'*épistèmê* (Michel Foucault) de toute une époque : « aujourd'hui, c'est *l'humanité dans sa totalité* qui peut être tuée et non plus seulement « *tous les hommes* »[505] ». Comme Paul Virilio[506], le dit : « inventer le concorde, n'est-ce pas inventer le crash supersonique ? » Comme inventer le navire, c'est, tant sur le point esthétique qu'éthique ou que pratique, inventer le naufrage ? Comme si, inventer la maîtrise, c'était inventer la catastrophe de la maîtrise ? Ou inventer la prévention, c'était inventer la catastrophe de la prévention ? La cause de la catastrophe – et le crash du vol Air France 447 Rio-Paris en est un exemple – ne peut plus être l'homme. S'agissait-il d'une erreur humaine ? Ou s'agissait-il de ces fameuses sondes pitots ? Réactualisation, voire inversion, du mythe d'Icare : la technologie ne serait-elle pas la nouvelle personnification du mal contemporain ? Ou est-ce l'homme qui n'est pas à la hauteur instrumentale de ses propres productions ? Là, demeure sur la scène sociale la nouvelle polémique sur l'interprétation de la catastrophe et aussi la représentation et la construction narrative de l'ordre et du désordre du monde.

---

[505] Günther ANDERS, *L'Obsolescence de l'Homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle* (trad. Christophe DAVID), Paris, Editions de l'Encyclopédie des nuisances - Ivrea, 2002 (1956), p. 270.
[506] Voir Paul VIRILIO, *Ce qui arrive*, Paris, Galilée, 2002, 109 p.

Le corpus de catastrophe que nous avons sélectionné, dans ses polémiques internes illustre ce trajet imaginaire du mal (juste avant le passage au nouveau millénium, avec la tempête de Décembre 1999 c'est la polémique entre un *habitus* rural proche de la Nature et l'émancipation que représente la grande ville et la socialité qui s'y dégage, qui se cristallise comme ordre symbolique, quand un séisme de magnitude 7,3 frappe Haïti, et épargne la république dominicaine, les débats sociaux et moraux se concentrent entre urbanisme raisonné et hypothèse de l'ile maudite, et avec l'accident nucléaire de Fukushima l'on retrouve sur la scène publique et médiatique les vieux démons du docteur Frankenstein, entre la science et la technique au service de l'homme et la créature déchaînée). Mais c'est avec la crise financière que les interprétations ont à la fois fait preuve de la plus grande virulence dans les *media* et ont transpiré au-delà de l'écriture de presse pour alimenter le cinéma, le café du commerce ou encore le discours politique. Depuis 2008, les représentations médiatiques de la crise ont permis de dégager un ordre symbolique, une structure symbolique qui sous-tend l'idée de crise financière et qui, dans une certaine mesure, a guidé les opinions individuelles et collectives de sortie de crise ; et ainsi, pour nous sociologue, ont permis de voir dans quelle mesure la crise financière actuelle répond d'une construction sociale du danger et de la sécurité, de ce qui est risqué et de ce qui est sûr ; et dans quelle mesure cette construction sociale (d'un ensemble complémentaire de synonymes et d'antonymes) fait aussi écho à la logique de la société assurantielle (François Ewald), c'est-à-dire, la constitution inédite d'un contrat social fondée, non plus seulement sur la responsabilité individuelle, mais sur la solidarité dans la relation à autrui. Pour le dire autrement, la crise augurée avec l'éclatement de la bulle des *subprimes* en 2007 représente, comme le précise Frédéric Lordon, un « événement passionnel »[507], c'est-à-dire une affection des affects sociaux et culturels, et en ce sens, perd sa qualité événementielle pour entrer véritablement dans le jeu de l'*avènement*.

Notre symbolique contemporaine du risque de contagion financière s'organise autour d'un système complexe dans lequel le marché est « un champ de bataille » (*Le Monde*, le 22 Mai 2010) qui traduit, selon les principes de la sociologie formelle, de la forme contemporaine de notre relation au risque : désir et aversion pour le risque. A une forme correspond divers contenus, parfois contradictoires, opposés. C'est la complexité du social contemporain qu'il est nécessaire pour le sociologue d'embrasser et qui dans les faits, ou

[507] Voir Frédéric LORDON, « La crise économique comme événement passionnel », *in Critique*, « Penser la catastrophe », 2012 : 783-784, pp. 699-709.

plutôt, dans les discours, se résout dans la construction d'un ordre symbolique qui passe essentiellement par des mécanismes de personnification du mal. Rappelons qu'un mal quel qu'il soit, aussitôt pris dans la machinerie de l'imaginaire social s'orne d'égards métaphysiques, moraux ou éthiques. En ce sens la crise financière se donne dans les médias tantôt comme une mécanique dite « systémique », « D'une secousse à l'autre » (*L'Express*, le 19 Mai 2010), tantôt comme un organisme à valeur fantomatique, avec son indépendance propre, « un spectre qui hante la France, l'Europe…» (*Marianne*, le 12 Juin 2010).

A ce mécanisme de personnification du mal s'ajoute une multitude d'image incarnée dans la réalité sociale : selon les mots de Nicolas Baverez[508], « la crise financière regorge de symboles », parfois complémentaires, parfois contradictoires : Liehman Brother, Madoff, Kerviel, la Grèce, les PIGS, *etc.* Symboles de la crise, qu'il est intéressant d'identifier comme des réalités sociologiques à valeurs imaginales et de les définir comme étant des *figures* types de la crise, c'est-à-dire des formes idéal-typiques de la réalité vécue et qui nous permettent de mieux comprendre la complexité interne de cette crise dans l'allégorie qu'ils subsument.

Dès le Printemps 2007, avec la crise des *subprimes*, des prêts immobiliers à taux variables accordés à des foyers américains souvent sans ressource, chefs d'Etats (M. Sarkozy, Mme Merkel, M. Obama, et même M. Lula) et économistes s'entendent, paradoxalement, tous sur un point et en ce sens résolvent la complexité : la désignation du coupable, le bouc-émissaire idéal. La mondialisation capitaliste et l'ultralibéralisme se sont fourvoyés dans un manquement grave à l'esprit qui les portait depuis leur aurore. Et pour l'ensemble des commentateurs, un retour à l'éthique pourrait seul redorer le blason de la finance mondialisée.

Cette première systématisation de l'ordre symbolique s'accorde pour désigner un coupable, un responsable de cette crise, qui au cours de l'Eté 2007 débute en crise bancaire pour se transformer à l'Automne 2008 en crise économique et enfin se transforme en crise de souveraineté au Printemps 2009 : les « traders sans scrupules » (*Le Monde*, le 10 Novembre 2010), les spéculateurs et leur immoralisme sont les bouc-émissaires et le malin s'incarne idéalement dans la personne de Jérôme Kerviel (trader de la Société Générale ou plutôt comme lors de son procès du 8 juin au 5 octobre 2010 décrit par le parquet comme « un homme sombre », « un voleur », « un menteur », « un tricheur et un manipulateur », qui fait

[508] Nicolas BAVEREZ, *Après le Déluge. La grande crise de la mondialisation*, Paris, Perrin, Librairie académique, 2009, 193 p.

perdre la somme de 4,9 milliards d'Euro en pariant sur des fonds à hauts risques et, gouverné par les bas instincts, transforme ainsi l'économie financière et son temple en salle de casino[509]), devenu durant cette période l'occurrence la plus recherchée sur les moteurs de recherches internet. Traders, spéculateurs, bas instincts, avidité pour l'or, corruption, *etc.* sont les attributs de ce bouc-émissaire (« ces professionnels qui font sans état d'âme leur métier de prédateur » (*Le Monde*, le 29 Décembre 2010)), figure idéale d'un diable qui agit dans l'ombre et le silence d'un monde où « le soleil, comme la finance ne se couche pas » (voir le dernier film d'Oliver Stone, *Wall Street II. Money Nevers Sleeps*), et ne fait cela uniquement que pour son intérêt vil et égoïste, opposé à la Raison universelle, la raison d'Etat et des organismes de régulation internationale comme le FMI et l'OCDE.

Dans l'opprobre, Jérôme Kerviel revêt alors les attributs de la créature de Frankenstein, sans doute dans l'optique d'une stratégie de défense lors de son procès pour le différencier de ses prédécesseurs les « traders fous » (*Le Monde*, le 12 Février 2008) : les frères Hunt (1980), Nick Leeson (1995), Yasuo Hamanaka (1996), Brian Hunter (2006) réalisant leur désastreuse spéculation depuis leur « salon à l'aide d'un ordinateur portable et de rasades d'alcool » (*Le Monde*, le 1er Juillet 2010). Me Olivier Metzner, son avocat, précise : *« Qui êtes-vous Société générale? Comment fabriquez-vous des hommes comme cela? Pour quel intérêt, par quels moyens, sinon purement financiers? » (Déclaration I-télé, le 25 Juin 2010 (Hors corpus)). Ainsi, il n'y a pas qu'un seul coupable, c'est le système financier qui est aussi remis en cause, car étant pensé à l'origine du monstre qui échappe au contrôle de son créateur. « Il y a quelque chose de pourri dans l'état des banques » titre le Financial Times (cité par Le Monde, le 25 Janvier 2008) et Kerviel devient « le symbole d'un système auquel il faut impérativement mettre un terme » (« Kerviel ou l'incarnation d'un système en perdition », (Marianne, le 28 Juin 2010)). Dans ce cas, la complexité s'efface dans une dualité englobante à tonalité imaginaire structurante : la banque (le marché) versus le FMI (la régulation) ; le capital global et la finance internationale (le casino) versus le travail local (la valeur travail).*

[509] Sur ce point, voir Carlo MONGARDINI, *La società del nuovo capitalismo. Un profilo sociologico*, Roma, Bulzoni Ed., 2007, 110 p.

A. Un ordre symbolique de la crise financière aux accents sotériologiques

Aspect et ordre symbolique du risque de contagion de la crise financière :

Finance à risque	**Sécurité financière**
- Finance anglo-saxonne	- Economie sociale de marché
- Capital	- Travail
- Global	- Local
- Les spéculateurs (traders)	- Entreprises familiales (investissement)
- *Auri sacra fames* du spéculateur - « *Gier* », avidité	- Logique du bon père de famille - Ethos de l'honnête commerçant et entrepreneur
- Corruption - Opacité, réseaux, rumeurs, « mafia occulte »	- Confiance - Transparence
- Bonus, spéculation, paradis fiscaux, « boursicoteurs fiévreux », « œil fiévreux » du trader - « comportements anti-économiques » ou plutôt anti-social. Joueur et tricheur.	- Discipline, devoir, zèle, sobriété, (morale, piétisme de Jean Calvin) - Travailleur, besogne, « *beruf* »

Les thèses et les opinions sur la crise financière issues du corpus journalistique mettent en avant un ordre symbolique qui forme un système de contradictions et de complémentarités dans lequel « argent facile » est opposé à « travail », « (super-)bonus » à « raisonnable », etc.. Ainsi, à l'exemple de Gordon Gekko, héros aux appétits rapaces de *Wall Street* (1987) et *Wall Street II* (2010), les films d'Oliver Stone, quand il précise que « Greed is good, l'avidité est juste, l'avidité pour la vie, l'argent, l'amour, la science, a nourri l'élévation de l'espèce humaine. Et en plus, c'est légal. », cela signifie la division du monde entre ceux qui travaillent (souvent au sens premier de *tripallium* : supplice), et ceux qui profitent de la facilité des humeurs et des passions néfastes (suivant la logique judéo-chrétienne de mise à l'écart et de séparation d'avec le monde, pensée qui divise : ce qui est difficile et qui mérite souffrance est bon, et, ce qui s'offre à nous dans l'instant et dont on ne peut que profiter, mais en même temps cache quelque chose d'obscur, en tout cas, relève d'une certaine malignité.). Lord Myners, secrétaire d'Etat à la City, utilise même le terme de « *greed is good culture* » (*The Guardian*, le 24 Janvier 2010 (Hors corpus)), caractérisant ici, non simplement un penchant humain, domaine de l'étude psychologique, mais bel et bien un mode de vie social relatif à un ensemble de connaissances, de références et de valeurs propres, partagées par un groupe en un temps et un espace donnés : « L'alliance du protestantisme et du profit […] : le capitalisme de droit divin » (*Le Monde*, le 21 Octobre 2009).

Au-delà de la déliquescence qu'elle provoque au niveau de l'individu, cette mentalité propre au capitalisme financier désintègre la construction européenne (fondée sur le modèle de la confiance et de la solidarité européenne) : « la fin des rêveurs d'Europe » titre *Marianne* (le 12 Juin 2010). Pour Michel Cicurel, président de la compagnie Edmond de Rothschild : « Cette crise, c'est l'infarctus de la cinquantaine, celui qui ne tue pas, mais qui nous rappelle qu'il faut changer nos habitudes. Sinon, celui de la soixantaine sera fatal. » (*Le Figaro*, le 21 Mai 2010).

Pour Pascal Salin (Professeur émérite de philosophie et d'économie à Paris-Dauphine), l'essentiel réside dans le fait que : « Le terme de spéculation est […] porteur d'un contenu émotif fortement négatif » (*Le Figaro*, le 21 Mai 2010). Dans cette crise ce n'est pas la raison qui gouverne, mais le cœur et les affects. Même au-delà de l'émotion, il n'empêche qu'il y a une forte part de « construit » qui, parce qu'il symbolise quelque chose du mal contemporain, prend une forte teneur sociale, et parfois s'idéalise et fait écho à des valeurs

autre que la science et l'économie. Comme l'a montré Joseph R. Gusfield (université de San Diego), à propos des aliments sains et des aliments malsains aux Etats-Unis ainsi que de la consommation d'alcool au volant[510], de multiples significations peuvent jouer dans l'appréciation d'un danger et d'une manière de s'en préserver (la sécurité). Parfois le discours religieux entre en jeu aux côtés du discours scientifique ou technique, ce qui tend à colorer ce dernier de considérations tant éthiques que morales et ainsi produire un « ordre normatif qui assigne un statut de déviance »[511] à ceux qui ne respectent pas l'« ordre social négocié ».

Christoph Deutschmann (professeur à l'université de Tubingue) parle à propos de cette crise d'« effet Buddenbrook collectif »[512] en rapport avec le roman de Thomas Mann, qui retrace le déclin du capitalisme fordiste, le naufrage au ralenti suite à son mariage avec la finance (les banquiers) : c'est-à-dire passage de la logique du « bon père de famille » des « ancêtres qui ont suivi le chemin du devoir », à une logique avide représentée par le modèle de la finance anglo-saxonne contemporaine. Ainsi, et considérant ce qui précède, la crise financière contemporaine, ou ce que Dominique Strauss-Kahn appelle « « le risque réel » de contagion » (*Le Monde*, le 5 Mai 2010) ne serait-il pas plutôt une profanation[513] de la morale et de la déontologie (d'origine protestante ?) du capitalisme ? Traduisant ainsi, pour reprendre les mots de Max Weber, du passage d'un « esprit capitaliste » et d'une « éthique protestante » aux charmes de l'« *auri sacra fames* », maudits délices de l'appât du gain.

Dans tous les cas, il y a du manichéisme des valeurs dans l'air : « Bien à contrecœur la BCE accorde l'impunité à des profiteurs, des voleurs, des spéculateurs et des imbéciles. La crise n'est pas due à une néfaste « financiarisation » de l'économie ». (*Le Monde*, le 9 Septembre 2007). Si les mots d'ordre sont : rationnaliser, réguler, contrôler, équilibrer, moraliser, ce qu'il faut aussi, c'est maîtriser les bas instincts et intérêts égoïstes, et, comme un rappel au *Traité des passions de l'âme* de René Descartes (une hiérarchie du bon usage des mœurs sur une « échelle des passions », raisonnée), faire appel à la générosité et à la charité

[510] Joseph R. GUSFIELD, « Aspects symboliques du risque sociétal : l'aliment et la boisson comme sources de danger », in Jean-Louis FABIANI & Jacques THEYS, *Op. Cit.*, pp. 121-137

[511] Joseph R. GUSFIELD, *La culture des problèmes publics. L'alcool au volant : la production d'un ordre symbolique*, [trad. Daniel CEFAI], Paris, Economica, 2009 (1981), p. 172.

[512] Christoph DEUTSCHMANN, « Der Buddenbrook-Effekt. Warum die Kluft zwischen Arm und Reich immer größer wird. Oder: Die Kluft zwischen Arm und Reich und die Dynamik des Kapitalismus », SÜDWESTRUNDFUNK, SWR2 AULA, http://www.swr.de/swr2/programm/sendungen/wissen/-/id=4817628/property=download/nid=660374/18d7sdy/swr2-wissen-20090614.pdf [le 15 mai 2010]

[513] Nous rappelons le lien que fait Mary Douglas entre « risque », « souillure », « contagion » « tabou » et « profanation » dans la notion de « pollution », largement usitée en matière de danger. Voir Mary DOUGLAS & Aaron WILDAVSKY, *Op. Cit.*, et Mary DOUGLAS, *De la souillure*. *Op. Cit.*

comme vertu … économique, qui plus est ! En quelque sorte c'est ce que souhaite et qu'appelle Joseph Ratzinger, alias Benoit XVI, dans *caritas in veritate*[514] : changer les « cœurs de pierre » en « cœurs de chair ». Pour ce dernier, le *logos* est amour, qui lui-même siège dans le mode de relation à autrui qu'est la charité. Mais pour ne pas tomber sous le joug des instincts vils et prédateurs, la charité doit s'accompagner de raison, ou ce que Benoit XVI nomme aussi, la vérité : d'où le « *caritas in veritate* ».

> « Sans vérité, sans confiance et sans amour du vrai, il n'y a pas de conscience ni de responsabilité sociale, et l'agir social devient la proie d'intérêts privés et de logiques de pouvoir, qui ont pour effets d'entrainer la désagrégation de la société. » N°5

> « En nous, la liberté humaine est, dès l'origine, caractérisée par notre être et par ses limites. Personne ne modèle arbitrairement sa conscience, mais tous construisent leur propre « moi » sur la base d'un « soi » qui nous a été donné. […] *Le développement de la personne s'étiole, si elle prétend en être l'unique auteur*. […] De même, le développement économique s'avère factice et nuisible, s'il s'en remet aux "prodiges" de la finance pour soutenir une croissance artificielle liée à une consommation excessive. Face à cette prétention prométhéenne, nous devons manifester un amour plus fort pour une liberté qui ne soit pas arbitraire, mais vraiment humanisée par la reconnaissance du bien qui la précède. Dans ce but, il faut que l'homme rentre en lui-même pour reconnaître les normes fondamentales de la loi morale que Dieu a inscrite dans son cœur. » N°68

Nous renvoyons aussi à Msgr. Reinhard Marx, auteur d'un livre, originalement, intitulé *Das Kapital*[515]. Dans lequel, ce dernier reprenant sans vergogne son homonyme, ainsi que Max Weber, distingue idéalement la capital du travail, comme le global l'est du local, mais aussi, le spéculateur de l'« honnête commerçant bon père de famille », et oppose le mot allemand « Gier » – péché capital de l'*Avaritia* (avidité, cupidité) – à la discipline, au devoir, au zèle mais aussi à la morale et au piétisme dans la relation à autrui, signifiant la force

[514] BENOIT XVI (Pape), *Caritas in veritate*, Paris, Cerf, 2009, 130 p.
[515] Msgr. Reinhard MARX, *Das Kapital. Ein Plädoyer für den Menschen*, Munich, Pattloch-Verlag, 2008, 319 p.

critique et révolutionnaire de l'Eglise dans une société qui a perdu ses cadres éthiques, son *caput*. Vaste programme : « Servir Dieu ou l'argent ? » (*Le Monde*, le 21 Octobre 2009).

En définitive, après avoir été le doigt révélateur d'un vice, dorénavant levier d'une réforme des mœurs, la crise économique débutée en 2007 et aujourd'hui encore invoquée quasi-quotidiennement dans les médias souligne ainsi l'interpénétration du discours religieux sur les risques de contagion de la crise financière et l'omniprésence de la vision eschatologique et messianique dans les médias et chez les experts financiers. Par ailleurs, nous pouvons affirmer qu'il y a cohérence structurelle des discours sur la crise, « une cohérence intrinsèque qui […] permet d'être « vrai » sur des plans multiples »[516] et qui met en avant la crise financière comme métaphore du mythe du déluge (« Une crise diluvienne », « Un déluge de déficit », « Un déluge de mauvaises nouvelles », « Après moi le déluge… »). Dans les discours, la crise se donne à voir comme une sorte de purification superlative : effondrement et écroulement (mythiques) du monde de la finance et de ses lois et valeurs, mais dans le même temps, nécessaire purification, nécessaire recommencement (tout autant mythique), dans lequel le récit du Déluge s'incarne idéalement. Gilbert Durand précise : « Le déluge est à la fois cataclysme vengeur et fin purificatrice d'un monde corrompu. »[517], préfigurant le fait que « les « méchancetés », les « péchés » finiraient pas défigurer l'humanité ; vidée des germes et des forces créatrices, l'humanité s'étiolerait, décrépite et stérile. Au lieu de la régression lente en formes sous-humaines, le déluge amène la réabsorption instantanée dans les Eaux, dans lesquelles les « péchés » sont purifiés et desquelles naîtra l'humanité nouvelle, régénérée »[518]. Par analogie, la crise « lave » la finance de ses « péchés » (*Gier*) et procède de la reconstruction d'une nouvelle ère. En outre, comme l'expression populaire dit : « rien de nouveau sous le soleil ». Ce que l'on avait cru désuet revient, subrepticement, dans l'air du temps. La crise contemporaine sur maints aspects sonne le glas des théories de Milton Friedman (Le « marché » est l'élément moteur de toute régulation économique), tout en marquant un retour, inattendu, des concepts, pourtant surannés, de John Maynard Keynes (Homme de l'année 2008 selon le *New York Times Magazine*, titré « The Remedist », 12 decembre 2008), tant chez les experts financiers que chez les politiques (La Liberté humaine et l'Etat-zéro font la faillite de la société marchande

[516] Mircea ELIADE, *Op. Cit.*, p. 422.
[517] Gilbert DURAND, « Eaux (Symbolismes des) », in *Encylopædia Universalis*, *Op. Cit.*
[518] Mircea ELIADE, *Op. Cit.*, p. 218.

et de son économie libérale mondialisée). Mais ce n'est pas seulement dans l'intervention de l'Etat que l'économiste « qui avait déjà tout dit » (*Marianne*, le 8 Janvier 2009) retrouve la force de ses idées, c'est dans la force des termes employés. Réminiscence de l'expression de Keynes « *Animals spirits* » employée par George Akerlof et Robert Shiller, dans un ouvrage intitulé en français : *Animals Spirit. Comment la psychologie humaine gouverne l'économie et le capitalisme global.*[519]. Alors, comment ne pas penser aux « instincts animaux » de Descartes, qu'il faut pour l'homme en société tant réprimander, fixer sur une échelle des plus inacceptables aux plus acceptables ? Et comme solution à la crise, le débat médiatique se cristallise autour d'une alliance entre l'Etat et la Morale pour la Raison et contre les humeurs ou les inclinaisons anti-économiques, perversions du capitalisme financier.

[519] George A. AKERLOF & Robert J. SHILLER, *Animals Spirits. How Human Psychology Drives the Economy, and Why It Matters for Global Capitalism*, Princeton, Princeton University Press, 2010, 230 p.

B. La sémantique des catastrophes

Elaborer tantôt sur des faits, tantôt sur des hypothèses et tantôt sur des projections de désirs et de craintes, la presse d'information est un organe majeur dans la constitution des représentations sociales des catastrophes. Au niveau de la sociologie de la connaissance de l'événement, le *medium* presse a deux fonctions essentielles : fixer le sens social des catastrophes ainsi qu'amorcer une prise en charge sociale de l'événement. Ancrage du sens et prise en charge sociale aboutissent *de facto*, comme nous l'avons vu, à l'élaboration d'une sémantique des catastrophes, qui si l'on omet le rôle de la représentation sociale dans l'acte de communication, perd de son sens et de son efficace sociologique. La crise financière suscitée est un bon exemple de cette sémantique sociale, extrêmement structurée et parfois plus proche de l'*épistémè* que de la représentation sociale.

La représentation sociale est une membrure architecturale de la connaissance du réel, une pièce servant de point d'appui aux multiples significations sociales, le lieu d'articulation dynamique du sens partagé, le socle socio-cognitif sur lequel est possible à la fois l'institution d'une réalité consensuelle et l'intégration de l'inédit, du sans-précédent dans cette même réalité. Ainsi, chercher les champs lexicaux de la catastrophe, comme nous l'avons fait à travers un corpus de presse dans cette partie, conduit à considérer les univers sémantiques (les multiples sens, significations, représentations et cristallisations symboliques et sociales) des catastrophes partagés collectivement. Tout en concevant ces derniers comme doublement structurés :

La première des structurations est linguistique, c'est les deux faces complémentaires d'un signe, *signifiant* et *signifié*, qu'il faut accepter dans leur complexité/contextualisation ou leur polyphonie. Quand l'on se penche sur le signifié du signifiant *catastrophe*, selon le contexte l'on découvrira que la catastrophe peut être « sociale, naturelle, technologique, *etc.* »

et, réciproquement, que le signifié catastrophe possède de multiple signifiant. Par exemple, quand les journaux parlent de « tempête boursière » cela à de fortes chances de signifier « catastrophe financière ». En fait la dualité signifiant/signifié n'a de sens et de valeur que mise en contexte.

C'est pour cela qu'il est nécessaire de porter une attention toute particulière aux représentations sociales de la catastrophe, véritable mise en perspective du système signifiant/signifié et deuxième structuration de l'univers sémantique de la catastrophe. En suivant les travaux de Jean-Claude Abric, nous pouvons affirmer que la représentation sociale se structure en éléments organisateurs, stables et non négociables (la structure nucléaire de la représentation) autour desquels des éléments périphériques instables et « négociables » exercent à la fois un rôle de tampon à la réalité et un rôle de contextualisation.

CONCLUSION

Comme nous l'avons vu, un événement devient une catastrophe si et seulement si il possède les éléments nucléaires de la représentation sociale de la catastrophe : ces éléments que sont « la rupture avec l'ordinaire », « la surprise », « le choc physique ou émotionnel », « le style cauchemardesque ou la vision d'horreur », « l'instant qui dure et la cicatrice », « la course contre la montre et l'urgence », sont dits non négociables du fait qu'ils constituent les éléments indispensables qu'une information doit comporter pour appartenir à la représentation sociale d'une catastrophe. Tandis que la structure nucléaire de la représentation relève une fréquence d'apparition extrêmement forte dans le corpus sélectionné (en tant qu'élément organisateur de la représentation, il va de soi qu'elle approche les 100 pour cent ; c'est-à-dire à chaque fois que l'écriture de presse traite d'une catastrophe, les éléments organisateurs de la représentation apparaissent, sont saillants), de nombreux éléments plus instables peuvent caractériser l'objet social sans pour autant y être associés de manière systématique. De tels éléments « périphériques » permettent de classer aisément un objet social au sein de la représentation sociale - remplissant alors leur rôle facilitateur de gestion de la réalité sociale - tout en maintenant une certaine souplesse : l'objet social peut ou non présenter ces éléments sans que leur nature n'en soit fondamentalement affectée. En revanche quand l'un des éléments organisateurs de la représentation fait défaut, il sera impossible de parler de catastrophe.

Mais la catastrophe ne se limite pas à sa représentation, elle est phénoménalement et par essence reconnaissable en tant que telle. D'une manière générale, il n'a pas fallu attendre l'écriture de presse pour que le complexe sociétal s'empare de ce genre d'événement extrême. Aujourd'hui, des collections apocalyptiques de Karl Lagerfeld, louées pour leur poètique

proche du sublime/terrifiant, aux discours de ce que Pierre Musso[520] nomme les « tehno-catastrophistes », une idée de chaos et de « Pompéi à venir » (James Graham Ballard) traverse l'air du temps nourrissant nombres de productions culturelles contemporaines. L'imagerie populaire fourmille de catastrophe, si bien, qu'avec Paul Virilio[521], nous pouvons affirmer que notre quotidien est devenu une concaténation d'images de l'accident. Se résolvant dans un commerce/échange d'images, don/contre don/surenchère d'images toujours plus terribles de la catastrophe, à voir comme des « métaphores obsédantes »[522], les constellations d'images au cœur de cette même imagerie populaire nous dévoilent subrepticement, pour celui qui sait décrypter l'image et la métaphore, un pan entier de la culture contemporaine populaire.

Les représentations sociales de la catastrophe, et de la menace que ces dernières supputent, sont les prémices nécessaire à l'élaboration des ordres symboliques du danger et de la sécurité (et des imaginaires ou des univers symboliques structurés sur le modèle du sain et du malsain, du pur et de l'impur, le faste et le néfaste, le Bien et le Mal, *etc.*), et, en tant que concrétisation/structuration de nos peurs (de Fin du Monde ou plus intimement de notre propre fin), en tant qu'actualisation de l'imaginaire sociétal du mal et de ses attributs (désordre, destruction, chaos, cauchemar, enfer, *etc.*), ces représentations ordonnées canalisent nombre de croyances sociales, opinions ou attitudes et par là même canalisent nombres de comportements sociaux et culturels. D'une manière synthétique, ce qu'il est indispensable de concevoir dans l'étude de nos comportements face aux dangers et aux désastres, c'est le champ d'interactions sociales autour des images, des signes, et des significations imaginaires au moment même où leur présence, *via* les nouvelles technologies de l'information et de la communication, s'impose chaque jour davantage dans notre quotidien (et davantage encore dans le domaine de l'information sur l'événement indicible, irreprésentable, informe qu'est la catastrophe).

[520] Pierre MUSSO, « Usages et imaginaires des TIC : la friction de fictions », in Christian LICOPPE (dir.), *L'évolution des cultures numériques : de la mutation du lien social à l'organisation du travail*, Paris, FYP Editions, 2009, p. 202.
[521] Voir Paul VIRILIO, *Op. Cit.* et Paul VIRILIO, *L'Université du désastre*, *Op. Cit.*
[522] Charles MAURON, Des métaphores obsédantes au mythe personnel. Introduction à la Psychocritique, Paris, José Corti, 1988 (1963), 380 p.

QUATRIEME PARTIE :

L'HERMENEUTIQUE DES CATATROPHES

CHAPITRE PREMIER. Le monde imaginal au cœur du désastre

A. Le paradigme des catastrophes et le malade imaginaire

Dans la partie précédente, nous avons bien vu que le religieux, le magique et le scientifique, même dans nos sociétés (hyper)modernes où l'idée de progrès se doit en substance de terrasser l'irrationnel et le fantastique, coexistent et règnent encore largement dans nos représentations/conceptions de la catastrophe. Ce type de constats rend fortement caduc nombre d'analyses historiques et sociologiques s'évertuant à déceler dans nos sociétés occidentales, à partir des Lumières philosophiques, un mouvement unique conduisant à la rationalisation toujours croissante des processus de gestion des menaces et de connaissance des aléas. Cette affirmation rejoint pleinement les travaux de l'anthropologue Mary

Douglas[523] soulignant l'impuissance des experts prévisionnistes à faire accepter par l'opinion publique leurs conceptions objectivistes et positives des menaces. Il est bien plus dangereux de prendre la voiture pour se déplacer, voire de sortir à pied, que d'habiter dans le périmètre d'une centrale nucléaire, mais cela est aussi bien plus difficile, tant l'imaginaire de l'accident nucléaire domine l'imaginaire de l'accident pédestre ou routier, de l'accepter. Sans cesse nous opérons une sélection culturelle (et économique, entendu dans un sens large) des dangers.

Généralement, l'histoire culturelle des catastrophes et des climats anxiogènes, admet une opposition épistémologique entre le traitement théosophique (ou biblique) et magique des calamités et son revers moderne, le traitement naturaliste et causal. Point nodal : le XVIIIème siècle, incarné par la grande opiniâtreté avec laquelle les philosophies des Lumières se sont emparées du désastre de Lisbonne, brocardant l'optimisme philosophique comme l'inaction du fatalisme des Leibniz, Pope et Wolf (le monde crée par Dieu est organisé par la Providence de manière à ce qu'un Mal nécessaire, en proportion infime, soit compensé par un Bien toujours plus grand.) et l'extrême jobardise des contrits et pénitents. Comme l'indique l'historien François Walter, « les crises et les catastrophes sont avant tout des indicateurs pour une compréhension du monde. C'est à travers ce type d'événements que peuvent s'appréhender concrètement les réactions différenciées des catégories d'acteurs concernés, leurs représentations de l'extériorité et le sens qu'ils attribuent aux aléas de la vie »[524]. Ainsi au sortir du débat sur les origines du tremblement de terre du 1er Novembre 1755, au XIXème siècle, la nature est dépeinte comme un ensemble dynamique de forces et de phénomènes dont la connaissance scientifique s'applique de comprendre les mécanismes et la technique d'en promettre la maîtrise. Les notions modernes de menace, de risque, de vulnérabilité, de résilience, mettent en place des acteurs dont les rôles sont parfaitement définis : d'un côté, la nature opaque et machinale, de l'autre l'homme éclairé, capable d'évaluer et d'identifier le danger, de le devancer ou de s'en soustraire en évitant de s'y exposer, ou en cas d'actualisation, d'en minimiser les conséquences négatives.

L'évaluation du danger, loin de se réduire à une théorie économique du choix rationnel, ne peut se comprendre que par les implications sociales de la culture, c'est-à-dire à sa participation à la formation de l'ordre social et aux visions du monde. Selon

[523] Voir Mary DOUGLAS & Aaron WILDAVSKY, *Risk and Culture*, *Op. Cit.* et Mary DOUGLAS, *Risk Acceptability According to the Social Sciences*, *Op. Cit.*
[524] François WALTER, *Op. Cit.*, pp. 12-13.

l'anthropologue Mary Douglas, l'homme n'est pas simplement occupé à la saisie empirique du monde (par la connaissance scientifique et le savoir technique), il mobilise sans cesse des références morales et culturelles relatives à ses visions du monde. « Prétendre qu'il n'y a aucun jugement moral impliqué par l'identification de ce que sont les dangers les plus menaçants pour une société est équivalent au consensus tribal qui attribue une influence punitive aux saisons et aux étoiles »[525]. Etant fortement liée à l'idée de tabou, péché, souillure (actuellement de pollution, versant scientifique et technique de la prise en charge/conception contemporaine du risque et de la catastrophe), la catastrophe connait une histoire culturelle, une histoire sociétale des causes.

Les désastres naturels, plus particulièrement, affirment d'autant plus leur qualité de catastrophe, quand ils s'avèrent fort de conséquences et d'un rare spectaculaire. Laissant tant les rescapés que les spectateurs sans voix, ni mots capables de décrire l'extraordinaire pourtant vécu, les catastrophes deviennent toujours objet de discours qui surpassent de loin la description et l'information objective (la presse en est un exemple). « Evénement s'il en est, même vécus comme uniques, les grands désastres, en raison de leur vide de sens initial, se comportent en réalité comme des « puits de causalités », attirant à eux des logiques capables de les transformer en faits attendus »[526].

L'histoire culturelle des catastrophes se résume alors en une histoire des manières dont les sociétés imaginent l'extériorité symboliquement par des valeurs, spirituellement par des systèmes de croyances, intellectuellement par des constructions d'idées et pragmatiquement à travers des techniques, en mobilisant l'ensemble des productions culturelles d'une époque, l'ensemble de l'imaginaire social. En grossissant le trait, l'imaginaire des catastrophes propre à l'Occident moderne a successivement été dominé par les paradigmes providentialistes, naturalistes puis anthropiques.

- Dans les sociétés dites « traditionnelles » ou « prémodernes » (XVIème-XVIIIème siècles), il n'y a pas de catastrophe, l'explication se concentre uniquement sur le « fléau divin » et la coexistence des causes naturelles avec les causes surnaturelles. Ce sont les gestions symboliques qui l'emportent. Les désastres s'inscrivent dans un modèle où intervient la

[525] Aaron WILDAWSKY & Mary DOUGLAS, *Op. Cit.*, p. 30.
[526] Nicolas JOURNET, « Catastrophes et ordre du monde », *in Terrain*, 1/2010, n°54, p. 7.

Providence divine (plus proche du Grand Horloger ou du Grand Ordinateur que du *fatum* païen) attentive à admonester, punir ou corriger les hommes coupables de transgressions.

- Dans l'après Lisbonne, la notion d'interaction nature/société prend le dessus avec un renouveau de l'idée d'*hybris* ou de démesure impulsé par les élites intellectuelles, sociales et économiques. « Rappeler la nécessité de l'effort préventif et du respect des normes sociales sont les intérêts des tenants de l'ordre économique et social »[527]. Avec l'émergence d'éthiques opérationnelles caractéristiques d'une première modernité selon Max Weber, existent concomitamment du rationnel et du superstitieux comme il n'est pas rare de voir encore se manifester des témoignages de dévotion religieuse. Il y a là deux conséquences majeures : une désacralisation/désenchantement de la catastrophe qui exprime catastrophes et révolutions comme mouvement inéluctable de l'évolution naturelle ou sociale, et, avec le Romantisme, une sublimation esthétique du désastre, de ses forces et de ses formes.

- Avec le progrès dans l'industrialisation de l'anéantissement, avec les deux grandes guerres, avec la Shoah, avec Hiroshima et Nagasaki, avec Tchernobyl et aujourd'hui Fukushima, il n'y a plus d'intercesseurs et le temps est à la découverte de la capacité autodestructrice de l'humanité en son entier. Paradoxalement, plus la technique et la raison envahissent nos modes de vie, plus l'incertitude et la peur jouent sur la scène sociale, si bien que le principe de précaution propre aux sociétés du risque prévaut : comme le résume François Walter, « il faut réagir même en l'absence de certitudes »[528]. Enfin, deux originalités participent de la constitution de l'imaginaire social : la technique nous protège des *aleas*, mais menée à son paroxysme, elle occasionne parfois des dangers bien plus grands, et il ne sert plus à rien de chercher à perfectionner science et technique, c'est peut-être l'homme qui doit être maintenant amélioré, parfait.

Avec l'approche de l'imaginaire social, l'étude de la prise en charge sociale des catastrophes révèle à quel point les conceptions du danger, même les plus techniques et scientifiques qui soient, restent sous l'étroite interdépendance des jugements de valeur, voire des structures anthropologiques de l'imaginaire et des horizons d'attentes sociétaux relatifs aux ordres symboliques, eux-mêmes directeurs des attitudes sociologiques et des opinions individuelles et collectives. Nous avons donné l'exemple de la crise financière de 2008 qui, au

[527] François WALTER, *Op. Cit.*, p. 26.
[528] *Idem*, p. 27.

niveau de l'imaginaire social, c'est-à-dire aussi bien au niveau du discours expert que dans l'opinion publique, se conçoit comme une pollution/transgression symbolique du système social et moral propre à la société du capitalisme industriel.

En effet, l'histoire, cause culturelle et sociale des catastrophes et des mouvements anxiogènes, nous enseigne que devant la multiplicité de ces dernières reste l'unicité de la fonction anthropologique de représentation, de l'imagination symbolique (Gilbert Durand) ou du monde imaginal (Henri Corbin). Le social étant devenu l'univers de Chaos et de Thanatos, notre société vit un véritable complexe du malade imaginaire, en anticipant ses propres images/causes de la catastrophe, de décrépitude, comme en créant son propre langage « jargonesque » pour la décrire et dans l'éthique ou la pratique y remédier. « [L'humanité] est devenue assez étrangère à elle-même pour réussir à vivre sa propre destruction comme une jouissance esthétique de tout premier ordre »[529].

[529] Walter BENJAMIN, « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique », in *Œuvres III* (trad. Maurice de GANDILLAC, Rainer ROCHLITZ & Pierre RUSCH), Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 2003 (1939), p. 316.

B. L'imaginal et le caché

Loin d'être cette puissance d'aliénation et de mystification, la faculté imaginative possède au contraire une véritable fonction noétique et cognitive, un rôle prépondérant dans la connaissance du monde, permettant à l'homme d'accéder à des pans entiers de la réalité qui, sans elle, lui resteraient étrangers à jamais. Face à la défiance que la philosophie occidentale moderne a manifestée par rapport à l'imagination, le néologisme « imaginal » (Henri Corbin) porte, au contraire, une exaltation philosophique de l'image. Cette exaltation ouvre à la connaissance symbolique de la réalité des archétypes en jeu dans la construction sociale de la réalité.

Authentique source de connaissance anthropologique, l'imaginal assure le passage réversible entre le sensible et l'intelligible. Il les réunit et les comprend dans une unité créationnelle. Sans ces formes imaginales, ni les formes intelligibles ni même les formes sensibles ne seraient connaissables. Le monde imaginal situe selon les mots du philosophe et islamologue Henri Corbin comme un « intermonde », au creuset de l'intelligible et du sensible, où règne la raison sensible (Michel Maffesoli), qui s'enracine dans le réel par l'image et, aussi par l'image, féconde et excite les interactions sociales.

Les sciences de l'imaginaire stipulent que l'image apporte une dimension supplémentaire à la réalité et que l'on accède à cette réalité par le symbole et l'image, tout un faisceau de constructions sociales qui « se présente à nous […] comme un monde intersubjectif, un monde que nous partageons avec les autres »[530]. En ce sens l'image est aussi bien vectrice de connaissance que de reconnaissance - de la croix des chrétiens à la pomme croquée des Apple.

[530] Peter BERGER & Thomas LUCKMANN, *Op. Cit.*, p. 36.

Ainsi, l'image permet de donner des références, d'identifier, de comparer, d'illustrer une réalité. Mais contrairement à la philosophe occidentale moderne, nous stipulons que l'image est primordiale et qu'elle ne peut se résumer à un prétexte appauvri visant à l'illustration d'un contexte riche. L'image fait sens. L'image est riche de sens. Elle n'a pas une unique valeur d'illustration ou d'imitation, elle est quelque chose de plus. Dans un récent ouvrage, Philippe Descola[531], précise même que « l'image est quelque chose concret. Elle est un signe qui est à la fois iconique et indiciel »[532]. En cette perspective, elle est quelque chose à laquelle l'on peut appliquer une certaine ontologie, qui dénote toujours d'un savoir-faire. D'autre part elle est quelque chose de l'ordre du schème figuratif, c'est-à-dire que l'on « emploie pour rendre visible l'invisible »[533] et ainsi, chose intéressante pour un disciple de Lévi-Strauss, elle permet de « passer d'un système discursif à des régimes figuratifs »[534]. L'image montre et présente plus qu'elle démontre ou représente.

C'est le sens qu'en donne Gaston Bachelard. L'image est avant tout poétique, créatrice de l'œuvre, « le poème est une grappe d'images »[535]. L'image tient lieu d'explication pure et de principe actif car elle détermine la possibilité de manifestation de l'archétype, la profondeur et l'archéologique anthropique : « le stade préliminaire, la zone matricielle de l'idée »[536]. En définitive, toutes les créations humaines ne sont qu'image et « aussi dégradé qu'on puisse la concevoir – [l'image] est en elle-même porteuse d'un sens qui n'a pas à être recherché en dehors de la signification imaginaire »[537]. En tant qu'« expression exhaustive d'un sens non visible en soi, psychique ou métaphysique »[538], l'image comporte à la fois une valeur cognitive et esthétique pour l'être social, mais aussi pour celui qui se penche sur la question sociologique, comme le dit Peter Berger et Thomas Luckmann, pour « l'homme de la rue et le philosophe ».

---

[531] Philipe DESCOLA, *La fabrique des images. Visions du monde et formes de la représentation, exposition, Paris, musée du quai Branly, Juillet 2011*, Paris, Somogy, 2010, 223 p.
[532] Philippe DESCOLA, « Autour de « La fabrique des images » », Culture / Agora des Savoirs, conférence Montpellier, le 16 Février 2011.
[533] *Ibidem*.
[534] *Ibidem*.
[535] Gaston BACHELARD, *La terre et les rêveries de la volonté. Essai sur l'imagination des forces*, Paris, 1965 (1948), José Corti, p. 7.
[536] Carl Gustav JUNG, *Op. Cit.*, p. 456.
[537] Gilbert DURAND, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, *Op. Cit.*, p. 19.
[538] Georg SIMMEL, « Pont et porte », *in La Tragédie de la culture et autres essais* (trad. Sabine CORNILLE & Philippe IVERNEL), Paris, Rivages Poche, coll. « Petite Bibliothèque », 2006 (1895-1914), p. 167.

Aujourd'hui, « d'incidents en accidents, de catastrophes en cataclysmes, la vie quotidienne devient un KALEIDOSCOPE où nous affrontons sans cesse ce qui vient, ce qui survient inopinément, pour ainsi dire *ex abrupto*… »[539]. Notre socialité contemporaine s'organise et prend forme autour d'un musée des accidents et des catastrophes (Paul Virilio) dans lequel le mode explicatif voire contemplatif met l'accent sur toute une série d'images/paradigmes (authentiques documents épistémiques pour l'acteur social et véritables documents sociologiques et historiques pour le chercheur).

Parce qu'elle est une construction sociale concrète, un donné au sens du constructivisme sociologique (travaillée et réintégrée quotidiennement par les individus et les sociétés), qui rend visible l'invisible, l'image à vocation de dévoilement (qui plus est l'image apocalyptique) et son approche se doit d'être celle de l'herméneutique. Le mot « herméneutique », (du grec *hermeneutikè*, *έρμηνευτική*, c'est-à-dire l'art d'interpréter) caractérise traditionnellement la discipline, les problèmes, les méthodes qui ont trait à l'interprétation et à la critique des créations humaines. Utilisé essentiellement à propos des œuvres de prose ou de poésie pour désigner l'ensemble des problèmes de lecture et de compréhension de celles-ci, l'art d'interpréter est aussi employé à propos de toutes les catégories d'œuvres d'art, des récits mythologiques, des rêves, des diverses formes de littérature et du langage en général. C'est le but de l'herméneutique de dépasser la simple critique et l'interprétation des textes et de viser à constituer une théorie générale de l'inspiration de l'auteur comme de l'inscription de l'œuvre dans son temps et son espace social. « […] L'herméneutique fait intervenir le contexte socio-historique, y compris celui de la compréhension actuelle, et tente – par ce jeu complexe – de dégager les sens recevables […] »[540].

L'herméneutique ayant valeur de « philosophie universelle de l'interprétation »[541] se donne comme la science de l'interprétation des productions culturelles qui, lorsqu'elle prend l'image comme substrat, aboutit *de facto* à une sémiologie des images. Il s'agit de déchiffrer le sens caché dans le sens apparent. Décrypter au sens littéral du terme, c'est-à-dire atteindre les profondeurs, les cryptes, les soubassements archètypologiques de la communication de signes ou encore de l'imagination symbolique. Il va de soi qu'interpréter l'image, proposer

[539] Paul VIRILIO, *L'accident originel*, Paris, Galilée, coll. « L'Espace critique », 2005, p. 15.
[540] Algirdas Julius GREIMAS & Joseph COURTES, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage, T. 1*, Paris, Hachette Université, 1979, p. 171.
[541] Jean GRONDIN, *Op. Cit.*, p.7.

une herméneutique des images, passe par une décomposition de l'image en deux plans complémentaires, faisant l'harmonie de l'œuvre : l'expression graphique (le signifiant, manifeste et plastique) et le contenu (le signifié, latent et iconique). Cependant il faut évidemment concevoir que, comme le précise Georges Roque, la dimension plastique de l'œuvre impacte sur la signification : « Dans les analyses d'images, l'accent est presque toujours mis sur les éléments iconiques, au détriment des éléments plastiques. Cela tient notamment au fait qu'on assigne encore trop souvent [aux éléments stylistiques et plastiques] une valeur décorative et ornementale, sans prendre en compte leurs valeurs signifiantes »[542]. En ce sens l'image propose un *design* de l'information qui prend sens, car indissociable du système de communication et de compréhension ou encore du contexte culturel et social dans lequel elle se développe (*sémioses*, c'est-à-dire les significations en fonction du contexte).

Ainsi dans la perspective de recherche qui est la nôtre, c'est-à-dire l'examen des imaginaires sociaux de la catastrophe, les images de la catastrophe sont à considérer à la fois comme des expressions plastiques ou graphiques du désastre à valeur d'illustration ou de monstration, mais aussi comme de véritable contenu, plein de sens, des significations représentées par des signes ou des symboles qui n'ont pas comme unique valeur d'être illustration, mais qui demeurent intelligibles en fonction du contexte sociétal et plus précisément du *vécu*. En soi, les images de la catastrophe présentent d'incontestables « expressions symboliques » qu'il faut considérer comme telles. Ce qui implique qu'une méthodologie du déchiffrement des images de la catastrophe est tout à fait possible scientifiquement – méthodologie déterminée principalement par le déchiffrement du régime de l'imaginaire, de sa structure propre et enfin de ses orientations/stylisations spécifiques, de façon à pouvoir interpréter la dynamique des éléments symboliques qui composent l'image selon sa thématique sous-entendue (c'est-à-dire sa redondance)[543] : la chute, le désastre ou encore la destruction infernale. « Il ne s'agit donc pas d'encadrer ou d'étiqueter une œuvre, mais d'en acquérir une profonde connaissance, une empathie qui, unie à la connaissance des « structures anthropologiques de l'imaginaire », permette de percevoir le vecteur dynamique

[542] Georges ROQUE, « L'autoportrait de Van Gogh à l'oreille bandée », *in* Bernard DARRAS, *Images et sémiologie. Sémiotique structurale et herméneutique*, Paris, Publications de la Sorbonne, coll. « Esthétique », 2008, p. 63.

[543] Sur la méthodologie de l'analyse des images voir Danielle PERIN ROCHA-PITTA, « Proposition pour une méthode d'analyse des œuvres d'art d'après Gilbert Durand », *in Joêl* THOMAS (dir.), *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, Paris, Ellipses, 1998, pp. 267-272.

qui l'anime. C'est la détermination de cette *dynamique structurante* qui va permettre d'orienter convenablement l'analyse postérieure des éléments qui la composent »[544].

[544] *Idem*, p. 268.

CHAPITRE II. L'art des catastrophes et les images des catastrophes

> « L'espèce humaine est sans doute la seule à avoir inventé une mode spécifique de disparition, qui n'a rien à voir avec la loi de la nature. Peut-être même un art de la disparition. », Jean Baudrillard, *Le mal ventriloque*, 2008.

Un axe se détache depuis maintenant une décennie dans les discours médiatiques quel qu'ils soient, c'est l'utilisation du terme de spectaculaire quand l'on veut signifier diverses chutes ou catastrophes mais aussi un accident de la route, une famine en Afrique, une inondation en Asie, un glissement de terrain en Amérique Centrale, *etc.* bref du spectacle et de l'art du désastre, qui passent par l'impression de l'image, les sensations qu'elle provoque, son époustouflante esthétique. Quelque chose du sentiment et de l'aura de l'œuvre d'art.

> « À première vue, précise Abigail Solomon-Godeau, sur le plan purement logique, il semble qu'il existe une inadéquation fondamentale entre la photographie et la catastrophe, que cette dernière consiste en un cataclysme naturel (tremblement de terre, sécheresse entraînant la famine ou tsunami) ou en une tragédie provoquée par la main de l'homme (guerre, et plus encore génocide). La dimension temporelle du désastre ne s'accorde nullement avec le caractère d'instantané de la photographie. Une catastrophe consiste en un

événement dont l'épisode déclencheur peut certes être bref mais dont les conséquences sont durables. C'est pourquoi une catastrophe est le plus souvent décrite sous la forme d'un enchaînement d'événements. Or, la photographie est une technologie de l'image dont le propre est d'enregistrer un intervalle de temps qui est de l'ordre de l'instant, à la différence du film ou de la vidéo. Une catastrophe répand la mort et les souffrances sur une vaste échelle. Or, quelle que soit la scène précise se déroulant face à lui, l'appareil photo ne produit qu'un cliché strictement délimité par le rectangle du viseur. Comme l'ont souligné maints théoriciens et critiques de ce mode de représentation, la photo ne possède ni faculté d'explication ni faculté d'analyse. La recherche des causes ou des raisons n'entre pas dans ses attributions. Sa signification, loin d'être fixée une fois pour toutes, repose sur son emploi, et cet emploi est conditionné par son contexte. Autres contextes d'usage, autres significations. »[545]

Cependant cette affirmation se doit d'être niée. Comme nous l'avons précisé précédemment, nous considérons que l'image se suffit à elle-même. Considérer que l'image prend du sens par rapport à un contexte, cela signifie dévaluer l'image, travail de longue haleine de la tradition occidentale et iconoclaste. L'imaginal est un mode de connaissance du réel, et l'image est porteuse d'un sens toujours supérieur qui englobe nombres de réalités, elle est « l'expression exhaustive d'un sens non visible en soi, psychique ou métaphysique »[546], et contrairement à d'autres *media* elle possède la capacité « de rendre visible l'invisible »[547].

D'une vierge parturiente à la visualisation d'un nuage radioactif, en passant par les marques de la radioactivité sur la pellicule photographique, l'image permet de rendre visible l'invisible :

[545] Abigail SOLOMON-GODEAU, « Photographier la catastrophe » (trad. Gérard LENCLUD), *in Terrain*, *Op. Cit.*, p. 56.
[546] Georg SIMMEL, *Op. Cit.*
[547] Philippe DESCOLA, *Op. Cit*.

L'auteure citée plus haut, professeure d'Histoire de l'Art à University of California, Santa Barbara, ajoute à propos des photographies de l'effondrement des tours du World Trade Center, le 11 Septembre 2001 – photographies qui, nous le rappelons, n'ont cessé de circuler dans l'ensemble des médias, et circulent encore quand il s'agit de figurer le changement de paradigme politique et philosophique opéré aux alentours des années 2000 – et précisant que ces dernières ne décrivent rien du déroulement de la catastrophe, les seules qui donnaient la possibilité de « décrire et comprendre l'événement » auraient subi un phénomène d'autocensure. Ainsi catastrophe et art pictural ne peuvent coexister :

> « Un cliché photographique est inapte à rendre compte de ce qu'il représente. Cela vaut pour les images anciennes prises sur les champs de bataille de la guerre de Sécession comme pour les photos publiées aujourd'hui dans la presse. »[548]

Alors pourquoi, si l'image ne veut rien dire, la représenter encore et encore, sans cesse en dix ans ? Les populations ou encore les masses seraient-elles ignares, bâtées, qu'elles seraient en extase devant un avènement majeur représenté par un biais qu'elles ne comprendraient pas ? Alors certes, il est vrai que pour les tenants de la tradition du livre, l'image peut paraitre comme *en défaut*. Mais aujourd'hui cette tradition décline petit à petit, et laisse place à une foule de l'herméneutique de l'image, sachant non pas expliquer ou décortiquer l'image mais l'embrasser, ne plus la cadrer mais la laisser déborder dans le monde : comprendre, au sens strict du terme, sa symbolique, sa signification sociale en tant qu'expression symbolique, parfois au prix du non-rationnel.

Face à l'incompréhensible et l'informe soudain là, la fonction interprétative cherche du sens dans une tentative d'intégration de l'événement extrême dans l'ordre du monde. L'image permet de retrouver ce sens ou du moins d'inscrire l'imaginaire et le mythique dans l'actuel :

[548] Abigail SOLOMON-GODEAU, « Photographier la catastrophe », *Op. Cit*.

« Il n'en reste pas moins que le photographe n'opère pas de nulle part et que ce n'est pas davantage de nulle part que ses photographies sont regardées. Celles dont on peut dire qu'elles illustrent une catastrophe ont pour lieu privilégié d'existence les médias. Et c'est bien là, dans les médias, que tout un chacun pose l'œil sur les photos. Nul doute que la signification de ces clichés, installés dans un espace précis, est peu ou prou commandée par le texte qui les accompagne et par le contexte de leur publication. *Néanmoins, l'une des caractéristiques de l'image photographique est sa capacité à résister aux significations proposées par son ancrage textuel et discursif, à déborder ce cadre.* C'est bien pourquoi, d'ailleurs, dans le cours des actions militaires menées par les États-Unis en Irak et en Afghanistan, il est officiellement interdit de faire paraître des photographies de soldats (américains, du moins) tués en opérations, et même, jusqu'à tout récemment, de reproduire l'image de cercueils recouverts du drapeau étoilé. Pas plus que ne sont permises les images des carnages dus à la guerre, représentant par exemple des corps démembrés ou en morceaux. »[549]

L'image est la présence de la mort. C'est ce qu'indique Gilbert Durand, il n'existe pas d'image qui ne présente pas de caractère archétypal : à l'origine l'image est figuration de la divinité, « dynamisme organisateur », et par là figuration/euphémisme de la Mort, extériorisation de l'angoisse de l'homme devant le Temps, dans ce qu'il a de final, de fatal et de terrible. D'ailleurs c'est en un certain sens ce que signifie Susan Sontag quand elle annonce que « chaque photographie est un *memento mori* […]. Prendre la photographie d'une personne (ou d'une chose), c'est en rappeler le destin, celui d'un être qui est mortel, vulnérable, altérable »[550].

« Il est de la nature du signe photographique de renvoyer au passé. Roland Barthes a insisté sur cette caractéristique dans des réflexions bien connues : la photographie serait un « certificat de présence », le gage que

[549] *Idem*, pp. 56-57 (Nous soulignons)
[550] Susan SONTAG, Sur *la photographie* (trad. Philippe BLANCHARD), Paris, Christian Bourgeois, 2008 (1977), p. 26.

quelqu'un a bien été là et que quelque chose s'y est bien passé. Le mode d'être spatio-temporel de la photographie, dont Barthes estime dans un essai antérieur qu'elle « constitua une mutation décisive dans l'économie de l'information » (Barthes), lui assure un fonctionnement paradoxal : elle fait voir le passé, proche ou lointain, à un œil qui le voit au présent puisqu'on ne saurait voir qu'au présent. Outre le fait que la photo immobilise le temps et gèle le mouvement, ce rapport particulier à l'expérience temporelle, consistant à montrer du passé au présent, a conduit bien des commentateurs à la relier à la mort, à la pétrification, au *memento mori*. « La mort est l'*eidos* de la photographie » (Barthes). Ces considérations ont à leur tour amené à promouvoir la photographie, en vertu du pouvoir émotionnel qu'elle détient - sinon en vertu de son ontologie propre en instrument privilégié de la commémoration et de l'élégie. Elle dit, en effet, que les êtres vivants sont tous voués à mourir. La photographie serait, en somme, un déni de l'immortalité. Mais alors, si tel est bien un trait fondamental de ce médium, si chaque photo d'un être humain, d'un paysage ou d'une scène de la vie urbaine est toujours déjà annonciatrice de sa disparition, que dire de particulier à propos des photographies de catastrophes ? Forment-elles vraiment une catégorie à part et, si oui, en quoi se distinguent-elles des autres ? »[551]

Laissons de côté pour l'instant les éléments de réponse à apporter à cette question. Observons plutôt ceci : le simple fait que cette question se pose paraît traduire une sorte de malaise général ressenti face au monde d'images dans lequel nous baignons. Plus précisément, nous éprouvons le sentiment diffus d'un décalage radical entre le flux d'images portant sur le tragique de la réalité et notre capacité, justement, à réagir de manière adéquate à la représentation de ce tragique, que ce soit sur le mode émotionnel, pratique, éthique ou politique. D'un côté, nous croulons sous les images de catastrophes publiées par les *media*, et il est impossible de plaider l'ignorance à propos de tout ce qui nous est donné à voir. D'un autre côté, la dissociation opérée par la représentation d'avec la réalité brute de la catastrophe, mise à distance et comme dématérialisée, tend à constituer la figure de la catastrophe en élément de spectacle, dans l'acception donnée par Guy Debord[552]. On ne compte plus les

[551] Abigail SOLOMON-GODEAU, *Op. Cit.*, p. 59.
[552] « Le Spectacle n'est pas un ensemble d'images, mais un rapport social entre des personnes, médiatisé par des images. Le spectacle ne peut être compris comme l'abus d'un mode de la vision, le produit des techniques de

écrits en tous genres consacrés aujourd'hui à l'imagerie de guerre. Innombrables sont les ouvrages reproduisant les photographies prises à Hiroshima et à Nagasaki après l'utilisation de l'arme atomique, dans les villes martyres de la Seconde Guerre Mondiale ou dans les camps de concentration nazis. Et combien de photographies encore représentent des populations subissant de nos jours l'épreuve de la famine et du dénuement absolu, des réfugiés entassés et des personnes déplacées mourant en chemin, les ravages de l'épidémie de sida, les souffrances endurées par des femmes et des hommes aux quatre coins de la planète ?

La société du spectacle, c'était le spectacle du Bonheur inaccessible, le spectacle d'une frustration qui, bien étrangement, assurait le lien entre les personnes et permettait la persistance même de la société. Le spectacle aujourd'hui, c'est le spectacle du désastre, antonyme sociétal du Bonheur exerçant tant une fascination pour la disparition, pour la destruction de la société et du lien entre les personnes. Et encore plus étrangement, c'est ce spectacle d'anéantissement qui assure le lien et le maintien de la société. La consommation d'une esthétique des ténèbres éveille en nous, spectateur du désastre, une expérience intime inédite véhiculée par les médias. Vécue à distance, mais en quasi-simultané, la multitude d'images des catastrophes annonce la venue d'une idée nouvelle en Occident, où la catastrophe provoque en nous l'horreur tout autant que l'émerveillement d'une possible palingenèse. Toutefois, ce qui demeure paradoxal dans ce genre de phénomènes hors-normes, c'est que malgré leurs aspects effroyables et leurs brutalités intrinsèques, ces images, nous les avons déjà vues et elles n'ont rien de nouveau. Si bien que si parfois elles nous dégoutent, il est indéniable que sur certains aspects, nous en raffolons. Les chiffres records de fréquentation dans les salles obscures de film comme *2012*, *Cloverfield*, les divers *Godzilla/Gojiro*, sont la preuve de notre intérêt pour « l'art de se faire peur »[553].

La catastrophe et son imagerie se présentent comme *un horizon esthétique qui attire*, et, c'est ce que l'on voit dans l'imaginaire apocalyptique qui fourmille aujourd'hui : soif de repartir à zéro, besoin de *tabula rasa*. C'est ainsi que derrière cette dépense visuelle effrénée de la catastrophe, largement sollicité par la dynamique de l'information de masse lorsqu'un événement-catastrophe vient à se produire, il y a un je-ne-sais-quoi de voyeurisme malsain,

---

diffusion massive des images. Il est bien plutôt une Weltanschauung devenue effective, matériellement traduite. C'est une vision du monde qui s'est objectivée. », Guy DEBORD & Alice DEBORD, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2006 (1967), p. 767.

[553] Voir Martine ROBERGE, *L'art de se faire peur : des récits légendaires aux films d'horreur*, Québec, Presses de l'Université de Laval, coll. « Ethnologie de l'Amérique Française », 2004, 234 p.

une délectation esthétique pour l'inquiétant et le morbide. Edgar Allan Poe avait raison, *le démon de la perversité* est un mobile « primitif, radical et irréductible »[554] de l'action humaine, c'est peut-être même le seul trait de génie de l'homme[555]. Surtout que malgré l'asepsie ambiante, et nourris comme nous avons été par la conjugaison des mythes modernes du Progrès et du Bonheur, le chaos et son effervescence désordonnée nous séduisent en tant que dénégation de l'ordre établi, et capacité momentanée d'être « tout autre », a-structuralité salutaire. Ce qui permet de comprendre que si nous sommes passés d'une société des catastrophes à une société du risque, soit autrefois nous subissions les aléas et aujourd'hui nous sommes plus aptes à les prévenir, paradoxalement nous sommes de plus en plus attirés par les images du désastre. Notre société n'est qu'une concaténation d'image fascinante du désastre : la gratuité et la violence des catastrophes nous séduisent en entretenant en nous un espoir méphitique, une exaltation toxique, que les choses changent radicalement, dès lors qu'elles se donnent comme le spectacle d'une métamorphose en train de se faire. Pour reprendre les mots de Walter Benjamin, « vivre sa propre destruction comme une jouissance esthétique de tout premier ordre »[556] ou encore être ravi par le sensible du désordre, sa théomachie intrinsèque, ce qui Georg Simmel nommait « le charme de la ruine »[557].

C'est le principe même de la dynamique de l'imaginaire à l'œuvre dans notre société, spectacle cathartique et expression de l'euphémisation du mal faisant parfois même de la catastrophe un art, un simulacre. Ici nous renvoyons aux nombreux artistes de la catastrophe qui agissent tantôt dans les musées (David Levinthal, Paolo Ventura, Michael Kenna, Sophie Ristelhueber, *etc.*) tantôt dans les entreprises expertes en formalisation graphique du désastre (Risk Management Solutions, filiale de Dun & Bradstreet, *leader* de la visualisation des risques, dont la devise est « l'évaluation du risque tient de l'art et de la science ») Certes, la catastrophe est un défi à la science dans sa capacité de représenter le réel, mais cependant la représentation de cette dernière réside au cœur du sublime. Le sublime, c'est ce sentiment d'horreur délicieuse qu'éprouve le spectateur face à une vision terrifiante, et qui en jouit de loin, à distance et dans le confort. L'esthétique de la destruction catastrophiste persiste dans une vision indicible, innommable, irreprésentable, informe, abjecte, crue, monstrueuse, porno,

[554] Edgar Allan POE, *Le démon de la perversité et autres contes* (trad. Charles BAUDELAIRE), Paris, Fayard – Mille et une nuits, 2010 (1845), 96 p.
[555] Voir Blaise CENDRARS, *La main coupée*, Paris, Denoël, coll. « Folio », 1974 (1946), 433 p.
[556] Walter BENJAMIN, *Op. Cit.*
[557] Voir Georg SIMMEL, « La Ruine. Un essai d'esthétique », *in La parure et autres essais* (trad. Michel COLLOMB, Philippe MARTY & Florence VINAS), Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme de Paris, coll. « Philia », 1998 (1908), pp. 111-118.

sexuelle, *etc*. qui mêle la mort avec une forme de jouissance extrême. L'exemple le plus frappant est celui sans doute des images des incendies du parc de Yellowstone, où le travail du photographe professionnel consiste essentiellement à capturer le sublime qui se dégage de la violence des éléments naturels (comme Turner le faisait avec ses tableaux de tempêtes) tout en évitant de capturer la foule de photographes amateurs et locaux, eux aussi avides d'une beauté naturelle que l'Europe a du mal à admettre. Voilà aussi une belle illustration de la relativité culturelle de nos attitudes face au danger. Tandis que pour l'Europe, l'incendie doit être maitrisé, contrôlé par l'homme, aux Etats-Unis, il fait partie de la Nature, les éléments ne sont pas destructeurs, bien au contraire, c'est quelque chose de normal et même de nécessaire, et le ravissement esthétique qui s'en dégage dévoile du sublime des cycles de la nature[558], fait de naissance, destruction et renaissance[559].

> « En contemplant certaines œuvres récentes, on a l'impression que l'artiste a voulu faire *tabula rasa* de toute l'histoire de la peinture. C'est plus qu'une destruction, c'est une régression au Chaos, à une sorte de *massa confusa* primordiale. Et pourtant, devant de telles œuvres, on devine que l'artiste est à la recherche de quelque chose qu'il n'a pas encore exprimé. Il lui fallait réduire au néant les ruines et les décombres accumulés par des révolutions plastiques précédentes ; il lui fallait arriver à une modalité germinale de la matière, afin de pouvoir recommencer à zéro l'histoire de l'art. Chez beaucoup d'artistes modernes on sent que la « destruction du langage plastique » n'est que la première phase d'un processus plus complexe, et que la re-création d'un nouvel Univers doit nécessairement suivre »[560].
>
> *Fiat ars, pereat mundus*

[558] Voir le « très esthétique », Frank. J. STAUB, *Yellowstone's Cycle of Fire*, Minneapolis, Carolrhoda Earth Watch Books, 1994, 47 p.
[559] Voir encore Karen WILDUNG REINHART & Jeff HENRY, *Yellowstone's Rebirth by Fire : Rising from the Ashes of the 1988 Wildfires*, Helena, Farcountry Press, 2008, 108 p.
[560] Mircea ELIADE, *Aspect du mythe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2007 (1963), p. 96.

A. Apo-Kalupsố

En plus d'être de l'ordre d'une expression symbolique, une cristallisation d'un imaginaire social, les images des catastrophes restent aussi de l'ordre de la mise en scène de la chute théâtrale, dénouement de la tragédie. L'art des catastrophes, c'est paradoxalement une « esthétique de la disparition » (Paul Virilio) qui, dans la destruction, la décomposition, la dégradation ou la dévastation, se donne à penser comme une forme de dévoilement, une forme d'apparition paradoxale. Images « grossièrement déguisées », il n'est pas vraiment besoin de se creuser la tête, les images de la catastrophe restent toujours de l'ordre de l'obscène, de l'obésité formelle, du carnavalesque ; elles parlent d'elles-mêmes. La catastrophe est littéralement une expérience esthétique apocalyptique : ce peut être une épreuve terrible, provoquant sidération, consternation ou encore fascination et cataplexie car elle est rupture du cours ordinaire des choses. Elle dévoile, soulève le voile des apparences trompeuses. Celui qui la vie (en tant que victime, secours ou spectateur) découvre abruptement ce qui était caché, ce qui était en profondeur. Quand les journaux titrent à propos des émeutes de 2005 en France, « Ultraviolence : les barbares au coin de la rue », (*Marianne* le 29 Mai 2010) ou encore suite aux attentats du 11 Septembre 2001 mais aussi désignations des « voyous des cités », « Les nouveaux barbares » (*Marianne*, le 17 Septembre 2001), il faut non pas y voir une simple figure de style ou un biais journalistique, mais plutôt la découverte de quelque chose de fondamental, d'archaïque qui subsiste dans nos sociétés, malgré l'apparent progrès – la barbarie comme fondamental de la civilisation, la barbarie comme trésor caché de la ville moderne. Rappelés à leurs conditions de mortels, les acteurs ou les spectateurs de la catastrophe savent que la mort ne peut plus être niée, que le destin ne peut être maitrisé.

C'est le sens même du mot « apocalypse » (du grec *A*ποκάλυψις, *apokálupsis* : le préfixe « apo » a le sens d'éloignement et « calypso » c'est la déesse qui dissimule)

expérience d'une révélation, dévoilement de ce qui est caché. L'apocalypse chrétienne, c'est la révélation que Dieu fait aux hommes. Révélation de la fin d'un monde et du renouveau d'un « autre monde ». De cette manière, selon Michel Maffesoli, la pensée apocalyptique laisse apparaître des « signes irréfutables dans le ciel de la société »[561] : dépression économique, déliquescence, troubles physiques ou moraux, tensions politiques et institutionnelles, « tout ce que l'on a coutume de nommer crise ne serait que les soubresauts d'une civilisation en voie de disparition »[562] et l'apparition d'une nouvelle forme d'être-ensemble, un inversion de polarité, c'est-à-dire « une *autre manière* d'être ensemble, où l'imaginaire, l'onirique, le ludique, justement, occupent une place primordiale »[563].

D'ailleurs, n'est-ce pas aussi une des caractéristiques propres des différents types de désastre que d'être une forme de révélateur, un dessillement ?

> « La guerre, voyez-vous, Bardamu, par les moyens incomparables qu'elle nous donne pour éprouver les systèmes nerveux, agit à la manière d'un formidable révélateur de l'esprit humain »[564].

La nuit, les aspects obscurs et terribles de la nature, de la vie sociale et encore de la technique, les catastrophes quelles qu'elles soient permettent la révélation, l'éveil au monde dans sa complémentarité et son unité cosmogonique : bien/mal, pur/impur, danger/sécurité, *etc.*, « la grande révélatrice, la source cachée à la fois de nos sentiments et des choses, le trésor infini où s'éveille sous le pas de l'explorateur tout un monde d'images »[565]. Forme carnavalesque de l'existence collective, la catastrophe affiche sans complaisance le secret. Elle est le moment de la tirade d'Arlequin, une naïveté qui ne dissimule rien, qui expose au grand jour, dans la vulgarité, l'indiscrétion et parfois même l'ironie, l'intempestif et l'incongruité du monde.

Comme l'explique un site internet spécialisé dans la préparation aux catastrophes et la prospective des menaces :

---

[561] Michel MAFFESOLI, *Apocalypse, Op. Cit. p. 17.*
[562] *Idem*, p. 16.
[563] *Idem*, p. 23.
[564] Louis-Ferdinand CELINE, *Voyage au bout de la nuit*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1974 (1932), p. 122.
[565] Albert BEGUIN, *L'âme romantique et le rêve*, Paris, José Corti, 1939 (1937), p. 212.

« Nous sommes à l'ère de la vérité…

Nous arrivons dans la décennie de tous les dangers : réchauffement climatique, démographie galopante, vieillissement de la population, émergences communautaires, concentrations urbaines, déficits abyssaux, affectation durable des réserves halieutiques, pollutions endémiques, raréfaction de l'eau potable, déséquilibres financiers, immigration effrénée… et surtout déplétion du pétrole qui représente la menace la plus imminente et la plus percutante ! »[566]

En ce sens les images de la catastrophe, ainsi que l'obscénité, l'obésité des détails ou l'informe qu'elles supportent et développent dans la psyché collective, sont à considérer comme des métaphores, comme des expressions symboliques d'un épuisement paradigmatique ou plutôt des expressions d'un paradigme à l'état embryonnaire, métamorphose d'une vie sociale en devenir. L'imaginaire apocalyptique dévoile les cryptes du social en train de se faire et c'est ce que nous recherchons dans une série d'images du désastre, qui plus est aujourd'hui dans nos sociétés « *imagophagiques* », devenues, pour reprendre les mots de Gilbert Durand, métaphores axiomatiques « déclenchant une série de réflexes dominante, c'est-à-dire inhibitrices des réflexes secondaires »[567] : la chute des tours, le trou béant et le gouffre, le pont cassé, la route sinueuse et fissurée, la façade perforée et ouverte, la nuit et l'ombre sur la ville, la zone dévastée et interdite et enfin la fusion avec l'environnement et le silence.

[566] http://autarcies.com/index.php/pourquoi [consulté le 10 Mars 2010].
[567] Gilbert DURAND, *Op. Cit.*, p. 123.

B. Les images de la chute

Animé par les images dynamiques de la chute, la symbolique catamorphe apparait des plus logiques au niveau de l'imaginaire social des catastrophes. La catastrophe par essence appartient à une série de symboles catamorphes. L'imaginaire fourmille de mythes et de légendes soulignant l'aspect catastrophique de la chute, ou encore d'autre images dynamiques de la chute comme le vertige et l'écrasement. « C'est, nous annonce Gilbert Durand, Icare qui tombe, anéanti par le soleil qu'il a voulu approcher et se voit précipité dans la mer […], c'est Tantale qui, après avoir osé faire dévorer la chair de son fils Pélops aux divinités de l'Olympe, est englouti dans le Tartare. C'est Phaéton, fils du soleil, qui, pour avoir usurpé les prérogatives paternelles, est foudroyé par Zeus, puis précipité sur la dure terre ; c'est Ixion, Bellérophon et bien d'autres, qui terminent leurs jours dans la catastrophe de la chute. Avec une nuance, c'est Atlas, écrasé éternellement par le fardeau terrestre, héros de la lutte pour la verticalité. […] Mictlantécutli, le dieu de l'enfer du Nord (Mictlan), est appelé *Tzontemoc*, « celui qui tombe la tête la première ». »[568].

« Solidaire des symboles des ténèbres et de l'agitation »[569], « première expérience de la peur »[570], la chute, comme nombres de mythes de la culture occidentale (Icare, Tantale, Phaéton, *etc.*) le préconisent, concentre le thème de la punition[571], du châtiment divin[572]. « Thème du temps néfaste et mortel, moralisé sous forme de punition »[573], la chute comme punition est ainsi la marque indélébile des péchés de l'homme. Dans la tradition Judéo-Chrétienne, avec l'épisode d'Adam et Eve et du péché originel, la chute c'est « l'homme

[568] *Idem*, p. 124.
[569] *Idem*, p. 122.
[570] Maria MONTESSORI, *L'Enfant*, Paris, Desclée de Brouwer, 1936, p. 21. cité par Gilbert DURAND, *Idem*, p. 123.
[571] *Idem*, p. 122.
[572] Voir Raymond ARON, *Histoire et dialectique de la violence*, Paris, Gallimard, coll. « Essais », 1973, pp. 41-43.
[573] Gilbert DURAND, *Op. Cit.*, p. 125.

déchu de son immortalité primordiale »[574]. Immortalité primordiale ou immortalité de l'homme primordial, c'est-à-dire la perfection. La chute marque l'homme ou ce qu'il construit du sceau de la faute, du défaut, voire de la malfaçon, comme symbolise la fin de la puissance et de la domination humaine. En ce sens, si le gratte-ciel est construit sur le modèle de l'ithyphallisme (dresser, dominer, impressionner et fasciner[575]), sa chute catastrophique c'est celle aussi du phallus, symbole ancestral de vigueur masculine et de domination des Hommes sur les éléments, la féminité, la nature, *etc.* mais aussi de l'élévation de la pensée, transcendance de l'homme, « course vers les sommets, telle une quête d'absolu, aspirant toutes les ambitions qu'elles soient spirituelles ou matérialistes »[576]. *Post coïtum, animal triste*. Le principe caché derrière la métaphore de la chute de la tour figure le désenchantement, désenchantement ou revers de l'idée de progrès, de la flèche lancée vers le ciel, vers l'idéal, vers l'acmé du mouvement qui s'accroît dans la direction des parties élevées et ce qu'elles symbolisent au niveau de l'archétypologie de l'imaginaire : « sécurité métaphysique et olympienne »[577].

Du point de vue des structures anthropologiques de l'imaginaire, la chute de la tour, comme métaphore axiomatique du désastre, met en scène le mythe biblique de la construction puis de l'effondrement de la tour de Babel.

> « Le récit biblique de la construction de la tour de Babel symbolise l'orgueil et la présomption démesurée de l'homme cherchant à conquérir le Ciel à l'aide de moyens terrestres. La Bible y voit la tentative folle et désespérée de l'humanité de reconstituer l'axe entre le Ciel et la Terre, brisé par le péché originel – le cas échéant contre la volonté de Dieu »[578].

Le mythe de la construction de la tour de Babel, c'est celui d'une tentative humaine de pouvoir et de maîtrise, la conquête du Ciel par la pierre dressée, qui se trouve neutraliser par l'intervention du châtiment divin. Son effondrement se donne à voir alors comme une critique de la volonté de puissance, mais il n'y a pas uniquement cela. Quelque chose de plus réside

---

[574] *Ibidem.*
[575] « Les Romains appelaient *fascinus* ce que les Grecs nommaient *phallos* », Pascal QUIGNARD, *Le sexe et l'effroi*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1994, p.83.
[576] *BABEL*, Palais des Beaux-Arts de Lille, Dossier de presse, p. 7.
[577] Gilbert DURAND, *Op. Cit.*, p. 162.
[578] Michel CAZENAVE (dir.), *Encyclopédie des symboles*, Paris, Le livre de poche, coll. « La Pochothèque », 2004 (1989), p. 65.

dans cette métaphore. La chute dans la catastrophe ne concerne pas uniquement la tour ou le gratte-ciel, elle touche essentiellement les symboles de la domination. Fixer la catastrophe, représenter le désastre, c'est alors aussi en passer par des images de l'effondrement, de l'écrasement ou l'affaissement des allégories et des symboles du pouvoir des hommes (sur les hommes, sur la nature, *etc*.) ou, comme le dit Gilbert Durand, « de la souveraineté virile »[579].

[579] Gilbert DURAND, *Op. Cit*.

Toutes les tours ou pierres dressées comportent une aura mystique. Parce qu'elles masquent le soleil, et rythment ainsi la vie quotidienne (les heures par le gnomon du cadran solaire, les cérémonies rituelles par l'érection du totem ou le brandissement du sceptre, *etc.*), les tours sont « le point culminant au propre comme au figuré »[580]. C'est la loi verticale des hommes. La tour primordiale c'est la ziggurat de Babylone, qui porte le nom sacré d'Etemenanki, « La Maison du Fondement du Ciel et de la Terre » construite par Nabuchodonosor II entre 604 et 562 av. J.-C., l'axe entre Ciel et Terre, le centre mythique, qui permettait au dieu Mardouk de descendre parmi les hommes et au roi de s'élever jusqu'à la divinité. Alors son effondrement rend compte de la fin de la bénédiction divine, ou plus précisément de la fin du lien privilégié entre les hommes et les dieux, mais aussi, en tant que symbole mystique et religieux, une rupture du lien social (*religare*) :

> « L'édifice qui s'élève dans les nues est le symbole de cette dissolution de la société primitive et de la formation d'une nouvelle et plus vaste société. Les peuples d'alors se sont réunis pour travailler à ce monument ; et, comme ils se rassemblaient pour construire un immense ouvrage, le produit de leurs efforts devait être le lien social. Le sol creusé et remué, des masses de pierres agencées et couvrant toute une contrée de formes architectoniques, faisaient alors ce que firent depuis les mœurs, les coutumes, les institutions politiques et les lois. Une pareille construction est symbolique, puisqu'elle ne signifie autre chose que ce lien lui-même, qu'elle ne peut exprimer que d'une manière extérieure, par sa forme et son aspect, le principe religieux qui réunit les hommes »[581].

Et bien qu'« indéfiniment nos villes recommencent Babel et tôt ou tard tombent en ruines »[582], dans notre monde et dans les villes contemporaines, les tours sont maintenant plus hautes mais aussi plus envahissantes que jamais. Elles s'accompagnent toujours d'un réseau tentaculaire et inextricable de communication et de surveillance. Le complexe du World Trade Center, ancien symbole de la toute-puissance nord-américaine, semblait outrepasser, par l'ubiquité qu'offrent Internet et les moyens de communications et de transactions actuels,

[580] Jacques VICARI, *La Tour de Babel*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2000, p. 51.
[581] Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Cours d'esthétique. T. 3. Système des arts particuliers* (trad. Charles BERNARD), Paris, André, 1848 (1835), pp. 47-48.
[582] Paul ZUMTHOR, *Babel ou l'inachèvement*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 1997, p. 124.

la Babel antique. Son effondrement a représenté quelque chose de plus qu'un symbole, il a été vécu par le monde occidental comme un rappel brutal de la condition terrestre et charnelle, c'est-à-dire la mort et la ruine qui guette même des choses les plus grandioses. Comme le manifeste Gilbert Durand, « la chute résume et condense les aspects redoutables du temps, « elle nous fait connaitre le temps foudroyant »[583] »[584].

Quand le gratte-ciel s'effondre, c'est l'angoisse du « Soleil Noir » qui commence, la fin du rêve, de ce que cette construction monumentale portait comme idéal. Si le gratte-ciel s'inscrit dans la verticalité et donc l'imaginaire de l'ascension, le Soleil ou l'Olympe atteint par les hommes, la chute du gratte-ciel symbolise quant à elle le « soleil tombé », celui qui va aux enfers, aux abîmes : fin du paradis lumineux de l'utopie et de la recherche de l'idéal dans le progrès perpétuel (la hauteur sans fin de la tour trouve son couronnement paroxystique dans sa propre chute, dans son propre effondrement). Au lendemain du 11 Septembre 2001, suite à la spectaculaire destruction des tours jumelles, c'est en substance ce que déclara l'écrivain New-Yorkais Jérôme Charyn :

> « L'innocence a quitté l'Occident. L'idée qu'on pouvait prospérer, s'enrichir, s'étouffer dans un monde de produits, tout ce qui était notre façon de vivre, devient stupide, nous sommes dans une sorte de zone de guerre où nous ne savons même pas où sont les guerriers. L'Amérique était particulièrement loin du réel. Comme Alice au pays des merveilles, nous vivions dans le pays des gens heureux. Roosevelt, l'homme qui a combattu la grande dépression, était surnommé le «happy warrior», le guerrier heureux... »[585].

Si bien que quand le monument qui faisait la gloire de l'Occident et en était son emblème d'accomplissement (échelle symbolique et axe du monde esthétique et éthique) se trouve anéanti, il faut repenser le modèle même du lien social voire de la réussite, les manières d'atteindre les sommets du bonheur et de la sécurité :

> « C'est là où l'art prend le relais. On ne pourra plus écrire ou représenter dans un film un jeune broker qui carbure à la cocaïne tout en faisant son

[583] Gaston BACHELARD, *La terre et les rêveries de la volonté*, *Op. Cit.*, p. 353.
[584] Gilbert DURAND, *Op. Cit.*, p. 123.
[585] Jérôme CHARYN & Marie GUICHOUX, « Je détesterais qu'on reconstruise les tours jumelles », *Libération*, le 14 Septembre 2001.

> million de dollars... Cela n'aura plus aucun sens, l'accumulation de biens pour quel but? Je pense qu'il y aura un changement. En tout cas, pour New York. »[586]

C'est alors que poursuivant, dans un élan du pire, sa descente infernale et vertigineuse, la chute de la tour se meut en appel du gouffre, cicatrice indélébile du paysage comme le marque, non sans paradoxe, le mémorial *Reflecting Absence* à *Ground Zero*.

[586] *Ibidem*.

C. Les images du gouffre

Au niveau du régime diurne de l'imaginaire, le gouffre symbolise « l'outre des vices », lieu de résidence de l'obscur et de l'inextricable enténébré, c'est la métaphore de la gueule monstrueuse qui dévore le paysage, les hommes et leurs constructions et leurs lieux de vie. L'image du gouffre enveloppe en elle dégoût et épouvante. Ainsi, au même titre que la chute, le gouffre a valeur d'« adjectif psychique » (Gaston Bachelard) : tous deux renvoient à la décadence, à la compromission, à la confusion voire encore à la négativité des bas-fonds, chère à Fédor Dostoïevski, plaisir négatif et malsain.

Comme nous l'avons souligné précédemment, quand la catastrophe survient, réside toujours quelque chose du resurgissement des profondeurs (instinct, animalité, barbarie, sauvagerie, *etc.*), qui, justement, se trouve être cristallisé dans la métaphore du trou béant. En ce sens, l'image du gouffre rappelle aussi l'imaginaire du puits :

> « Dans de nombreuses civilisations, les puits […] étaient considérés comme des voies d'accès au monde souterrain […] ou aux « flots des profondeurs » qui abritent des forces mystérieuses »[587].

Forces mystérieuses pouvant tantôt être positives – le puits, c'est l'eau bienfaitrice, la source de vie, au centre du Paradis de la genèse dans les représentations et peintures du Moyen Age – tantôt négatives – l'eau noire, l'eau croupissante source de maladie, mais aussi domicile de nombreux démons chtoniens et aquatiques qui guette les hommes dans le secret des profondeurs. A l'exemple du conte des frères Grimm, *Dame Holle* (*Frau Holle* dont l'étymologie anglo-saxon organise un rapprochement entre Hole et Hell, trou et enfer), les puits, gouffres, mais aussi cavités, excavation, *etc.* représentent, dans l'imaginaire collectif,

[587] Michel CAZENAVE (dir.), *Op. Cit.*, p. 559.

des lieux d'accès à des mondes inconnus et inconscients, qui, dans notre vie quotidienne, nous ne pouvons atteindre. Si du « Puits de l'Abîme » (*Apocalypse* IX, 1) jaillit le feu, le souffre « obscurcissant le soleil et l'atmosphère en son entier » et les sauterelles « se répandant sur la terre et tourmentant les hommes » dans lequel les anges déchus résident à jamais, l'image de cette profondeur terrible et destructrice est généralement en attente de la sortie du cheval chtonien, monture de Hadès et Poséidon, étalon infernal sur lequel chevauche « l'ange de l'Abîme »[588], symbole de la mort et la ruine, mais essentiellement métaphore du temps dans ce qu'il a de plus destructeur.

[588] « Or ces sauterelles, à les voir, *font penser à des chevaux* équipés pour la guerre ; sur leurs têtes on dirait des couronnes d'or et leurs faces rappellent des visages humains ; leurs cheveux, des chevelures de femmes, *et leurs dents, des crocs de lions* ; leurs thorax, des cuirasses de fers, et le bruit de leurs ailes, le *vacarme de chars* aux multiples chevaux se *ruant au combat* ; elles ont des queues pareilles à des scorpions, avec un dard dans leurs queues ; elles ont pouvoir de torturer les hommes durant cinq mois. A leur tête, comme roi, elles on l'Ange de l'Abîme ; il s'appelle en hébreu : « Abaddôn », et en grec : « Apollyôn ». », *Apocalypse*, IX, 7-11.

Par cette sensationnelle rupture tellurique dans le territoire des Hommes, les divinités chtoniennes (profondeur, archaïque, refoulé, négatif, *etc.*) sortent au grand jour, et se déchainent. Le gouffre représente alors l'image d'un passage, d'un accès aux profondeurs, un abysse, plus précisément, c'est toujours l'image d'une résurgence. Le trou abyssal qui perfore cité, villes, agglomérations ou encore mégalopole – comme ce sera peut-être le cas à San Andrea (le « *Big One* ») – et engloutit le patrimoine avec la plus grande virulence pour n'en faire que débris et ruines, s'assimile à une excavation, métaphore de l'accès aux profondeurs sur terre, c'est-à-dire la mise au jour d'une réalité cryptique, du refoulé ou des inhibitions sociétale qui s'affichent avec furie et avec la plus grande ostentation. Ce que nous voulons dire, c'est que du trou ressort l'inconscient collectif, ce qui est enfoui au plus profond de la psyché collective, il réalise, comme le permet aussi une « sociologie des profondeurs » (Gilbert Durand), une métasociologie ou archéologie du présent dont le but est de dévoiler les mobiles dans le *reste*, dans l'archaïque ou le fondamental des actions réciproques.

Comme le témoigne dans un article de *Libération* Laurent Olivier, archéologue et auteur de *Le sombre abîme du temps*[589], les débris, les vestiges, les champs de gravats, apparus si subitement dans les aires de vie humaine, révèlent quelque chose d'invisible et de caché jusqu'alors :

> « Quelque chose s'est montré que nous ne devions normalement pas voir, une béance s'est ouverte sur ce qui va venir et se retire déjà. Nous avons entrevu ce qui va arriver, nul ne sait encore quand. Il nous a été donné de voir, avant les autres, ce qui restera de notre époque lorsque son temps viendra. Appelons cela son archéologie, puisque c'est de cela qu'il s'agit. Nous avons vu de quoi est fait notre monde : une étendue de choses désincarnées, qui nous écrasent. »[590]

[589] Laurent OLIVIER, *Le sombre abîme du temps. Mémoire et archéologie*, Paris, Seuil, coll. « La Couleur des Idées », 2008, 306 p.
[590] Laurent OLIVIER, « Quelque chose s'est ouvert… », *Libération*, le 25 Avril 2011.

Le gouffre se distingue du puits dans le sens où il se trouve être à l'origine de maux des plus terribles. Le gouffre provoqué par la catastrophe (fissure, impact, tremblement de terre, *etc.*) est toujours valorisé négativement dans l'imaginaire ; c'est le mythe de la gueule dévorante, dont toutes sortes de monstres et créatures chtoniennes gardent la meurtrissure béante ; c'est aussi le « gouffre de la psychose » où se perd l'aliéné (la confusion, l'incohérence, le désordre, *etc.* : un abîme primordial où tout est indifférencié, et où tout peut apparaître dans un état informe et chaotique. D'un point de vue psychanalytique, c'est « la faillite du nom du père » (Jacques Lacan), les repères périclitent et ceux-ci sont essentiellement ceux de la transmission. Symbolique, imaginaire, réel sont liés par un nœud borroméen, qui se trouve indéfectiblement maintenu par le nom du père ; et c'est ce nœud même qui se détruit lorsque finit la verticalité symbolique et que l'architectonique (métaphoriquement les structures sociales) devient folle et se rompt.

> « Le monde devient invivable quand la mémoire des lieux cesse de se transmettre. C'est ce qui arrive aujourd'hui. […] Aussi, les choses que nous produisons sont-elles en train de nous pousser irrésistiblement au dehors de leur univers, car elles sont engagées dans une guerre d'anéantissement […]. Partout, l'ancien monde habité – le monde que peuvent habiter les humains – recule. Sur toute la terre, nos choses font aveuglément du passé table rase ».[591]

[591] *Ibidem.*

D. Le pont cassé

> « J'établis mon alliance avec vous : tout ce qui est ne sera plus détruit par les eaux du déluge, il n'y aura plus de déluge pour ravager la terre.
> Et Dieu dit : Voici le signe de l'alliance que j'institue entre moi et vous et tous les êtres vivants qui sont avec vous, pour les générations à venir :
> Je mets mon arc dans la nuée et il deviendra un signe d'alliance entre moi et la terre », *Genèse*, 9 : 11-13.

Que ce soit dans un sens esthétique aussi bien que symbolique, et architectural aussi bien que métaphysique, le pont brisé intime l'idée d'une rupture. Car le pont, cette « unité du multiple »[592] figurée dans l'espace, réalise un « cosmos de détails »[593], c'est-à-dire relie ce qui, spatialement aussi bien qu'allégoriquement, est disjoint. C'est ainsi que le pont, dans le paysage, relie deux rives opposées et, pour l'œil, s'intègre parfaitement à la nature, et le pontife, dans les théismes, relie le céleste et le terrestre, les dieux et les hommes, et pour la cognition, accomplit parfaitement la cosmogonie. « Ligne tendue entre deux points,

[592] Georg SIMMEL, « Pont et porte », *Op. Cit.*, p. 161
[593] *Ibidem*.

prescrivant une sûreté, une direction absolue »[594], le pont réduit la contingence du donné naturel à l'unité, « unité des réalités simplement naturelles, qui a été produite par l'esprit »[595]. Il va de soi, que les images de la rupture du pont produisent une idée opposée : l'effondrement du pont, c'est la victoire de la nature, de la dissociation et de l'hétérogène sur « l'extension de notre sphère volitive dans l'espace »[596].

[594] *Idem*, p. 165.
[595] *Idem*, p. 164.
[596] *Idem*, p. 162.

Si le pont cristallise une « intention positive »[597], une tentative d'homogénéisation/unification de l'univers, le « miracle du chemin : à savoir, coaguler le mouvement par une structure solide, qui sort de lui »[598], les images de sa rupture intiment une sorte d'intention négative, un renversement de l'ordre et de l'homogène humain. Si d'un point de vue purement esthétique, le pont s'intègre parfaitement à la nature, signifiant en ce sens que la *volonté* ou la détermination humaine s'intègre aussi parfaitement à la nature, sa rupture reproduit un parfait décalage entre le monde des hommes et le monde naturel. C'est la faillite de notre esprit conciliant et unifiant et le triomphe des obstacles, de l'adversité ou en tout cas la marque que nous sommes peut-être dans une impasse. C'est l'image de la péremption de nos cosmogonies. Ce qui nous avons ingénieusement voulu lié (les deux rives, le ciel et la terre, *etc.*) se trouve alors disjoint, retrouve son état désordonné et initial et c'est en ce sens que la rupture du pont se donne à voir comme un désaveu de notre détermination : c'est, dans un langage philosophique, la consécration du besoin, de la passion ou de l'inspiration sur la détermination, c'est-à-dire se laisser emporter par l'instinct, entrainer par l'âme, émouvoir par l'esprit. Quand le miracle du chemin n'est plus, alors les connections se doivent d'être repenser. C'est une destruction qui nous invite à envisager une métamorphose de notre représentation du monde. Et, c'est en ce sens, que l'image du pont brisé est structurelle de notre appréhension sociale et culturelle du désastre.

[597] *Idem*, p. 163.
[598] *Idem*, p. 162.

D. La route sinueuse

« Je suis la route, la vérité, la vie. Nul ne va au Père que par moi », Jean, 14, 6.

La route, que ce soit d'un point de vue géographique et physique ou alors d'un point de vue symbolique et imaginaire, représente un point d'ancrage dans l'environnement, et ainsi, permet de viser un objectif, d'atteindre un point et d'organiser un trajet, elle est aussi lieu où les bolides et les productions modernes peuvent atteindre tout leur potentiel. Toujours, la spiritualité de la route développe une mystique de l'aventure[599] (*ad ventura*, ce qui doit advenir), c'est-à-dire de la prévision, de la vision au loin, de la perspective d'avenir. En ce sens, l'objectif de la route droite, son point final, son horizon lointain, c'est le progrès, ainsi que la rationalisation de l'espace : organisation, planification, standardisation, urbanisation, *etc.*

Espace et temps étant indivisible, la normalisation de l'espace géographique et métaphysique par la route se donne comme une victoire sur le temps et la mort. Alors quand la route se brise, se tord, le coupe, il y a là l'image de l'intégration du temps foudroyant et de la mort dans le projet. La route sinueuse ou brisée marque la fin d'un paradigme, celui du progrès (du temps en droite ligne qui se transpose sur l'espace) défini par la dominante schizomorphe du régime diurne de l'imaginaire, c'est-à-dire négation du donné et structure

[599] Voir Joseph FOLLIET, *La spiritualité de la route*, Paris, Bloud & Gay, coll. « La vie intérieure pour notre temps », 1936, 192 p.

antithétique ; et désormais l'objectif se perd : la route ne mène nulle part, et la seule perspective, la ligne d'horizon, c'est le néant.

> « Il faut marcher droit. Sans doute […]. Il s'agit de trouver cette route unique et de la suivre sans erreur ni faux pas. […] Avance ; marche ferme et tout droit. Méfie-toi des coursières engageantes, ombreuses, traversées de parfums et de chants d'oiseaux : tu crois qu'elles abrègent ton voyage, mais, faussement, elles t'éloigneront du terme »[600].

La route dévastée nous invite à transgresser la règle métaphysique de la route : bien suivre la ligne droite. Comme si l'on était obligé de dévier de la route, de ne plus suivre la ligne droite, de sortir quoi qu'il en soit des chemins de la sécurité. En tant qu'intégration de la bordure, de l'ailleurs, de l'autre, de l'environnement dans la ligne droite et en tant que désintégration de l'organisation des hommes et des sociétés, la route sinueuse et défoncée invite à ne plus la suivre, car de toute façon, se risquer à la suivre c'est finalement se perdre ; métaphore de l'avenir du complexe de planification/marche en avant/projet.

[600] *Idem*, p. 38.

Dans le schéma d'urbanisme de fondation des villes de la civilisation romaine, le *cardo*, mot latin signifiant « pivot » ou « gond de porte », désigne l'axe nord-sud autour duquel pivote la voute céleste[601] ainsi que s'organise et se structure la vie de la ville (au croisement du *cardo* et du *decumanus* se trouve géographiquement le forum, centre de la vie politique et économique romaine, et se trouve métaphysiquement l'*axis mundi*, centre du monde et point de connexion entre le ciel, la terre et les hommes). Si l'on considère que la route moderne compose avec le *cardo* antique, c'est-à-dire qu'elle reste encore paradigme organisateur de notre relation au monde (la route en ligne droite est symbole à la fois de liberté/bonheur, de technologie de l'accélération/production et de logique de la vitesse/moteur) alors, la route brisée c'est la rupture du *lien cardinal*, du pivot, de l'ordre du monde, de l'*Axis mundi*, et elle symbolise dans ces conditions un épuisement de la cosmogonie et des nomenclatures humaines[602], fin du cycle : planification, production, ligne droite et vitesse.

[601] Pierre GRIMAL, *Les villes romaines*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1990 (1954), p. 18.
[602] Voir Mircea ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2009 (1949), pp. 24-30.

E. La façade perforée

L'image de la façade déguenillée offre en spectacle le ventre de la tour, de la ville, de l'usine, du bureau, du jardin, de la maison, *etc.* tout ce qui devrait phénoménalement ne pas être vu, devrait rester caché. Organiques, papiers peints dégoulinants, la façade s'effrite pour laisser passer le regard sur l'intime, le familier, le structurel : le fond fait surface. C'est en paraphrasant Michel Maffesoli, dans son ouvrage *Aux creux des apparences*[603], une socialité ouverte sur l'émotion, le sensible, le domestique et le caractère éphémère de ceux-ci, le caractère impermanent et fugitif de toutes choses.

Dans nos rêveries, en adoptant une démarche d'interprétation psychanalytique, la façade et le mur représentent toujours les masques, c'est-à-dire les efforts pour représenter l'image de soi, la « construction de soi »[604] (dans la parabole évangélique de la maison) – au niveau de la sociologie de l'acteur, le rôle joué dans le théâtre du quotidien, la *persona* du théâtre antique (*per-sonare* : parler à travers) – plutôt que de dévoiler l'inconscient, la profondeur de l'être. Les ruptures dans la façade, les déchirures et trouées, sont à voir comme des percées métaphoriques, qui permettent de laisser passer ce que l'on souhaite cacher, sorte de déchainements ou de débordements, expression des pulsions, ou en tout cas dévoilement des structures sous-tendues : l'arrière-cour perceptible sur le fronton, l'infrastructure perceptible sur la superstructure, la *psyché* perceptible sur le corps, l'éthique de l'être-ensemble et l'émotionnel perceptibles dans l'esthétique quotidienne et le monumentalisme.

[603] Michel MAFFESOLI, *Aux creux des apparences. Op. Cit.*
[604] Charles BAUDOUIN, *De l'instinct à l'esprit. Précis de psychologie analytique*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1950, pp. 192-193.

Façades délabrées, murs perforés, cloisons traversées de part en part, enceintes entrouvertes, sont des métaphores du sentiment d'insécurité et de peur qui gagne nos société contemporaines. Symbole de protection, le mur représente les défenses que nous construisons pour nous protéger des menaces extérieures, ainsi qu'il reflète les limites et règles morales et éthiques. De la sorte, quand les barrières tombent, l'eau, le vent, la nature, les éléments s'infiltrent dans la construction, c'est la naissance d'une émotion collective qui déstabilise la construction et l'ordre schizoïde qui règne dans nos sociétés. En effet, murailles, remparts, clôtures, cloisons sont des cristallisations de la *spaltung*, (« séparation », « clivage » ou « dissociation ») : « abris qui défendent et protègent »[605], séparent de « tout et de tous »[606], « il y a dans ces appareils une volonté diaïrétique que l'on ne peut négliger […]. *La cuirasse, l'enceinte fortifiée* marquent une intention de séparation, de promotion du discontinu »[607]. Séparation qui dans l'imaginaire occidental est celle de l'intérieur et de l'extérieur, mais par analogie aussi celle du pur et de l'impur, de lumineux et du ténébreux, du sain et du malsain, de la sécurité et du danger, *etc.*

Eventrer le mur protecteur, c'est en ce sens permettre de faire entrer le sentiment de peur et laisser la porte ouverte au royaume de l'indistinction (indistinction des ouvrages de l'homme avec ceux de la nature) et de la confusion (confusion de l'homme avec la nature) : passage d'un imaginaire de la séparation (individu/vertical) à un imaginaire de la conjonction (groupe, affect/horizontal, transversal).

[605] Gilbert DURAND, *Op. Cit.*, p. 190.
[606] *Idem*, p. 211.
[607] *Idem*, pp. 190-191.

F. L'ombre sur la ville

> « Deux sortes d'esprit : diurnes et nocturnes. Ils n'ont ni la même méthode ni la même éthique. En plein jour, on se surveille ; dans l'obscurité, on dit tout », Emil Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, 1973.

Comme le précise Gilbert Durand, il existe une liaison isomorphique au niveau de l'imagination symbolique entre l'obscurité et la nuit et les risques et désastres[608]. L'angoisse d'une catastrophe naturelle (nous ajoutons l'angoisse d'une catastrophe technologique et l'angoisse d'une catastrophe sociale) est à la société ce que la peur du noir et de la nuit est à l'enfant, tous deux sont à considérer comme le contrepoint ténébreux à la sérénité des rêveries ascensionnelles.

La nuit, l'obscurité, mais aussi le brouillard, l'ombre, la nébulosité qui se présentent comme constantes dans les images des catastrophes sont la marque de l'appartenance des catastrophes au royaume des ténèbres. « Cette imagination des ténèbres néfastes semble être une donnée première, doublant l'imagination de la lumière et du jour »[609]. Royaume renversé des hommes, monde des morts et contrepartie du monde des vivants où « les gens y marchent

[608] *Idem*, p. 97.
[609] *Idem*, p. 98.

la tête en bas et les pieds en haut »[610], fief des monstres en tous genres, des bêtes horribles et gigantesques (rappelons le diable se cachant dans les panaches de fumée s'échappant de la tour 1 du World Trade Center), de terrifiantes chimères, « la nuit appartient aux chiens perdus et affamés, qui parcourent en bandes des avenues sombres et désertes » (*Le Monde*, le 12 Janvier 2005), tout en étant aussi villégiature de l'indistinction. Si le regard distingue le jour, l'ouïe est alors le sens de la nuit. « Les ténèbres de la caverne, écrit Gilbert Durand, retiennent en elles le grognement de l'ours et le souffle des monstres »[611]. Quantité de prodiges et de forces se dissimulent au cœur du chaos informe de l'indistinction de cette *massa confusa* obscure et nébuleuse. Dans la tradition alchimiste du *nigrum, nigrius nigro*, la déliquescence et la confusion résident au cœur de l'obscurité primordiale du *chaos*, où les éléments et les phénomènes sensibles sont en lutte les uns avec les autres et se repoussent mutuellement, si bien que tout lien entre eux se trouve dissolu/corrompu dans un « devenir sombre ».

La nuit et « l'eau noire » enveloppent la ville.

[610] Maxime GORCE & Raoul MORTIER (dir.), *Histoire générale des religions T.1*, Paris, Aristide Quillet, 1948, p. 211.
[611] Gilbert DURAND, *Op. Cit.*, p. 99.

L'eau noire, « eau mortuaire, toute imbibée des terreurs de la nuit, grosse de tout le folklore de la peur »[612], dévorant et contaminant l'architecture des hommes, vient redoubler l'imaginaire de l'angoisse du désastre.

[612] *Idem*, p. 104.

Apocalyptiques par excellence, ces images entretiennent la métaphore de l'ombre qui s'abat sur nos villes modernes – et l'ambivalence que cette dernière compose. L'ombre représente, suivant les théories jungiennes, tout ce qui se trouve comme éteint derrière les images idéales que nous produisons. Région de l'inconscient s'épaississant et s'enténébrant au fur et à mesure de l'histoire sociale et culturelle de son refoulement, c'est en fait la partie obscure, le pôle négatif néanmoins complémentaire, des complexes individuels et collectifs.

Sorte de mal nécessaire selon Michel Maffesoli[613], ordre dionysiaque et carnavalesque, expression débordante et salutaire d'une démence, d'une démesure qui, paradoxalement, permet d'éviter de sombrer dans le pire. C'est *l'ombre de Dionysos qui s'étend sur nos villes* : « une « Forme » permettant de comprendre une multiplicité de situations qui, tout en étant moins tranchées, échappent pour une large part à l'injonction morale »[614]. C'est-à-dire cette part incontrôlable, cette part « naturelle » et improductive, cette part d'ombre qui toujours inquiète les constructions prométhéennes et apolliniennes des idéaux modernes, mais aussi remémore tout ce qui fait la qualité de « l'être-ensemble » : le primitif, le groupe, l'émotion, le ressentiment, l'interstitiel, l'ivresse, l'érotique, l'humeur, *etc.*

[613] Michel MAFFESOLI, *L'ombre de Dionysos, Op. Cit.*
[614] *Idem*, p. 25.

G. La zone interdite

Entre vide (esthétique de la disparition, de l'invisible, ou encore esthétique fantôme comme le *Tribute in Light* du mémorial *Reflecting Absence* à New York) et grouillement (fourmillement de détails et effervescence chaotique), la zone interdite est la zone qui reste, s'éternise dans un statut de permanente catastrophe et résiste au retour à la normale, en état endémique d'abandon (par l'économie, le politique, le contrôle, la raison, *etc.*). Fin du territoire des hommes, *no man's land*, la zone interdite, la zone fantôme, la « zone morte » ou « *dead zone* » (expression forgée par les forces alliées durant la Seconde Guerre Mondiale, et plus précisément par les analystes des bombardements stratégiques illustrant une « désurbanisation venue du ciel », qui aujourd'hui s'exporte comme métaphore dans le domaine de l'écologie et aussi de la radiotéléphonie) est celle du paradoxe de la disparition dans l'excès, disparition des hommes, des bâtiments, des villes, des paysages, des normes dans leur redoublement catastrophique, leur devenir hypertélique.

Un espace liminaire où l'archaïque, le symbolique, le primitif, l'imaginaire font autorités ou, plutôt, l'anomique fait loi. Secteur dessaisi et oublié où les énergies germinales se déchainent. Dans les zones de catastrophe, l'anomalie (nucléaire ou sociologique) est la norme, et la subversion devient la loi. Développant une dynamique d'épuisement/renouveau, quelque chose d'insolite et d'original se camoufle dans le chaos et l'excès : l'imaginaire de la catastrophe nous apprend qu'au centre de la zone, sur l'épicentre du lieu du crime, le pire comme le meilleur nous attendent. Mystère complet, lieu de spéculations cognitives en tout genre, et sous haute protection (éviter le sacrilège), ces zones sont les traces qui restent à jamais du désastre et le lieu de phénomènes étranges et inexplicables (voir le génial et prophétique *Stalker. Pique-nique au bord du chemin*[615]). Regroupant tous les fantasmes des

[615] Arkadi STROUGATSKI & Boris STROUGATSKI, *Stalker. Pique-nique au bord du chemin* (trad. Svetlana DELMOTTE), Paris, Denoël, coll. « Lunes d'encre », 2010 (1972), 224 p. Le roman, mettant en scène des

ruines, c'est le recommencement cosmique qui se joue en permanence, et comme à Tchernobyl (surmultiplication du vivant et de la nature organique, ou encore réapparition d'espèces considérées comme éteintes : cheval de Prjewalski), Fukushima (« des zombis radioactifs » relevés dans la zone interdite par *Libération* et la *BBC*) ou la Nouvelle-Orléans (dans le film de Bertrand Tavernier, *Dans la brume électrique*, ce sont les fantômes et cadavres du passé esclavagiste qui ressortent et ressurgissent de la boue et des marécages de Louisiane : resurgissement d'une profondeur jamais réellement absoute) tous les miracles et prodiges sont possibles[616].

Du « point zéro » rayonnent les mystères et les merveilles de la catastrophe.

---

pilleurs d'objets dans de vaste zone, traces indélébiles du passage d'une vie extraterrestre, donna le nom aux « liquidateurs » du toit de la centrale de Tchernobyl, appelée aussi la « Zone ».

[616] Voir par exemple Richard S. R. FITTER, *London's Natural History*, Londres, Collins, 1945, p. 231. L'auteur rapporte la stupéfaction du naturaliste John Ray (1627-1705) face à la floraison spectaculaire et inattendue des *Sisymbrium Irio* dans les ruines du Grand Incendie de Londres en 1666, connues désormais sous le nom de « roquette de Londres » ou encore de « fleurs de feu ». Voir aussi Henri-Pierre Jeudy déclarant lors d'une intervention à l'université Paul-Valéry le 11 Juin 2010, suite à son excursion dans la zone interdite de Tchernobyl, « jamais la nature n'avait été aussi belle et sauvage qu'à Tchernobyl ». Dans une perspective similaire Mike Davis écrit « A plusieurs titres, le *Blitz* fit remonter l'horloge écologique dix mille ans en arrière », Mike DAVIS, *Op. Cit.*, p. 112.

Zones noire d'urbanisation, zones grises de la finance, zones d'aléas sismiques, volcaniques et cycloniques, zones d'incertitude, zones critiques, zones abandonnées, zones sinistrées, *etc.* les désastres adorent les zones. Bien que le terme de « zones interdites » n'appartienne pas à la littérature scientifique, ces zones chaotiques, aux limites floues et mouvantes constituent le sous-produit des bouleversements catastrophiques laissant libre cours à un système en train de se faire, foncièrement amoral et, où le bien et le mal ne se distingue plus vraiment, dans l'obscène et l'anomique.

L'idée qui préside la zone, c'est celle d'un « champ chaotique »[617], sans contour, indéfinissable, labile, résidus irréductibles des ruptures catastrophiques où, comme le précise Hakim Bey, un des rares théoriciens des zones, le « contrôle » politique et économique déserte graduellement et imperceptiblement et se contente uniquement de préserver un semblant de frontières – souvent par un simulacre, celui du spectacle de terreur et d'angoisse qui y règne au centre. Ces zones sont de réelles « failles dans le monolithe »[618], « insurrections hors du Temps et de l'Histoire », c'est-à-dire le lieu de quelque chose qui nous a séduit et abandonné (la sécurité, le bonheur, la vitesse, l'énergie du moteur atomique, *etc.*) et qui maintenant doit, malgré son caractère éternel, disparaitre, doit être sacrifié et déserté de la civilisation.

Et comme le désordre et la violence inhérent à la zone peuvent produire aussi bien les «libertés sauvages» (TAZ) que la panique absolue et l'horreur authentique, le pouvoir administratif et le contrôle politique y appliquent un imaginaire de l'évacuation. Il faut impérativement laisser la vie reprendre son cours, et laisser la vie reprendre son cours signifie bien souvent pour l'homme déserter le territoire :

> « Les failles dans le monolithe vont s'élargir et un grand nombre de «nous» loupera le dernier hélicoptère qui évacuera la ville »[619].

[617] Hakim BEY, *TAZ, Zone d'Autonomie Temporaire* (trad. Christine TREGUIER, Peter LAMIA & Aude LATARGET), Paris, Editions de l'Eclat, 1997 (1991), p. 74.
[618] Hakim BEY, Zone interdite, Paris, L'Herne, coll. « Carnets », 2010, p. 24.
[619] *Ibidem.*

H. Le silence

> « Puis tout se calme, il n'y a plus que des herbes agitées par le vent. Le triomphe de la végétation est totale », Michel Houellebecq, *La Carte et le Territoire*, 2010.

Quand la route ne mène nulle part, que le pont entre les rives s'est rompu, que la nuit a entièrement envahi la ville, que la zone du danger est évacuée (et le risque que cela représente[620]), *etc.* ne reste que le *silence*, la peur et l'angoisse qui force à se réfugier, se cacher dans les moindres recoins et creux du paysage, faire corps avec la nature. La catastrophe, c'est le mystère de la conjonction.

Ces paysages spinaux, avec ses rangées d'immeubles qui s'élèvent dans les cieux au-dessus du cloaque brouillant d'arbres et d'animaux extraordinaires, témoignent d'un devenir organique de la ville touchée par le désastre. Ces théâtres envahis par la mousse, ces écoles perforées par les végétaux, ces rues pleines d'animaux, ces monuments titubants, possèdent la luminosité et l'apparente texture d'organes mutilés qui continueraient à croître pareillement à des ronces sauvages et impénétrables ; et, en ce sens s'illustrent à merveille comme des rêveries surréalistes.

[620] Malgré son aspect nécessaire et vital, les estimations de l'évacuation de la côte Ouest des Etats-Unis, en prévision du *Big One* (faille de San Andrea), annoncent un plus grand danger, plus de dégâts et plus de décès que de laisser le désastre se déchainer sur les mégalopoles américaines.

Les composantes de ces images rémanentes de la catastrophe produisent une sensation esthétique qui mêle étrangeté et familiarité, traduisant de l'exposition crue d'associations au demeurant insolites. Purgées des pesanteurs sociales et culturelles, débarrassées des accrétions de l'usage commun, ces images produisent comme une étrange impression de silence, où parce que tout ne semble avoir plus aucun rapport l'un avec l'autre, tout peut coexister pour atteindre des significations supplémentaires. Essentiellement, un royaume imaginaire de la conjonction « productions de l'homme »/« Nature » faisant que la catastrophe, de Thanatique en devient Erotique, de destruction en devient mystère, de brutale en devient prodige.

Car c'est bien cela le tragique de la catastrophe : l'homme a toujours voulu dominer la nature, voire s'en séparer, la catastrophe fait redécouvrir la nature à l'homme en tant qu'élément extérieur (ses ravages) mais aussi en tant qu'élément intérieur (l'homme naturel, primitif, archaïque, sauvage, etc.). Car c'est cela la catastrophe : l'image d'une découverte, l'image d'une crise.

CHAPITRE III. Des images infernales

A. Les dynamiques de l'imaginaire à l'œuvre dans la catastrophe

> « Les monstres (ou les êtres fantastiques) sont les reflets des peurs et angoisses qui traversent une époque. Le sociologue doit chercher leurs aspects sémantiques, pour comprendre ces peurs et angoisses », Jean-Bruno Renard, Patrick Legros, Frédéric Monneyron & Patrick Tacussel, *Sociologie de l'imaginaire*, 2006.

Si, comme nous l'avons précédemment souligné, la catastrophe peut être considérée comme un art, une forme d'œuvre artistique rêvée ou cauchemardée par nos sociétés, alors quelque chose en elle répond *ipso facto* de la construction de l'œuvre, d'un imaginaire et d'univers mythiques se faisant l'écho d'une époque, c'est-à-dire, d'une dynamique structurante à l'œuvre. Comme nous avons pu le voir, en tant que destruction/négation esthétique des formes ordinaires et banales, nombres des images de la catastrophe, véhiculent aussi des images moralement négatives. Comme l'indique Gilbert Durand, « il y a glissement du spéculatif au

moral »[621]. Ainsi, si comme Gaston Bachelard le faisait, les inspirations poétiques/créatrices de l'imaginaire se classent selon quatre catégories correspondant aux quatre éléments : l'eau, la terre, le feu et l'air ; et invitant à la rêverie, il n'en demeure pas moins que dans l'imaginaire des catastrophes l'imagination de la matière se renouvelle en cauchemar, valorisée négativement dans l'inconscient collectif en enfer moral.

Cependant, ce qu'il faut impérativement comprendre, c'est que bien que renversés, les images terribles du désastre – les monstres et les horreurs qu'elles intiment – dévoilent de la structure diurne, héroïque ou encore schizomorphe de notre imaginaire. Ainsi avec le théoricien de l'imaginaire, nous pouvons affirmer que « c'est une attitude héroïque qu'adopte l'imagination diurne, […] elle grossit hyperboliquement l'aspect ténébreux, ogresque et maléfique du visage de Kronos, afin de durcir davantage ses antithèses symboliques, de fourbir avec précision et efficacité les armes qu'elle utilise contre la menace nocturne »[622]. Paradoxalement, gigantisation du mal, hyperbole négative, exagération du danger, *etc.* représentent au niveau de la fonction imaginante une homéopathisation de l'angoisse primordiale et morale du temps dans ce qu'il a de plus destructeur.

La tendance imaginaire qui domine l'instinct d'alea est l'antithèse et la binarité des oppositions. S'il est vrai que les représentations et figurations de la catastrophe, du danger, de l'*alea* abondent au quotidien et dans toutes les sphères de la société, ce qu'il faut y voir c'est une incitation, même une excitation, à l'exorcisme, comme Gilbert Durand le disait « une invitation imaginaire à entreprendre une thérapeutique par l'image »[623].

> « Figurer un mal, représenter un danger, symboliser une angoisse, c'est déjà, par la maîtrise du cogito les dominer. Toute épiphanie d'un péril à la représentation le minimise. A plus forte raison toute épiphanie symbolique. Imaginer le temps sous son visage ténébreux, c'est déjà l'assujettir à une possibilité d'exorcisme par les images de la lumière. L'imagination attire le temps sur le terrain où elle pourra le vaincre en toute facilité. Et pendant qu'elle projette l'hyperbole effrayante des monstres de la mort, en secret elle

[621] Gilbert DURAND, *Op. Cit.*, p. 130.
[622] *Idem*, p. 134.
[623] *Idem*, p. 135.

aiguise les armes qui terrasseront le Dragon. *L'hyperbole négative n'est qu'un prétexte a antithèse* »[624].

Et là réside le singulier mécanisme de la représentation du désastre. L'imaginaire de l'instinct d'*alea* abonde de représentation des aléas, toutes ont une symbolique particulière, mais toutes se présentent bien souvent comme un processus de déréalisation schizophrénique, avec ses exagérations hyperboliques, ses obsessions de gigantisation (où ce qui est recherché c'est cette urgence, où ce qui est provoqué c'est de l'angoisse). Les publicités françaises de 2011 pour la prévention des comportements à risque en cas de grippe A sont parlantes sur ce point : le microbe, invisible à l'œil nu, est rendu visible (c'est un processus très courant dans les messages de prévention et même dans les pratiques plus archaïques de négation de l'aléa : rendre visible l'invisible), même plus que visible, il est gigantisé. D'une manière générale, plus le danger sera grand et terriblement angoissant, plus le pouvoir démiurgique du héros se révèlera. C'est en ce sens que la catastrophe prend les visages du temps et de la mort, et n'hésite en aucun cas à formidablement les amplifier.

[624] *Idem*, pp. 135-136.

L’hyperbole négative des bactéries et les visages du temps et de la mort dans une publicité pour un gel antibactérien.

B. Symbolique en crise

Cités dévastées par les eaux, bâtiments en flamme, gratte-ciel qui vacille, torrents de boue qui emportent tous les ouvrages humains, béance gigantesque au centre des villes, du point de vue de la symbolique sociétale, ces images se donnent dans l'imaginaire comme une irruption de l'informe, une dévaluation des formes, de l'ordre du crachat pour reprendre les mots de Georges Bataille, à savoir quelque chose de l'acte gratuit, idiopathique, en tous cas comme Jean Duvignaud le remarque dans *Le don du rien*, « capacité momentanée d'être « autre chose » »[625] : plaisir et vitalité a-structurelle de se faire masse chez Elias Canetti, de gaspiller chez Georges Bataille, mais aussi et par-là même de dévoiler les structures qui sous-tendent la réalité sociologique, par leur propre dénégation, leur propre renversement diabolique.

Des images diaboliques ayant la force de nous émouvoir, de nous troubler, car nous renvoyant et nous rappelant à l'angoisse de la mort. Des sortes de débordements troublants, qui nous gênent et nous captivent pareillement à l'ambivalence de l'indécence que nous éprouvons face à l'activité sexuelle. Un plaisir qui excède la bienséance car image renversée et renversante, ironie et subversion de ce qui représente les modèles en lesquels nous avons confiance : l'accroissement des activités, le travail, la belle forme, la verticalité, la séparation.

La catastrophe, en tant que sensation cybernétique au sens de Stéphane Lupasco, nous réveille au monde. Elle est vécue comme un cauchemar qui nous éveille à un monde de passion, à un monde d'émotion et possède une aura qui transcende l'œuvre d'art et ré-enchante le réel par un acte surréaliste de destruction massive. En ce sens que l'on en soit spectateur ou acteur, séjourne en elle une forme d'initiation, c'est-à-dire, une expérience liminaire, infernale, qui justement parce qu'infernale est précisément une rupture des

[625] Jean DUVIGNAUD, *Le don du rien. Essai d'anthropologie de la fête*, Paris, Téraèdre, coll. « Anthropologie au coin de la rue », 2007 (1977), p. 11.

hiérarchies, de l'ordre sacré des visions du monde. Dans l'expérience de la catastrophe repose l'idée d'une crise du sacré, car ni le niveau inférieur ni le niveau supérieur ne conservent les mêmes relations et autorités. C'est les valeurs (éthiques et esthétiques) qui se trouvent entièrement chamboulée dans leur ordonnancement.

C'est en ce sens que, dans la perspective méthodologique que le mythe précède et excède les catastrophes, il nous parait essentiel de comprendre la relation que nous entretenons avec les catastrophes dans les cristallisations et les structurations mythico-narratives des significations et esthétiques sociales qui se dégagent de ces métaphores et images de l'*alea*. C'est-à-dire, appliquer la méthode mythanalytique.

CHAPITRE IV. Mythanalyse des catastrophes

A. La mythanalyse

« Ces événements n'eurent lieu à aucun moment, mais existent toujours », Saloustios, *Des dieux et du monde*, IV, 9.

La mythanalyse repose essentiellement sur l'affirmation du polythéisme des valeurs cher à Max Weber : le mythe est à l'œuvre dans toutes les activités sociales. « Chaque génération, relève Gilles Lipovetsky, aime se reconnaître et trouver son identité dans une grande figure mythologique ou légendaire qu'elle réinterprète en fonction des problèmes du moment »[626]. Le mythe est une sorte de carnaval des significations sociales, il consiste à adopter un uniforme du passé, ou en construire un nouveau, afin d'affronter la difformité du présent. En quelque sorte des histoires archétypales qui se déguisent quotidiennement en productions culturelles et discours – des histoires stéréotypales –, et ainsi s'actualisant quotidiennement. Intériorisation dans l'inconscient collectif de complexes narratifs qui s'expriment dans les

[626] Gilles LIPOVETSKY, *L'ère du vide*. *Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2001 (1989), p. 70.

interactions sociales, le mythe est une histoire qui fait sens. Pour Gilbert Durand, une « *méta-histoire* », qui précède et excède les pratiques et opinions sociologiques.

> « N'étant ni un discours pour démontrer, ni un récit pour montrer, le mythe doit user d'une insistance persuasive que dénotent les variations symboliques sur un thème. Ces « essaims », « paquets », « constellations » d'images peuvent être regroupés au-delà du fil temporel du discours (diachronie) en séries cohérentes ou « synchroniques » de ce que Lévi-Strauss appelle des « mythèmes » (plus petite unité sémantique dans un discours et qui se signale par la redondance) »[627].

L'analyse de la dynamique de ces constellations d'images, la mythanalyse est une méthode d'analyse scientifique qui tente de cerner les grands mythes directeurs d'une époque ainsi que les univers sémantiques cristallisés dans les narrations mythiques. Dans *Figures mythiques et visages de l'œuvre*, Gilbert Durand dit de la mythanalyse qu'elle se doit de mettre en avant « les instances mythiques […] latentes et diffuses dans une société »[628] ou comprendre « lorsqu'elles sont patentes […], le choix de tel ou tel mythe explicite [qui] échappe à la conscience claire, fût-elle collective »[629]. La mythanalyse a pour objet « peintures, monuments, idéologies, codes juridiques, rituels religieux, mœurs, vêtements et cosmétiques, en un mot tout le contenu de l'inventaire anthropologique »[630]. Nous opérons tous sur la même *materia prima*, pour reprendre les mots de Charles Mauron, un ensemble de « métaphores obsédantes »[631] prescrivent les opinions, attitudes et comportements sociaux, et il nous faut, en tant que sociologue, élucider, chercher comme l'expression le dit la « profondeur de l'apparence ». En bref, en tant que créatrice, poétique de l'œuvre, de l'auteur et de son temps, une analyse où c'est l'image métaphorique qui vient éclairer l'image ontologique.

Le terrain essentiel de la mythanalyse regroupe l'ensemble des productions culturelles d'une époque (tout ce qui touche au « environnement médiatique ») : la parole, le livre, le cinéma, la musique, les jeux-vidéos, internet, *etc*. et spécialement leurs contenus imaginaires

---

[627] Gilbert DURAND, *L'imaginaire. Op. Cit.*, pp. 39-40.
[628] Gilbert DURAND, *Figures mythiques et visages de l'œuvre*, Paris, Berg international, 1979, p. 313.
[629] *Idem*, p. 316.
[630] Gilbert DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, *Op. Cit.*, p. 306.
[631] Charles MAURON, *Op. Cit.*

et hérédités esthétiques, en pensant que notre logique dépend étroitement de nos mythes de références, dans lesquels l'image tient lieu d'axiome poétique des significations sociales et culturelles. Bien sûr, il faut comprendre que le défi majeur de cette analyse réside dans ce que l'on pourrait nommer la naturalisation du mythe, c'est-à-dire son devenir imaginaire social.
Le mythe n'est jamais pur. Par essence labile et modelable, il ne fait que s'incarner au fil de l'actuel (le trajet anthropologique de l'imaginaire). D'une manière synthétique l'on peut affirmer – et c'est ce qui compose l'obstacle le plus grand de l'analyse mythodologique – que le mythe suit une phase évolutive en trois stades : 1. Pérennité du mythe ; 2. Dérivation mythique ; 3. Usure et Dégradation du mythe.

1. Pérennité : c'est son type idéal, le mythe idéal, la « synthèse de toutes les leçons mythémiques »[632] qui « se constate empiriquement plus qu'il ne s'explique »[633]. Le modèle mythique n'est en aucun cas un mythe originaire et pur – il n'existe ni mythe originaire ni mythe pur : « Tout mythe n'est que l'ensemble de ses « leçons », de ses lecture pourrait-on dire »[634].

2. Dérivation **:** « le stable et le mouvant sont les deux propriétés intrinsèques du mythe, les deux dynamismes organisateurs qui le font vivre, entre une tendance à l'ordre et à l'organisation, et une tendance au désordre et à la désorganisation, toutes les deux potentiellement vivifiantes et potentiellement mortifères »[635]. Suspendre une narration mythique, c'est perdre sa dynamique intrinsèque. Les sempiternelles métamorphoses du mythe s'organisent toujours en un système d'attraction/répulsion envers une dominante et agissent en *feed-back* avec les productions culturelles.

3. Usure et dégradation : « Forme d'excès ou de défaut. Les dégradations peuvent se produire par amplification ou par schématisation/appauvrissement. […] Dans les 2 cas, on arrive à un moment où on perd le fil conducteur de l'ensemble constitutif du mythe, de ce qui relie à un système mythologique »[636]. Par exemple : bien que loin d'être épuisé, le mythe de l'Apocalypse, par ses maintes réadaptations dans les productions culturelles, a aujourd'hui

[632] Gilbert DURAND, *Figures mythiques et visages de l'œuvre*, *op. cit.*, p. 316.
[633] Frédéric MONNEYRON & Joël THOMAS, *Mythes et littérature*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2002, p. 73.
[634] Gilbert DURAND, *Introduction à la mythodologie. Mythes et sociétés*, Paris, Albin Michel, coll. « La pensée et le sacré », 1996, p. 142.
[635] Frédéric MONNEYRON & Joël THOMAS, *Op. Cit.*, pp. 73-74.
[636] *Idem*, p. 75.

perdu une large part de son sens de recommencement, de révélation, voire de Parousie. Il n'y a pas simplement dégradation du mythe, mais plutôt dissémination. « il ne s'agit pas à proprement parler de perte du sens, mais plutôt de substitution, dans le sens d'une banalisation, ou d'un passage du sacré au profane. »[637].

> « Le mythe ne se conserve jamais à l'état pur. Il n'y a pas de moment zéro du mythe, du commencement absolu. Il y a des inflations et des déflations. C'est pour cela que le mythe vit, c'est pour cela qu'il est endossé par des cultures, et par des personnes, et par des moments »[638].

[637] *Idem*, p. 77.
[638] Gilbert DURAND & Danièle CHAUVIN, *Champs de l'imaginaire*, Grenoble, Ellug, coll. « Ateliers de l'imaginaire », 1996, p. 105.

B. Les mythes catastrophes

La mythanalyse des images de la catastrophe met en présence au sens littéral du terme, en direct sur nos écrans et dans nos journaux, l'agonie de notre monde : lutte des forces de vie contre celles de mort. Ces flux ininterrompus d'images peignent des allégories du monstre dévorant et de la chute auxquelles il faut nécessairement associer, ou opposer, dans une « dynamique structurante » (un imaginaire au sens de Gilbert Durand), les images du glaive, de ce qui tranche avec l'obscurité qui s'étend sur les territoires de l'homme (Souvenons-nous de « la pleureuse d'Ishinomaki », devenue la signature visuelle et significative du séisme de Mars 2011 au Japon, image d'une femme dressée au milieu des décombres, qui a fait la une de presque tous les journaux et été censée figurer l'espoir renaissant dans la posture et la possibilité de se redresser après le cataclysme ainsi que le contraste netteté de la droiture *versus* le flou par saturation des décombres et des univers horizontaux).

Soit d'un point de vue mythanalytique un combat des formes, la Barbarie contre la Civilisation, le Dionysien contre l'Apollinien, l'informe contre la forme, la démesure contre la mesure, *etc.* : à la rigueur de l'ordre solaire *apollinien* et des pratiques sociales bien réglées, normées et policées, mesurées et harmonieuses, où tout ce qui porte menace revêt les aspects du mal, aux idées *faustiennes* de lutte contre les obstacles et aux valeurs *prométhéennes* de maîtrise de l'imprévisible et de possession du monde, d'éviction du mal, du désastre par un ordre à faire, s'opposent les images de la catastrophe.

Franz Marc, *Kämpfende Fromen (Combat des formes)*, 1914.

Nouvel ordre, qui en référence à Georges Balandier, est celui du désordre : « le mouvement, donc, et le désordre qui l'accompagne inévitablement »[639]. Fixant ainsi une culture empreinte de valeurs *dionysiaques*, celles de la fécondité du désordre, de l'excès et de l'effervescence du mouvement. Vision dionysiaque du monde qui associe « le mouvement aux forces de vie, et son épuisement en un ordre figé à la mort »[640] ; quitte à élever, à l'égal de *Don Juan*, la transgression à l'état de valeur suprême, fût-ce au prix de la vengeance divine, ou de la méchanceté propre à la négativité des bas-fonds, des profondeurs (du gouffre), jusqu'à y trouver comme le précise Fédor Dostoïevski, une certaine *volupté dans le sang*, un plaisir malin et une jouissance dans les frissons de l'horreur : dégradé ce qui est en ordre, pour le principe et contre une forme de violence de la bonté et de l'ordre.

En soi, un acte de l'ordre du désordre et du mouvement/grouillement qui du point de vue de la logique mythique de l'imaginaire (la mytho-logique présente au cœur des images) est porteur d'angoisse comme d'une possibilité inouïe de régénération par le mal. La catastrophe se présente comme *un horizon esthétique qui attire*. Et c'est ce que l'on voit dans l'imaginaire apocalyptique qui fourmille aujourd'hui : soif de repartir à zéro, besoin de *tabula rasa*.

En ce sens, comprendre l'apocalyptique des images du désastre, ou encore la réalité cryptique des métaphores de l'*alea*, passe indubitablement par reconnaitre que trois ensembles de mythes sont présents à une période donnée dans les productions culturelles :

1. des mythes en train de mourir (survivance)

2. des mythes dominants (expressions de la société du moment)

3. des mythes en train de naître (présents ou se diffusant au cœur du flot d'images, mais souvent indiscernables)

En ce sens il nous est apparu bien difficile de trancher dans le nombre vertigineux de mythes catastrophes toujours vivaces et à l'œuvre dans le complexe sociétal contemporain :

[639] Georges BALANDIER, *Le Désordre. Op. Cit.*, p. 237.
[640] *Ibidem.*

si, de l'anarchie politique à la résurrection des saints en passant par l'apocalypse Maya ou encore la menace des lasers extraterrestres, plus d'une cinquantaine d'annonces de la fin du monde ont été avancés depuis les années 1850 (*e.g.* l'historien Luc Mary répertorie 183 fins du monde depuis la chute de l'empire Romain[641]) , marquant ainsi la prégnance, non-logique, de la croyance en notre propre fin, les mythes catastrophes demeurent indénombrables tant ils paraissent toucher l'ensemble des secteurs de la vie sociale et cosmique contemporaine : mythe de l'enlèvement, de la bombe P.[642], de la dégénérescence, Armageddon, Apocalypse biblique, invasion extra-terrestre, déglaciation des pôles, réchauffement climatique et montée des eaux, tsunami géant, choc des civilisations, apocalypse et hiver nucléaire, pandémie, Big Crunch, trou noir, Déluge, Ragnarök, fin de l'histoire, septième extinction massive, inversion des champs magnétiques terrestres, mort thermique, collision climatique, *etc.* en bref tout un champ imaginaire qui en accentuant souvent très largement la menace, tend à l'exorciser d'une part, mais aussi, d'autre part dévoile des peurs ambiantes.

Alors la démarche mythanalytique consistera à trancher dans la foultitude des mythes catastrophes, chercher les mythes dominants du désordre destructeur dans ce que nous pensons comme un triptyque significatif des peurs et angoisses du moment : catastrophe naturelle, catastrophe industrielle, catastrophe humaine. A l'ensemble de ce triptyque l'on pourra y identifier une mythologie précise. Mythologie précise qui, ambiance du temps, se trouve bouleversée par l'apparition, dans l'imaginaire, de nouveaux risques, d'une conception originale et inédite du danger. L'emploi du terme « majeur » est symptomatique de cela. Aujourd'hui, ce n'est plus la catastrophe naturelle qui nous intéresse, mais la catastrophe écologique, la catastrophe humaine nous l'avons réglée, il faut maintenant s'occuper de la catastrophe sociale. Idem pour la catastrophe industrielle, au tour de la catastrophe technologique.

La première partie du triptyque représente les catastrophes types de la modernité. Mais aujourd'hui, crise de la modernité, dépassement en tout cas : si les valeurs de références disparaissent peu à peu, les valeurs destructrices aussi – tous les anciens dangers auxquels l'on ajoute le qualificatif « *majeur* ». Majeur signifie comme nous l'avons précisé précédemment l'explosion des cadres de références spatiales, temporelles, mais aussi et bien

[641] Luc MARY, *Le mythe de la fin du monde. De l'Antiquité à 2012*, Paris, Trajectoire, 2009, 174 p.
[642] Voir le très intéressant livre d'Hervé Le Bras sur le thème de la surpopulation : Hervé LE BRAS, Les limites de la planète. Mythes de la nature et de la population, Paris, Flammarion, 1994, 351 p.

sûr esthétiques, cognitifs, ontologiques, symboliques, *etc.* de la catastrophe. L'entrée dans une réalité rhizomatique, fractale, comme dirait Edgard Morin[643], dialogique, récursive, et hologrammatique, qu'il faut nécessairement prendre en compte dans l'optique d'embrasser la complexité/contextualité du réel.

1. La catastrophe naturelle et la catastrophe écologique : du Déluge à l'Ile de Pâques

L'imaginaire de la catastrophe naturelle, par essence, se construit sur le modèle du Déluge et toutes ses variantes. Depuis le XVIIIème siècle, la Nature s'associant à Dieu (ou au principe divin dans ses explications : Providence, Big Bang, bosons de Higgs, *etc.*), la catastrophe se cristallise dans les consciences politiques et gestionnaires comme une Punition divine. C'est ce que nous disait anciennement les tenants de la divine providence et que nous répètent maintenant quasi-quotidiennement et en *prime-time* les néo-prédicateurs de la catastrophe naturelle (Al Gore, Nicolas Hulot, *etc.*) : pour une raison ou pour une autre (cupidité, stupidité, offense, démesure, *etc.*) l'homme doit être puni. Et quand l'on ne trouve pas d'explication au désastre, que les dégâts causés par la catastrophe demeurent mystérieux tant pour les experts, que pour les décideurs politiques ou les populations, un réflexe domine – ou une réponse imaginaire : toujours, sur le terrain de la catastrophe, sur les lieux du drame, l'on recherche ce qui survit ou qui précisément a été détruit (ville, quartier, église, population, *etc.*), après l'on tire, comme l'on dit, des plans sur la comète. La catastrophe devient ainsi un prétexte économique (quand elle touche une part de la ville et en épargne une autre), politique (quand elle touche un secteur d'activité et en épargne un autre), juridique (quand elle touche une population et en épargne une autre), religieux (quand elle touche un lieu sacré et en

[643] voir Edgar MORIN, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, ESF, coll. « Communication et complexité », 1990, 158 p. et Ali AIT-ABDELMALEK, *Edgar Morin, sociologue de la complexité : une méthode pour dégager de nouveaux savoirs*, Paris, Apogée, coll. « Les panseurs sociaux », 2010, 158 p.

épargne un autre), *etc.* à la reconstruction ou à la réhabilitation, voire encore à la réforme. De la sorte la canicule (de 2003 et celle de 2012) ce n'est pas la chaleur et la déshydratation qui sont désignées comme responsables des décès des personnes âgées, mais un défaut dans la solidarité, une rupture des liens familiaux, une déliquescence produite par le mode de vie moderne qui rompt avec la structure familiale traditionnelle héritée. *Idem*, parler de tempête boursière comme ce fût le cas dans nombres de *media*, c'est entrevoir dans l'optique du déluge, la réforme du système bancaire et des mœurs spéculatives.

Aujourd'hui le mythe du Déluge semble s'épuiser au profit d'un mythe inédit, à l'état de germinal encore, mais cependant connu de tous, celui de la dégradation de la planète par l'ambition prométhéenne des individus. La catastrophe écologique c'est le mythe de l'Ile de Pâques (« le parfait exemple d'un désastre écologique »[644]) : le collapsus ou l'effondrement de notre mode de vie si bien exposé par le chantre du troisième chimpanzé, de l'animal humain, l'homme débarrassé de sa filiation divine, Jared Diamond. « L'isolement de Pâques explique probablement aussi pourquoi l'effondrement de cette société, plus que la disparition de n'importe quelle autre société préindustrielle, ne cesse de captiver. Les parallèles que l'on peut établir en Pâques et l'ensemble du monde moderne sont d'une dramatique évidence. En raison de la mondialisation, du commerce international, des vols internationaux et d'Internet, tous les pays du monde partagent aujourd'hui des ressources et interagissent, tout comme le faisait la douzaine de clans de l'île de Pâques. L'île polynésienne était tout aussi isolée dans l'océan Pacifique que la Terre l'est aujourd'hui dans l'espace. Lorsque les Pascuans étaient dans une situation critique, ils n'avaient nulle part où aller, ni personne vers qui se tourner pour obtenir de l'aide, tels nous autres, Terriens contemporains qui n'auront non plus nul recours extérieur si nos problèmes s'aggravent. Voilà pourquoi l'effondrement de la société de l'île de Pâques est comme une métaphore, un scénario du pire, une vision de ce qui nous guette peut-être »[645]. Entendant revisiter l'ensemble de l'histoire humaine, donner des clefs nouvelles d'interprétation et en ce sens se donnant comme une véritable narration mythique inscrite dans l'actuel, le mythe de l'île de Pâques, qui s'inscrit dans les mœurs (devenu fable historique), signifie l'épuisement des ressources, la nature comporte des limites, c'est ainsi que s'édicte le dogme : « Si nous ne changeons rien, en 2033 il nous faudra deux planètes et

[644] Jared DIAMOND, *Effondrement. Comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie* (trad. Agnès BOTZ & Jean-Luc FIDEL), Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 2006 (2005), p. 90.
[645] *Idem*, p. 138.

demie pour vivre »[646]. Car paradoxalement dans la catastrophe écologique, malgré le froid, le vent, la sécheresse, les tremblements de terre, les tsunamis, *etc.* ce n'est pas la nature qui cause le plus de mal à l'homme, mais lui-même (« une société peut délibérément choisir l'échec »[647]), Dieu a déserté, il ne peut donc plus nous punir et l'homme est seul responsable de ses propres maux, car il crée ses propres causes de destruction, en méprisant les « lois de la nature », en oubliant qu'il est un animal-humain et qu'il doit ainsi vivre en harmonie avec son environnement. Car comme le laissait supposer Georges Sorel – et c'est une idée largement présente dans l'écologie profonde – la nature est meilleure que la civilisation et comme le souligne Pascal Bruckner « l'environnement est la nouvelle religion séculière qui s'élève, en Europe du moins, sur les décombres d'un monde incroyant »[648].

2. La catastrophe humaine et la catastrophe sociale : d'Eros à Pan

« L'homme, ce petit monde de folie… », Johann Wolfgang von Goethe, *Faust*, 1808.

Le mythe d'Eros retient la catastrophe humaine et s'annonce comme tel : l'érotisme latent de l'homme, c'est-à-dire le corollaire du travail, de la reproduction, le plaisir violent et subversif qui distingue l'homme, sa part d'ombre, triomphe toujours de l'aseptisation de la vie sociale,

[646] Voir Virginie RAISSON, *2033 : Atlas des futurs du monde*, Paris, Robert Laffont, 2010, 204 p.
[647] Jared DIAMOND, *Op. Cit.*, p. 499. Voir aussi Arnold J. TOYNBEE, *A Study of History. Vol. 1-6*, Oxford, Oxford University Press, 1987, 640 p. L'auteur précise que les civilisations meurent de suicide, pas d'assassinat.
[648] Pascal BRUCKNER, *Le fanatisme de l'apocalypse*, *Op. Cit.*, p. 14.

issue de la dynamique de la civilisation de mœurs décrite par Norbert Elias[649]. Rappelant, comme Immanuel Kant déclare, que « le bois dont l'homme est fait est si noueux qu'on ne peut y tailler de poutres bien droites »[650], l'on ne peut définir l'homme sans oublier un aspect qui, pervers, reviendra en fourbe et bien plus fort, comme déchaîné : indéfectiblement, malgré tous les efforts des appareils de contrôle, malgré toute la « logique de la domination », l'homme reste à la fois *homo sapiens* et *homo demens*, *homo oeconomicus* et *homo ludens*, *homo faber* et *homo destruens*. Il réside au plus profond de l'homme quelque chose qui échappe à toute volonté d'unité, quelque chose de foncièrement autre.

> « En effet, [Eros] souligne la marge de liberté ou de résistance que le corps social arrive toujours à avoir. L'esprit de friponnerie n'est jamais totalement domestiqué, et que ce soit d'une manière frontale ou d'une manière intersticielle, la liberté, qu'il ne faut pas confondre avec l'idéologie de la libération, trouve dans cet esprit sa source d'inspiration. On ne le répétera jamais assez, la violence […] reste en quelque sorte une donnée de base de la vie commune, et plus particulièrement de la mise en commun des affects »[651].

Contrairement à Eros qui est un attribut de l'homme, un trait de nature, Pan est une résultante, la conséquence d'un processus, celui que Michel Maffesoli nomme le « prométhéisme »[652]. Le « prométhéisme » (la logique politique et gestionnaire issue du mythe du Progrès) est créateur de *feed-back*, de contre-réactions : c'est la figure du Fripon qui se déchaine au cœur des sociétés. La catastrophe sociale : ce n'est plus la dualité dans l'homme qui fait peur, c'est la contagion idiopathique de cette dernière par trop d'asepsie, par trop de contrôle (contagion des émotions, de la peur, du désordre, de l'effervescence, *etc.*). Le corps social s'enflamme, s'irrite : véritable mythologie du feu, du sang, de l'hémorragie (pour la crise financière les journaux titrent « La finance brûle-t-elle ? », les émeutes en banlieue « la banlieue saigne », etc.). Ce n'est plus Eros qui domine, en tout cas son rôle s'amenuise. Maintenant place à Pan, dieu de la Panique, celui qui fait chuter les troupeaux dans la falaise. Comme Michel Maffesoli le dit, le dieu qui se déchaine quand on lui bloque les portes de la

[649] Norbert ELIAS, *La civilisation des mœurs* (trad. Pierre KAMNITZER), Paris, Calmann-Lévy, 1973 (1939), 345 p. et Norbert ELIAS, *La dynamique de l'Occident* (trad. Pierre KAMNITZER), Paris, Calmann-Lévy, coll. « Agora Pocket », 2011 (1939), 318 p.
[650] Immanuel KANT, *Histoire et politique* (trad. Gérard LEROY), Paris, Vrin, coll. « Textes et commentaires », 1999 (1784), p. 93.
[651] Michel MAFFESOLI, *Eros furieux*, p. 6 http://www.michelmaffesoli.org/media/document/eros-furieux.pdf [consulté le 14 Aout 2012].
[652] *Idem*, p. 5.

cité, qui entre subrepticement, là où on s'y attend le moins. En tout cas, là où le corps social a été fragilisé par sclérose. Pan, c'est le dieu du *socius* épidémique, de l'interaction dans ce qu'elle comporte de viral, de métastasique : du surplus non pathologique, de l'excès de norme, de l'effet pervers (comme Raymond Boudon le conçoit, c'est-à-dire des « phénomènes de composition » où l'addition d'actions individuelles rationnelles produit des effets inattendus et contraires aux intentions de chacun[653]). Quoi qu'il en soit la panique est ce qui, produit au cœur du processus de l'action réciproque, incline le collectif à la subversion. C'est en ce sens que pour la sociologie européenne, dans la tradition de la psychologie des foules, la panique se trouve idéalisée dans ce que la foule comporte d'irrationnel, de féminin, de bestial, d'animal, c'est la foule sentimentale, emportée et dangereuse qui échappe à toute hiérarchie, tandis que pour la sociologie nord-américaine, et largement suite aux recherches sur les attentats du 11 Septembre 2001 et l'ouragan Katrina, la panique représente l'exact contraire : l'action individuelle, atomique, sans considération d'appartenance au groupe – c'est-à-dire ne se préoccuper que de sa propre personne au détriment de sa famille, de ses amis, ou plus précisément dans le cas des études sur le 11 Septembre 2001, de son groupe de passagers ou de sa nation.

3. La catastrophe industrielle et la catastrophe technologique : de la Grève générale à Icare

La catastrophe industrielle se cristallise dans la composition du mythe de la panne – la rupture de courant ou d'énergie, métaphore d'une interruption du Progrès – et du mythe de la grève générale comme du néo-luddisme – « révolution catastrophique »[654] et Grand Soir pour les

[653] Voir Raymond BOUDON, *Effets pervers et ordre social*, Paris, PUF, coll. « Sociologies », 1977, 286 p.
[654] Georges SOREL, *Réflexions sur la violence*, Paris, M. Rivière, 1950 (1908), p. 96. L'auteur précise « s'engendre, par la pratique des grèves, la notion d'une révolution catastrophique », *Ibidem*.

marxistes, et « retour aux mondes naturels »[655] pour les néo-luddites. La panne se trouve être la faille de l'imaginaire du mythe du progrès. Nous plongeant dans le noir, arrêtant toutes les machines, interrompant le progrès technique, la panne va foncièrement à l'encontre des philosophies des civilisations industrielles, bien qu'en substance elle en soit une de ses filles (sans machine pas de panne, sans prolétariat pas de grève, sans « Prométhée délivré »[656] pas d'écosophie et de désir de retour aux mondes naturels). Si l'industrie soutient en son ensemble la marche du progrès, progrès technique, scientifique et économique, comme ce fut le cas en 2003 en Amérique du Nord, les pannes d'électricité bloquent l'ensemble de nos activités. Touchant 50 millions de personnes sur la côte Ouest des États-Unis et du Canada, bloquant des milliers d'entre elles dans le métro ou dans les ascenseurs, paralysant le trafic aérien pendant plusieurs jours, la panne d'électricité du 14 Aout 2003 a représenté une réelle apocalypse au sens littéral du terme : elle a été une rupture dans le système industriel qui a révélé notre étroite subordination à ce même système. La panne catastrophique est ainsi une révélation mais aussi une libération, un choc cognitif, une découverte des turpitudes du « prométhéisme » : malgré l'émancipation que Prométhée promet aux hommes, ses produits nous aliènent, nous nous sommes comme laissés dévorer par le feu des machines et nous avons préféré la sécurité à la liberté, le développement à l'enchantement. Tel est l'apocalypse du sens présente dans la catastrophe industrielle : remise en question fondamentale des aboutissants du progrès technique, si autrefois les dangers et menaces pouvaient être imputés à un sous-développement technologique, aujourd'hui, il faut se rendre à l'évidence, ils apparaissent comme les suites tacites de la technique.

La catastrophe technologique, quant à elle, inscrit dans l'imaginaire social l'homme comme une créature devenue obsolète. C'est en ce sens que la catastrophe technologique se figure à merveille sous le mythe d'Icare, et pose la question de la perfection de la technologie et de l'obsolescence de l'homme[657]. C'est d'une manière synthétique l'idée que Saint Paul dans ses épitres aux Romains nommait « l'interversion du Créateur et des créatures » (*Epitre aux Romains*, 1. 25) : c'est-à-dire, Dieu crée des créatures, les hommes, qui, devenant parfaits, car à l'image ou à l'idéal de Dieu, pensent ou s'érigent en grand ordinateur du monde, en

[655] Traduction libre de Gordon GRAHAM, *The Internet. A Philosophical Inquiry*, Londres, Routledge, 1999, p. 8.
[656] Charles BAUDELAIRE, « *Prométhée délivré* par L. de Senneville », in *Ecrits sur la littérature*, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Livre de Poche-Classiques de poche », 2005 (1846), pp. 70-74.
[657] Voir Günther ANDERS, *L'Obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle, Op. Cit.* et Günther ANDERS, *L'Obsolescence de l'homme. T. 2, Sur la destruction de la vie à l'époque de la troisième révolution industrielle, Op. cit.*

créateurs du créateur. C'est le *Deus ex machina*. Et, rapportée aux catastrophes technologiques, cette idée d'interversion du Créateur et des créatures expose la question de la responsabilité des maux qui nous entourent : aujourd'hui, qui de la technique ou de l'homme pèche, qui nous interdit d'atteindre le soleil ? C'est par ce questionnement que la technique, création de l'homme, se pare dans l'imaginaire collectif des attributs du monstre dévorant, devient incarnation du meilleur comme du pire : Mécanisme de personnification du mal propre aux catastrophes, une sorte de « fantôme dans la machine », un monstre englobant, dans lequel l'on s'englue dans sa toile, chronophage dans certains cas, source de (techno-)rumeurs et de légendes urbaines diverses[658]. « *L'interversion du Créateur et des créatures* », c'est-à-dire précisément la découverte que les produits de l'homme, de par leur perfection *sui generis*, mettent en doute la perfection même de leur Créateur *in mutatis*. Les produits de la technique, parfait par nature (*tuktos* en grec signifie « bien construit », « bien achevé »), en viennent à prendre les visages de divinités vengeresses. La technique prend son indépendance de l'homme et « la centrale incontrôlable menace d'exploser, du moins de laisser échapper de graves rejets radioactifs » (*Libération*, le 16 Mars 2011). *Frankenstein* (la créature incontrôlable) ou le *Terminator* (le robot vengeur) et bien d'autres produits humains personnifiés expriment cette particularité de la catastrophe technologique contemporaine, qui diffère grandement des mythologies propres aux catastrophes industrielles : le mouvement du luddisme ou la panne.

[658] Voir Véronique CAMPION-VINCENT & Jean-Bruno RENARD, *De source sûre. Nouvelles rumeurs d'aujourd'hui*, Paris, Payot, 2002, 393 p. Plus précisément voir le chapitre consacré aux « techno-peurs », *Idem*, pp. 45-84.

C. De Prométhée au Docteur Folamour ou les dérives du Progrès

> « Nous imaginons l'élan vers le haut et nous connaissons la chute vers le bas », Gaston Bachelard, *L'air et les songes*, 1943.

> « Rien n'arrête le Progrès. Il s'arrête tout seul », Alexandre Vialatte, *Chroniques*, 1978.

Nous sommes à une période charnière où notre relation au monde ne se fixe plus sur un seul paradigme[659]. Et peut-être que progressivement nous verrons les mythes traditionnels de la catastrophe s'effacer au profit des nouveaux mythes, ou en tout cas s'user, devenir profane, ils ne représenteront plus grand-chose de sacré, de mythique, la cause à leur multiplication dans toutes les sphères de la vie. Car notre modernité et son message s'épuisent, un nouveau temps s'annonce devant nous, et la métamorphose des mythes du danger, en tant que types d'explications du danger ou stocks de connaissance, dévoile idéal-typiquement de la métamorphose de notre relation à la catastrophe. Cette métamorphose trouve son inertie dans la relation que nous entretenons avec le développement, avec le mythe du Progrès.

La catastrophe est une invention récente, et extrêmement paradoxale. Comme le démontre l'histoire culturelle, et plus particulièrement les travaux de François Walter, elle est

[659] Voir notamment Jean-François LYOTARD, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1979, 128 p.

née dans les temps modernes de l'idéologie du progrès[660] (Elle est une notion qui surgit suite à la catastrophe de Lisbonne d'un divorce d'avec la « Tradition » et signifie l'application d'un traitement scientifique et technique au fléau divin, et par là même l'obsolescence du dernier terme, la permanence du fléau mais la fin de son caractère divin), mais en même temps ce qui lui permet une genèse et un existence esthétique ou cognitive est aussi ce qui ne cesse de vouloir la faire disparaitre. Entre catastrophe et Progrès, les bizarreries sont lieux communs.

L'idéologie du progrès est une logique insidieuse et tentaculaire qui, à partir du XVIIIème siècle[661], s'applique à rationaliser l'ensemble des secteurs de la vie des hommes de la biopolitique à la cosmopolitique et se présente comme une « logique de la domination »[662], précisément celle du « devoir-être » : attitude d'écart, de décalage avec « ce qui est », qui stipule que le paradis n'est pas un donné (nous sommes tous les enfants d'une faute originelle), mais doit se regagner par le travail (le supplice comme expiation de la faute). C'est le canon même du développement et de la spirale vertueuse du Progrès : « passer d'un état inférieur à un état supérieur » ; « dominer la nature, les hommes, les dieux, comme chemin vers les Elysées » ; « travailler son Salut, comme l'on travaille un jardin » ; « résoudre le problème de la rareté et améliorer les conditions matérielles de l'existence » ; « le progrès transcende le danger et les aléas ».

Appliquer aux désastres, la logique du progrès stipule qu'il est possible de dompter ou du moins de maîtriser par l'appareil scientifique et technique, voire la conjugaison des deux dans l'ingénierie martiale, les forces que les générations précédentes subissaient. Par conséquent, en théorie, le progrès marchant toujours de l'avant, s'amplifiant au fil du temps historique et humain, les catastrophes devraient ne plus exister, du moins être moindres de conséquence. Cependant, dans les faits c'est l'inverse qui se produit. Bien que la proposition puisse être contestée, la maxime du mythe du Progrès possède un revers : chaque progrès est aussi un progrès dans la destruction.

---

[660] Voir François WALTER, *Op. Cit.*

[661] Certains historiens voient la naissance du mythe du Progrès au XIIème siècle avec l'apparition du trio « raison d'Etat, rationalité économique et rationalité technoscientifique » qui permet la naissance des princes, des bourgeois, et des « philosophes mécaniciens » (Serge Moscovici). Voir Pierre THUILLIER, *La grande implosion. Rapport sur l'effondrement de l'Occident. 1999-2002*, Paris, Fayard, 1995, 470 p. et Serge LATOUCHE, *L'Occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, Paris, La Découverte, 1992, 143 p.

[662] Michel MAFFESOLI, *Logique de la domination*, *Op. Cit.*

Clôturant un âge d'innocence technologique et scientifique qui plaçait une confiance absolue dans un progrès sans limite, avec le naufrage du Titanic en 1912 et quelques années auparavant avec la première catastrophe mondialisé (par le télégraphe) l'irruption du Krakatoa en 1883, le XXème siècle marque l'entrée dans une période nouvelle de perception du désastre : c'est la dégradation des aspirations prométhéennes de maîtrise et les premières découvertes des « ambivalences de la notion de progrès »[663] – aujourd'hui paradigme dominant. Comme le pressentait en son temps Edouard Drumont, c'est la *fin d'un monde*[664]. « Le mal ne vient plus de la nature ou de l'épidémie redoutée. Il habite le corps social. Le temps est au fantasmes de « maladies de société » »[665]. L'expérience au monde change. Et l'art subodore ce nouveau monde, avec par ailleurs les *Apocalyptische Landschaft* du peintre Ludwig Meidner (1884-1966) : la ville moderne, lieu supposé d'apothéose du « Prométhéisme », pour l'artiste expressionniste se résume en une figuration informe et chaotique où foule et bâtiments coexistent dans un désordre aux accents de ruine en devenir. Comme l'indique François Walter, « Pour [Ludwig Meidner], la grande métropole, d'essence démoniaque, est grosse d'une catastrophe latente qui va sortir de son ventre dès qu'elle arrivera à maturation »[666].

C'est le « malaise dans la civilisation »[667] qui prend forme et éclate au grand jour au milieu du XXème siècle avec les deux Grandes Guerres Mondiales et enfin l'holocauste (du progrès dans l'anéantissement !). La civilisation, « somme totale des réalisations et dispositifs […] qui servent à deux fins : la protection de l'homme contre la nature et la réglementation des relations des hommes en eux »[668], n'est pas une panacée, bien au contraire. La barbarie est une donnée consubstantielle à la civilisation, et c'est quand le progrès (scientifique et technique) et la civilisation (l'humanisme) semblent atteindre leur paroxysme que cette donnée fondamentale et récalcitrante est la plus féroce. En ce sens, c'est ce que signifie le deuxième versant des mythes catastrophistes présentés plus haut, les désastre ne résultent plus seulement des activités de la Nature ou des Dieux, mais bel et bien, des activités humaines. C'est la transcendance qui laisse la place à l'immanence de la catastrophe : les sociétés annoncent elles-mêmes leurs propres destructions, leurs propres cataclysmes : « la fin des

[663] Voir Edgar MORIN, *Vers l'abîme ?*, *Op. Cit.*
[664] Edouard DRUMONT, *La fin d'un monde. Etude psychologique et sociale*, Paris, La librairie Française, 1986 (1889), 586 p.
[665] François WALTER, *Op. Cit.*, p. 192.
[666] *Idem*, p. 197.
[667] Sigmund FREUD, *Malaise dans la civilisation* (trad. Jeanne et Charles ODIER), Paris, PUF, coll. « Bibliothèque de psychanalyse », 1971 (1929), 107 p.
[668] *Idem*, p. 37.

temps, nous dit l'historien, ne vient pas de l'extérieur mais elle est secrétées par les sociétés elles-mêmes, entraînées par l'inertie du mal »[669].

Les productions de l'homme deviennent un danger et la modernité, même la modernité philosophique portée par le projet d'émancipation, sont fréquemment mises en accusation dans ses équivoques. Toutes actions positives entraînant des *feed-back* négatifs : augmentation de l'espérance de vie et accroissement des richesses mais baisse de la qualité de vie et création de nouveaux exclus, gains de confort et démocratisation des télécommunications mais dégradation de la biosphère, progrès de la science et de la médecine mais apparition de risques nucléo-bio-chimiques inédits, *etc.* Telle est la signification des mythes contemporains du désastre.

[669] Francois WALTER, *Op. Cit.*, p. 232.

CONCLUSION

La catastrophe révèle le simulacre, l'illusion du Progrès, elle est un diagnostic crépusculaire, c'est-à-dire, quelque chose qui nous force à penser une nouvelle relation aux choses, une nouvelle relation à la réalité. La critique de la notion de progrès s'installe et s'expose sous les auspices de penseurs comme Edgar Morin, Anthony Giddens, Michel Maffesoli ou encore Stephen J. Gould. Non seulement la dynamique du Progrès crée à l'échelle planétaire, plus de problème qu'elle n'en résout (le mythe du développement et le mode de vie à l'occidentale, ne doivent surtout pas être le modèle des pays en voie de développement au risque de tous nous plonger dans l'abîme : tel est en substance le discours de l'écologie politique d'aujourd'hui), mais, au sein même de nos pays développés, nous découvrons le revers de la médaille (L'Occident, inventeur du Progrès est aussi l'inventeur des contre-réactions, les plus barbares, aux attributs du progrès : *e.g.* Anders Breivik contre la mondialisation, *Unabomber* contre la technologie tentaculaire, un ancien soldat de la libération afghane contre le capitalisme financier, *etc.* – sans parler de la possibilité, en « Extrême-Occident », de voir un président d'obédience Mormone succéder au premier président « Black »). Le summum du Progrès, serait en ce sens son coup de théâtre renversant, la découverte – dans les images du désastre – du potentiel d'auto-anéantissement des « conséquences de la modernité »[670].

> « C'est dans leur extension à l'échelle mondiale que se révèle la supercherie des valeurs universelles. S'il y a bien eu un événement premier, historique et occidental, de la modernité, nous en avons épuisé les

[670] Anthony GIDDENS, *Les conséquences de la modernité* (trad. Olivier MEYER), Paris, L'Harmattan, coll. « Théorie sociale contemporaine », 1999 (1991), 192 p.

conséquences, et elle a pris pour nous même une tournure fatale, une tournure de farce. »[671]

Comme le précise Ulrich Beck, la confiance que nous pouvions encore avoir en la rationalité technique semble aujourd'hui considérablement s'être épuisée. « Le mythe de la sécurité est en train de se consumer dans les images de catastrophes dont les exploitants nucléaires avaient catégoriquement exclu la possibilité »[672]. Effondrement du mythe du progrès et de la sécurité compensé par le succès de la peur nucléaire. A présent c'est « la *bombe* – ou plus exactement : *notre existence sous le signe de la bombe* »[673] qui cristallise dans l'ambiance sociale l'ambivalence de la notion de Progrès. « Aussi insolite que cela puisse paraître écrivait Günther Anders, ce n'est que depuis qu'elle se retrouve entre nos mains que l'omnipotence est réellement devenue dangereuse »[674]. La maîtrise du nucléaire ainsi que les progrès technologiques et scientifiques ont fait de nous les « victimes potentielles, d'une imagination et de sentiments à la hauteur des pouvoirs qu'ils détiennent »[675]. Nous sommes alors à l'heure où la catastrophe devient un mode de vie permanant[676], c'est le paradigme de « la nucléarisation du monde » qui domine.

> « Or si nous sommes choqués à la vue des images de désolation qui nous viennent du Japon, cela tient aussi à l'intuition, entre chiens et loups, dont elles s'accompagnent : il n'existe aujourd'hui aucune institution, ni réelle ni même simplement concevable, qui soit préparée au « plus grand accident raisonnablement prévisible », aucune institution, par conséquent, qui puisse, à cette fin des fins, garantir l'ordre social et la constitution culturelle et politique »[677].

---

[671] Jean BAUDRILLARD, *Carnaval et cannibale. Suivi de Le mal ventriloque*, Paris, L'Herne, coll. « Carnets », p. 12.
[672] Ulrich BECK, « C'est le mythe du progrès et de la sécurité qui est en train de s'effondrer », *Le Monde*, le 25 Mars 2011.
[673] Günther ANDERS, « Sur la bombe et les causes de notre aveuglement face à l'apocalypse » *in L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, *Op. Cit.*, p. 262.
[674] *Idem*, p. 268.
[675] *Ibidem*.
[676] Voir Jaime SEMPRUN, *La nucléarisation du monde*, Paris, Gérard Lebovici, 1986, 131 p.
[677] Ulrich BECK, *Op. Cit*.

Nous vivons sous le signe de la bombe, ce monstre terrible qui est là mais dans le *non-être*. Les dangers sont maintenant partout, la catastrophe est maintenant des plus ordinaires, et c'est précisément cela qui bouleverse tant nos politiques de sécurité. Nous avons étendu à l'extrême notre domination/séparation, si bien que l'ancien paradigme de l'ennemi a disparu – celui-là même qui avançait que le danger c'est l'autre, l'extérieur. C'est la thèse du passage du risque individué à la société du risque, que défend Ulrich Beck : notre époque « se caractérise avant tout par un manque : l'impossibilité d'imputer les situations de menace à des causes externes. Contrairement à toutes les cultures et à toutes les phases d'évolution antérieures, la société est aujourd'hui confrontée à elle-même »[678]. L'imaginaire sociétal qui nous gouverne s'est éclos sur une catastrophe (Lisbonne) et continue de s'épanouir de la même manière. La différence, c'est que la société aujourd'hui fabrique ses propres catastrophes car il n'y a plus rien d'extérieur au monde social : c'est la mondialisation du désastre (Tchernobyl et Fukushima). Toutes nos anciennes frontières, tous nos anciens repères ont paradoxalement périclités dans leur extension/colonisation à l'échelle mondiale. « Tout idée de pouvoir humain sur l'univers s'effondre »[679]. Et contrairement à ce que l'on pourrait croire : « la société du risque est une société de la catastrophe. L'état d'exception menace d'y devenir un état normal »[680], car « ceux qui mettent aujourd'hui la nation en péril, ce sont les garants du droit, de l'ordre, de la rationalité, de la démocratie elle-même »[681]. Ce n'est que de cette manière que l'on peut entrevoir une compréhension de certaines tendances qui se détachent dans la faillite du progrès, tantôt le désir de catastrophe – si avec Georges Sorel[682], l'idée révolutionnaire se devait de rompre avec le progressisme et la révolution se devait être cataclysmique, chez nos contemporains, c'est le cataclysme qui doit être révolutionnaire – tantôt la recrudescence de mouvements, tel la *deep écology*, qui gaillardement amalgament néofascisme et révolution hippie (Lanza del Vasto), dans la volonté apocalyptique, de renversement des *hiérarchies*, d'inscrire la nature au-dessus du social.

En bref cette critique du mythe du progrès, du quadrimoteur de la modernité[683] comme dit Edgar Morin, marque la fin des illusions du progrès : c'est la leçon des mythes

[678] Ulrich BECK, *La société du risque, Op. Cit.*, p. 8.
[679] Edgar MORIN, *Op. Cit.*, p. 28.
[680] *Idem*, p. 43.
[681] Ulrich BECK, « C'est le mythe du progrès et de la sécurité qui est en train de s'effondrer », *Op. Cit.*
[682] Voir Georges SOREL, *Les illusions du progrès. Suivi de L'avenir socialiste des syndicats*, Paris, L'Age d'Homme, coll. « Classiques de la pensée politique », 2007 (1908), 315 p.
[683] « Le quadri-moteur de la modernité » : définit comme une incroyable *diversité bouillonnante* aux aspects dialogiques, c'est-à-dire à la fois complémentaires et antagonistes, « la modernité se manifeste par trois grands mythes : le mythe de la maîtrise de l'univers, formulé par Descartes, Buffon, Marx, … le mythe du progrès, de la

catastrophistes du temps présent, qui se retrouve aujourd'hui présente au cœur de l'imaginaire de nos productions culturelles.

nécessité historique, qui s'impose à partir de Condorcet, enfin le mythe du bonheur », Edgar MORIN, *Op. Cit.*, p. 24. ; Ces derniers mythes, étant soutenus par le complexe science-technique-économie-profit, auquel s'imprime un mécanisme moteur : la production-prolifération ; voire encore comme le souligne Paul Virilio la *dialectique mode de production/mode de destruction*. Voir Paul VIRILIO, « L'accident originel », *in Confrontation*, *Op. Cit.* p. 5.

CINQUIEME PARTIE :

CULTURES DU DESATRE

A présent, il nous reste à sonder la permanence de l'imaginaire des catastrophes dans l'industrie culturelle de notre temps. Et voir, ainsi, si « libérés » des impératifs de fidélité et d'objectivité de l'information, les films, les romans, les jeux-vidéo, *etc.* paradoxalement, ne nous informent-ils pas plus sur la réalité du désastre que la presse ? Ne peut-on pas supposer que c'est précisément dans les productions culturelles (l'imagerie consommée par les masses) que l'ordre symbolique se meut en « raisonnement doxal »[684] (Patrick Tacussel) ?

L'on croit échapper dans le divertissement au processus disciplinaire de l'information et à la propagande, mais en réalité, dans la dynamique de la *Kulturindustrie*, c'est dans le divertissement et le système des loisirs que les individus sont les mieux préparés aux normes et valeurs sociétales. Pour reprendre les mots de Giorgio Agamben, ce sont des « dispositifs »[685] incorporés, incarnés, jusque dans les gestes et les attitudes individuelles et collectives qui capturent, orientent, déterminent, interceptent, modèlent, contrôlent et assurent à la fois les conduites, les opinions et les discours de tout un chacun.

[684] Patrick TACUSSEL, *L'imaginaire radical. Les mondes possibles et l'esprit utopique selon Charles Fourier*, Paris, Les presses du réel, 2007, 303 p. ; Sur la méthode doxanalytique, voir Jules MONNEROT, *Intelligence de la politique, T. 2, Introduction à la doxanalyse Pareto-Freud*, Paris, Gauthier-Villars, 1978, 360 p.
[685] Voir Giorgio AGAMBEN, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?* (trad. Martin RUEFF), Paris, Payot, coll. « Rivages poche/Petite Bibliothèque », 2007 (2006), 64 p.

CHAPITRE PREMIER. L'industrie culturelle

La notion d'industrie culturelle désigne la production et la distribution de produits culturels « qui, dès lors qu'ils sont considérés du point de vue de leur qualité, de leur usage ou de leur finalité spécifiques, incarnent ou transmettent des expressions culturelles, indépendamment de la valeur commerciale qu'ils peuvent avoir »[686]. Sont concernés : l'imprimé, la production musicale, audiovisuelle, cinématographique et le multimédia. Les industries de la culture recouvrent aussi celles de création artistique au sens large, c'est-à-dire l'architecture, les arts plastiques, les arts du spectacle, *etc.* et s'appliquent à l'ensemble des activités de loisirs : le tourisme par exemple. Au niveau macro-économique, ces industries constituent l'un des secteurs les plus dynamiques du commerce mondial. A l'échelle mondiale, elles représentent aujourd'hui plus de 7% du produit brut global. Et si l'on omet le commerce d'arme, de drogue ou d'hommes, les industries culturelles sont les seules à avoir su progresser depuis la crise mondiale de 2008.

Au niveau philosophique et sociologique, deux approches théoriques coexistent dans l'appréhension du concept d'industrie culturelle : l'une héritée de l'Institut de Recherche Sociale de l'Ecole de Francfort et de la théorie critique, qui souligne le phénomène de domination et d'uniformisation des cultures, l'autre empruntée aux travaux d'Edgar Morin sur la communication, le cinéma et la culture de masse, qui insiste sur la prégnance du mythe et de l'imaginaire derrière l'industrialisation des œuvres culturelles et l'application des techniques de production en chaine et de standardisation.

La notion de *Kulturindustrie* (industrie culturelle ou industrialisation de la culture) a été initialement forgée par Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, pour signifier que le

[686] UNESCO, Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles, art. 4. 4., 2005.

monde entier semble aujourd'hui structuré par un « système » producteur d'une culture de masse, sollicitée par le film, la radio, la presse, la télévision, *etc.*

> « Dans toutes ses branches on confectionne, plus ou moins selon un plan, des produits qui sont étudiés pour la consommation des masses et qui déterminent par eux-mêmes, dans une large mesure, cette consommation. Les diverses branches se ressemblent de par leur structure ou du moins s'emboîtent les unes dans les autres. Elles s'additionnent presque sans lacune pour constituer un système. Cela grâce aussi bien aux moyens actuels de la technique qu'à la concentration économique et administrative. L'industrie culturelle, c'est l'intégration délibérée, d'en haut, de ses consommateurs »[687].

Dans cette perspective, l'industrie culturelle se définit comme l'application stricte des méthodes de production industrielle au domaine de la culture. C'est ce que précisent les deux auteurs de *Dialektik der Aufklärung* (traduit par *Dialectique de la Raison*[688], mais signifiant plutôt dialectique des Lumières tant l'ouvrage éclaire les processus logico-historiques par lesquels le projet des Lumières est conduit à se transformer en son opposé, l'obscurantisme et la « tromperie des masses »), Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, « le fait que [l'industrie culturelle] s'adresse à des millions de personnes impose des méthodes de reproduction qui, à leur tour, fournissent en tous lieux des biens standardisés pour satisfaire aux nombreuses demandes identiques »[689].

> « Les productions de l'esprit, ajoute Theodor W. Adorno, dans le style de l'industrie culturelle ne sont plus aussi des marchandises mais le sont intégralement. »[690].

C'est en ce sens qu'il faut comprendre le concept d'industrie culturelle selon les sociologues et philosophes allemands : à la fois distribution industrielle de marchandises culturelles sur l'ensemble du globe terrestre (tel qu'aujourd'hui le font de point en point les oligopoles de la culture et de la communication comme Warner, Disney, Sony ou encore

---

[687] Theodor W. ADORNO, « L'industrie culturelle », in *Communications*, 3, 1964, p. 12.
[688] Theodor W. ADORNO & Max HORKHEIMER, *Dialectique de la Raison*. *Fragments philosophiques* (trad. Eliane KAUFHOLZ), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1983 (1944), 281 p.
[689] Theodor W. ADORNO & Max HORKHEIMER, *Kulturindustrie. Raison et mystification des masses* (trad. Eliane KAUFHOLZ), Paris, Allia, 2012, p. 9.
[690] Théodore W. ADORNO, « L'industrie culturelle », *Op. Cit.* p. 13.

Vivendi/Universal) et processus industriel de standardisation et de rationalisation de la production culturelle (la standardisation de l'ensemble des œuvres culturelles fait de ces dernières de véritables objets sériés.), en aucun cas elle ne tend à l'émancipation ou à la libération de l'individu, bien au contraire, l'industrie culturelle éconduit le projet des Lumières, en provoquant une uniformisation des modes de vie et la domination d'une logique et d'un pouvoir économique autoritaire tout comme en marginalisant les rares individus ou sociétaires qui s'y refusent.

Ainsi, c'est en industrialisant (c'est-à-dire en rationnalisant et en « marchandisant » la production et la diffusion) les loisirs et les divertissements, que les individus et les sociétés en arrivent à être imprégnés jusque dans leur langage, dans leurs gestes, dans leurs émotions, dans leurs affects par le pouvoir de l'industrie culturelle. C'est en ce sens que les productions de l'industrie culturelle nous paraissent essentielles dans la constitution de nos référents au monde, c'est-à-dire, reconnaitre le pouvoir de l'industrie culturelle dans notre contemporanéité, c'est reconnaitre son influence dans la construction sociale de nos « instances de fixation » (Philippe Joron), de nos « traditions » (Joseph de Maistre), de nos « motifs » (Max Weber), de nos « intentions » (Wilhelm Dilthey), de nos « stocks de connaissance » (Alfred Schütz), *etc.* C'est dans cette perspective qu'il nous paraît essentiel de voir dans les productions culturelles traitant de la catastrophe une formalisation de l'imaginaire des catastrophes. Alors avant de passer à une analyse de ce que, contrairement à la presse, l'on pourrait nommer le divertissement catastrophe, nous souhaitons encore éclairer la dynamique de l'industrie culturelle par un rappel des travaux d'Edgar Morin, ces derniers liant admirablement industrie culturelle et industrie des rêves au travers l'idée d'un retour du mythe par les technologies de l'imaginaire.

Pour le sociologue et auteur de *Le cinéma et l'homme imaginaire*[691], *Les stars*[692] et encore *L'Esprit du temps*[693], l'industrialisation de la culture poursuit, dans sa dynamique coloniale, le processus de l'industrialisation de la matière. Processus qui, au cours du XXème siècle, s'accorda sur la base de deux colonisations (La première fut celle de l'Afrique et de l'Asie, la seconde, plus tardive, fut celle des esprits, celle de l'âme, ou, pour utiliser le

[691] Edgar MORIN, *Le cinéma ou l'homme imaginaire : essai d'anthropologie*, Paris, Editions de minuit, coll. « Arguments », 1956, 250 p.
[692] Edgar MORIN, *Les stars*, *Op. Cit.*
[693] Edgar MORIN, *L'Esprit du temps*, *Op. Cit.*

vocable de Walter Benjamin, celle de « l'aura »[694] ; « L'âme, écrit Edgar Morin, est la nouvelle Afrique que commencent à quadriller les circuits du cinéma »[695]) et de deux industrialisations (Premièrement celle des choses et de la matière, ensuite celle des rêves et des images).

> « La seconde industrialisation, qui est désormais l'industrialisation de l'esprit, la seconde colonisation qui concerne désormais l'âme, progresse au cours du XXème siècle. A travers elles, s'opère ce progrès ininterrompu de la technique non plus seulement vouée à l'aménagement extérieur mais pénétrant le domaine intérieur de l'homme et y déversant des marchandises culturelles. Certes, déjà le livre, le journal étaient des marchandises culturelles, mais jamais la culture et la vie privée n'étaient entrées à ce point dans le circuit marchand et industriel, jamais les murmures du monde – autrefois soupirs des fantômes, chuchotements des fées, farfadets et lutins, paroles des génies et des dieux, aujourd'hui musique, paroles, films portés sur les ondes – n'avaient été à la fois fabriqués industriellement et vendus mercantilement. Ces nouvelles marchandises sont les plus humaines de toutes, puisqu'elles débitent en rondelles des ectoplasmes d'humanité, les amours et les craintes romancées, les faits divers du cœur et de l'âme »[696].

Malgré l'*Aufklärung*, malgré le processus de rationalisation tel que le présentait Max Weber, malgré la reproductibilité technique, il parait bien difficile d'affirmer la mort du mythe et du fantastique. Le mythe et l'imaginaire ne sont pas morts, ils ont juste changé de mode d'être. Ils se sont technicisés (Le jeux vidéo est un exemple de « réenchantement technologique »). Et fouiller les productions culturelles contemporaines de la catastrophe, la littérature catastrophe (avec notamment l'apport de James Graham Ballard pour illustration), le cinéma catastrophe, ainsi que les productions vidéo-ludiques-catastrophe, représente un point d'accès privilégié à l'imaginaire social des catastrophes, ainsi qu'entrevoir les possibilités de computation que l'imaginaire laisse présager. En effet, les productions culturelles ne sont pas que l'unique expression des angoisses ou des craintes sociétales,

---

[694] Voir Walter BENJAMIN, « *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique* », in *Œuvres III*, *Op. Cit.* pp. 269-316.
[695] Edgar MORIN, « L'industrie culturelle », *in Communications*, 1, 1961, p. 38.
[696] *Ibidem.*

souvent dans leur message comme dans leur forme, elles sont l'expression des aspirations individuelles et collectives et en ce sens anticipent le devenir des sociétés comme l'a laissé supposer Jacques Attali dans son étude, *Bruits*[697], sur la musique et l'histoire sociale et culturelle.

[697] Jacques ATTALI, *Bruits. Essai sur l'économie politique de la musique*, Paris, Fayard, 2001 (1977), 304 p.

CHAPITRE II. La figuration du mal dans la littérature-catastrophe

Depuis les XIX-XXème siècles, La littérature catastrophe, par excellence littérature de l'angoisse qui développe sous tous les angles possibles et imaginables les thématiques de la fin du monde et des lendemains qui déchantent, a considérablement modifié les codes de la littérature de science-fiction en proposant avec Mary Shelley et les dérives de la science, avec Georges Orwell et ses visions de société totalitaire, avec Isaac Asimov et la menace robotique, avec Herbert George Wells et l'invasion extraterrestre, *etc.* un chemin radicalement opposé aux littératures utopiques de l'ère du triomphe du Progrès.

Aujourd'hui succès littéraire, cette littérature raconte comment le monde a été détruit et l'humanité anéantie à l'exception de quelques élus, survivants ou errants. Empruntant aux mythes de la fin du monde ou de la fin des temps maintes composantes, elle est bien souvent l'expression d'angoisses primordiales, ainsi que de la construction de significations axées sur la vision d'un monde en décrépitude où l'espoir n'est plus de mise. Sans pour autant aborder l'aspect cathartique de ce genre de littérature, il est nécessaire de l'accepter comme la mise en scène d'une question qui nous fascine tous : l'épilogue de l'humanité et sa relation avec la problématique du mal. En ce sens, en situant la question du mal et ses enjeux anthropologiques, la catastrophe dans ces fictions devient référent ontologique et fixe le moment privilégié de l'explication de l'être au monde.

Notre objectif à ce point est de rechercher dans la littérature catastrophe non pas ce qui vient correspondre aux représentations de la catastrophe dans la presse (Nous l'avons déjà vu, la littérature participe bien souvent à la construction de la connaissance de l'événement.), mais quelque chose de l'ordre de l'Esprit du temps, un imaginaire que l'analyse des images et la mythanalyse que nous avons proposées a déjà entrevue. Par la multiplication des situations cataclysmiques qu'il a envisagées au cours de son parcours littéraire et philosophique, nous

trouvons dans les œuvres de James Graham Ballard de grandes cristallisations des peurs du temps présent dont il nous est impossible de passer outre.

Au creuset du roman d'anticipation et de la critique sociale[698], l'œuvre de James Graham Ballard (1930-2009) est inquiétante de par sa banalité, son extraordinaire quotidienneté où dominent les thèmes de l'accident et de la mort (*Le Rêveur illimité*), du totalitarisme ordinaire et « cool » de la sphère publicitaire (*Que notre règne arrive*), des noces de la technologie, du sexe et de la violence (*Crash*), et leurs effets sur l'environnement physique et psychique de l'individu. Explorant la face cachée de nos agglomérations urbaines tentaculaires, excellant dans la figuration et la description d'individus en apparence normaux, appartenant à la classe dite moyenne, policée et sur laquelle repose le système consumériste et télévisuel contemporain, mais, encline à la fascination, à la violence et aux perversions sexuelles, les romans de J.G. Ballard sont le modèle type de la dystopie (ou anti-utopie) de notre modernité axée sur les bienfaits de Progrès et sur le sentiment de confort qui lui est associé. Ballard décrit une pluralité de microcosmes sociaux, modernes, clos, autarciques, mais se retrouvant sous le joug de la fascination qu'engendre le sport moderne, la technologie, la culture de la célébrité, la quête d'identité, et, que seul un désir et une volonté de catastrophe pourraient briser.

Usant de la métaphore et du commentaire de tableau dans ce qu'il se plaisait à nommer des « réalités alternatives » où s'exprime « la célébration des possibles »[699], Ballard nous présente un monde au bord du gouffre et suffoquant, ou du moins, une atmosphère curieuse prête à s'effondrer, si ce n'est déjà fait, dans laquelle la vie se décline des banlieues dortoirs aux villages ultra-sécurisés et dans lesquels s'échafaude « sur un mode élégant et civilisé, une scène de crime en attente de passage à l'acte »[700], ou, comme dit dans *La foire aux atrocités*, un monde où l'art surréaliste aurait triomphé dans sa tentative de faire exploser le réel pour en révéler sa substance et n'étant finalement plus qu'un « Pompéi à venir »[701].

---

[698] De ses mots, James Graham Ballard ne faisait non pas de la Science-Fiction mais de l'« anticipation sociale » et se plaisait à dire « Le futur, c'est maintenant. Il suffit d'y être attentif ».
[699] Voir James Graham BALLARD, « Cataclysmes et fins du monde », *in Millénaire. Mode d'emploi*, Paris, 2006, p. 248.
[700] James Graham BALLARD, *Sauvagerie* (trad. Robert LOUIT), Paris, Tristram, 2008 (1992), p. 10.
[701] James Graham BALLARD, *La foire aux atrocités* (trad. François RIVIERE), Paris, Tristram, 2003 (1970), p.32.

Deux prismes de réflexion émergent des romans d'anticipation catastrophiste de Ballard : la catastrophe comme événement extérieur et la catastrophe comme élément intérieur.

A. La catastrophe comme événement extérieur

Dans ces œuvres, *Le vent de nulle part*[702], *Le monde englouti*[703], *Sécheresse*[704], *La forêt de cristal*[705], outre le fait que la vie est interprétée et les protagonistes sont incarnés dans un triptyque freudien : le sur-moi, la conscience et le ça, où chaque instance tente de prendre le dessus sur les autres ; J.G. Ballard, en insistant essentiellement sur la description des conséquence morales, présente les récits de quatre apocalypses, provoquées par les quatre éléments : l'air, l'eau, le feu et la terre. Par son ampleur et son extraordinaire, la catastrophe met en branle les émotions. Elle est une rupture, un vide de sens qu'il faut combler au péril de la fonction interprétative et signifiante propre à l'homme. Intervention divine, courroux des Dieux, principe du mal, faute humaine, J. G. Ballard laisse libre choix. Dans son *Cycle des apocalypses*, elle est surtout prétexte à la métaphore psychanalytique et surréaliste, qui, justement, ne se résout pas dans la recherche de sens, mais plutôt, dans la quête de non-sens. Car avant d'être l'expression d'un sens métaphysique, le choc-catastrophe est tout d'abord le ressentiment d'un vide heuristique, que seules l'hallucination du réel et l'expérience subjective peuvent combler.

Ici, la catastrophe est affaire de choc philosophique et signifie la désertion du sur-moi vers des contrées plus propices, laissant le champ libre à la lutte entre les deux instances restantes : la conscience et le ça. Comme l'ont été en un temps l'assassinat de J.F.K, les attentats du World Trade Center, ou, dans un futur maintenant admis sur la place publique, le désastre écologique, la catastrophe intime l'idée selon laquelle Dieu retire sa bénédiction du monde occidental. Comme si l'on pensait que la vie, jusqu'à l'événement choc, était portée et

[702] James Graham BALLARD, *Le vent de nulle part* (trad. René LATHIERE), Paris, Pocket, 1986 (1962), 214 p.
[703] James Graham BALLARD, *Le monde englouti. Suivi de Sécheresse* (trad. Michel PAGEL), Paris, Denoël, coll. « Lunes d'encre », 2007 (1962, 1964), 449 p.
[704] *Ibidem.*
[705] James Graham BALLARD, *La forêt de cristal* (trad. Michel PAGEL), Paris, Denoël, coll. « Lunes d'encre », 2008 (1966), 222 p.

bénéficiait de la sanction et de la préférence divine ou du moins pour les plus rationnels, était portée par les bienfaits du Progrès. D'ailleurs, on retrouve chez Ballard des images similaires, dans la désertion des grandes villes et la multiplication des villes-fantômes, des carcasses de voitures, de la rupture des moyens de communications modernes, *etc.* : images de la fin d'un Monde et de son Ordre logique et politique.

C'est en ce sens que la rupture que produit l'événement catastrophique instaure une mutation : l'ordre humain laisse la place à l'ordre naturel du désastre – pas seulement ordre naturel mais fusion/confusion des ordres humains et naturels. Commentant le tableau de Max Ernst, *Silence*, pour Ballard, s'il y a fusion totale de l'espace-temps et des êtres qui le peuplent, cette confusion n'est possible qu'après la désertion de ce qui représente le sur-moi freudien, instance récalcitrante à cette fusion d'avec la nature et revendiquant l'exceptionnalité humaine[706]. C'est exactement le cas dans *Le monde englouti*, qui présente le réchauffement planétaire et la montée des eaux consécutive à la fonte des glaces des pôles laissant place à un monde quasi-tropical où la nature règne sur le royaume des hommes et leurs anciennes cités désormais devenues des jungles aquatiques. Dans ce roman, les trois protagonistes subissent les effets d'une involution métaphorique. Le retour de l'*archê*, thème de nombreux romans-catastrophe, n'est possible qu'après la fuite (vers le nord, là où il pourra s'épanouir) du colonel Riggs, élément rationnel du récit qui tente de maintenir l'ordre antérieur. En effet, il faut attendre ce départ pour que s'instaure un dialogue, bien que fatal, entre les deux protagonistes restants : le biologiste Kerans, personnification de la conscience et Strangman, pilleur d'épaves, fou patenté, le ça incarné, mais seul personnage semblant le plus à même de survivre dans ces conditions exceptionnelles.

Autre point, dans *Sécheresse*, Ballard pressent les effets d'une stase temporelle. Contrairement au *Monde englouti*, la vie n'est plus fusionnelle avec l'environnement. Pour survivre, il faut à l'inverse chercher les rares points d'eau. Ici, est présentée une autre dimension de la vie post-apocalyptique et de son imaginaire littéraire, mais ô combien partagé socialement : la catastrophe intime l'idée selon laquelle elle est une mise en demeure du contrat social moderne basé sur les solidarités mécaniques. Nous disons mécanique car subsiste encore des solidarités tribales, résidus organiques, claniques et territoriaux, de

[706] Dans *Le vent de nulle part, Op. Cit.*, le millionnaire Hardoon, personnification du sur-moi, défi la nature en ordonnant la construction d'une pyramide capable de résister (en vain) aux rafales incessantes de vents. Il prend, alors l'image de l'*ubris* et se trouve sanctionné.

l'ancien ordre désormais révolu. Dans ces rassemblements spontanés ou ces agrégats humains plus ou moins durables et nécessaires, autour des restes de la civilisation à l'agonie, c'est le territoire qui fait office de lien et sécrète ainsi ses modes d'appartenances, de représentativités, ses coutumes et pratiques et invite à repenser l'acte d'« être-ensemble » et les figures du destin qui lui sont associées.

Par ailleurs, pour reprendre une idée d'Edgar Morin, dans *Vers l'abime ?* « Toute idée de pouvoir humain sur l'univers s'effondre »[707], alors l'angoisse du ressentiment post-cataclysmique et cette perte de confiance qui lui est liée, marquent la situation catastrophique comme une rupture radicale. Rupture d'avec la situation antérieure car, même s'il y a cataclysme, catastrophe, ou apocalypse, tout ne meurt pas. Et c'est l'occasion d'une renaissance pour l'humanité, une renaissance souvent radicale où ce qui est changé réside bien souvent dans les fondements de l'ancien monde. C'est pour ceux qui y survivent l'occasion d'expérimenter une socialité jusqu'alors inédite – pensée et vécue comme néfaste pour les tenants de l'ancien ordre.

Ainsi Ballard explore les thèmes fondamentaux du récit catastrophe ou apocalyptique qui ont été tantôt commentés par Mircea Eliade dans *Le mythe de l'éternel retour*[708], et dans ses divers travaux sur les mythes de la Fin du Monde et la manière dont la chute est liée à la décrépitude, à la fatigue et à l'effondrement. Tout est en crise, culture, philosophie, âme, esprit, psyché, *etc.* et la situation est à son paroxysme, car trop exacerbée. L'ordre ancien en vient donc à être renversé. Et pour reprendre les réflexions d'Edgar Morin, *homo sapiens*, *homo faber*, *homo oeconomicus*, laissent la place aux déchainements de l'*homo demens*, *homo mythologicus* et *homo ludens*, car la seule perspective en ces temps obscurs n'est plus l'évolution ni le progrès (« marche en avant »), mais l'involution et l'*ingrés* (« marche dedans »), c'est-à-dire, une ré-génération métamorphique du dedans opérant comme changement paradigmatique et retour au potentialité humaine générique des profondeurs. Non pas un simple retour de l'*archê* mais un ressourcement, une réviviscence germinale, où ce qui avait été mis à l'exergue par les lourdeurs de la raison instrumentale, devient fermant et socle d'une socialité dystopique dans laquelle le social se ressource dans le tribal, l'homme dans l'animal, l'ordre dans le désordre, le quotidien dans l'extraordinaire, *etc.*

[707] Edgar MORIN, *Op. Cit.*, p. 28.
[708] Mircea ELIADE, *Op. Cit.*

Mais une autre dimension est aussi présente dans l'œuvre de Ballard, c'est la catastrophe, non pas comme un événement extérieur bouleversant, mais comme faisant partie intégrante de la nature humaine. Réflexion que l'on peut situer formidablement dans sa *Trilogie de béton*. Cette dimension nous enseigne une nouvelle facette de l'imaginaire ballardien, celle qui présente le glissement de la Civilisation vers la Barbarie, où « la violence devient la forme ultime de communication »[709].

[709] James Graham BALLARD, *Crash ! L'île de béton. I.G.H.* (trad. Robert LOUIT & Georges FRADIER), Paris, Denoël, coll. « des heures durant… », 2006 (1973, 1975), p. 423.

B. La catastrophe comme élément intérieur

Dans ces œuvres, il n'y a pas de basculement soudain de la Civilisation vers la Barbarie, tout se fait « normalement », dans un crescendo irrationnel, certes, mais le renversement n'est pas le fait d'un événement hors-norme (à l'inverse de beaucoup de romans-catastrophe et du *Cycle des apocalypses*). Glissement subtil, inscrit dans la quotidienneté et l'ordinaire, que, même, les protagonistes des romans de Ballard remarquent : « [le Dr Robert Laing] constatait avec surprise l'absence d'un début manifeste, d'un seuil précis au-delà duquel leurs existences avaient pénétré dans une dimension nettement plus inquiétante »[710]. Il s'agit d'une chute sans fin, qui en l'absence de contrainte extérieure – nous voulons dire, en l'absence d'événement catastrophique –, ne peut être attribuée qu'à la seule nature humaine et sociale. Et en se marquant le corps, en s'essayant au cannibalisme ou encore en marquant son territoire par l'odeur du vin et de l'urine, l'homme recouvre son statut archaïque de bête, d'animal à la limite du social avec sa part maudite et improductive.

Sans pour autant délaisser les références au surréalisme et à la psychanalyse, dans sa *Trilogie de Béton*, Ballard trouve une résonnance plus sociologique : la catastrophe est à mettre en lien avec la foultitude d'actes de non-sens violents et paroxystiques qui peuplent notre quotidien. Ballard explique ces actes par leur gratuité intrinsèque et si rien n'est plus gratuit et pourtant doté de sens que la nature, alors, commettre un acte (de violence) gratuit c'est, comme la nature l'est par essence, retrouver le sens qui était perdu par les aberrations de l'homme soumis à ses propres référents.

Et c'est pourquoi le monde décrit par Ballard est un monde où, le sens s'étant évaporé et évanoui par trop de spécialisations sclérosantes, le pire comme le meilleur attendent de surgir au coin de la rue. Un monde où, de par les pratiques extrêmes (sociales, sexuelles,

[710] *Idem*, p. 359.

animales, esthétiques, éthiques, etc.) les individus « peuvent s'échapper dans un monde des sens plus brutal et plus réel »[711]. Un monde suffoquant, déshumanisé, dépoétisé car trop aseptisé, trop rationalisé et trop parfait, un monde où le réel échappe à ses réalités multiples dans un délire schizophrénique et dont les peuples qui l'habitent vivent dans l'attente et le désir de « cauchemars qui les éveilleront à un monde de passion »[712].

En ce sens, ce n'est pas la satisfaction des besoins qui éveille au monde, ou du moins permet d'en accomplir le sens. Bien au contraire, les pratiques consuméristes sont semblables à un phénomène de privation sensorielle, par la satisfaction perpétuellement renouvelée et renouvelable des désirs. Alors seules les pratiques extrêmes, pourtant dénuées de signification et purement gratuites, sont capables de redonner du sens au monde. Elles ne sont pas un simple exutoire, ni un moyen cathartique d'exprimer son malaise, mais au contraire en tant que pure expression de la gratuité, les « violences abstraites »[713], les fusillades en pleine foule, les actes terroristes sans aucune revendication (sous-entendu, pour les autorités politiques et/ou policières), les déchaînements juvéniles ou tribaux, les incendiaires et tueurs en série, *etc.* sont, bon gré mal gré, un moyen de réenchanter le monde, à la manière surréaliste, ou, du moins servent à motiver des solidarités sociales et des chaines logiques de causalités jusqu'alors dénigrées, voire oubliées, par une société mortifère : « une tentative pour affronter un univers manifestement absurde en le provoquant à son propre jeu »[714] .

C'est ainsi que, chez Ballard, dans la violence extrême, la catastrophe revêt un aspect initiatique. Elle est expérience, expérimentation et exploration des limites de l'homme et des tabous et interdits sociaux, sachant que ce dernier se donne les limites qui lui ont été inculquées par l'éducation, la morale, les habitudes, les bonnes manières de faire, etc. « Des gens qui se servent de la violence extrême pour s'explorer eux-mêmes, comme d'autres recourent à la sexualité extrême »[715].

En effet, au travers de ses œuvres, Ballard fait la description de nos sociétés dynamisées – dynamitées – par le principe de domestication, par l'évitement du moindre mal,

---

[711] *idem*, p. 82.
[712] James Graham BALLARD, *Que notre règne arrive* (trad. Michelle CHARRIER), Paris, Denoël, coll. « Folio », 2007 (2006), p. 11.
[713] Louis-Vincent THOMAS, *La mort en question. Traces de mort, mort des traces*, Paris, L'Harmattan, coll. « Nouvelles Etudes Anthropologiques », 1991, p.189.
[714] Voir James Graham BALLARD, « Cataclysmes et fins du monde » *in Millénaire. Mode d'emploi*, *Op. Cit.*
[715] Voir James Graham BALLARD, *Millenium People* (trad. Philippe DELAMARE), Paris, Denoël, coll. « Folio », 2005 (2003), 475 p.

du néfaste et du risque ayant pour finalité la production d'un milieu dans lequel les individus puissent vivre sans crainte et sans angoisse. Sorte de contrat social paroxystique où la liberté devient bien inférieure à la sécurité, et ce, au profit d'une société épurée, aseptisée, et pour éviter que le malheur ne se produise, alors rien n'arrive plus que le même, l'identique. C'est ce que Norbert Elias dans *Civilisation des mœurs*[716] comprend par le processus de civilisation et par l'effet de curialisation, extrêmement rapide durant l'époque moderne : l'apparition d'une foultitude de normes nouvelles a changé tout le comportement et la sensibilité de l'homme occidental. Ce qui est en jeu est la dissimulation des pulsions, tout ce qui relève de l'animalité, et alors se créent des sortes de coulisses dans lesquelles sont satisfaites toutes ces pulsions.

Chez Ballard, ces coulisses peuvent être le sport comme exutoire, comme espace-temps voué au déchainement des passions, cependant, comme il le décrit dans *Que notre règne arrive*, les clubs de supporters, de fans loin d'être assidus au déroulement des rencontres sportives, se rassemblent dans un défoulement collectif et excessif qui envahit l'espace public. La « pasteurisation »[717] des individus se fait au profit d'une société qui se veut parfaitement sûre et assurantielle ; pour une société de l'ingénierie sociale, et du « risque zéro ». Sécurisation à outrance et ambiance d'hygiénisme intégral. Cependant, comme la rappelle Michel Maffesoli, c'est en surprotégeant que l'on rend plus faible.

L'asepsie a énervé le corps social, lui a ôté ses nerfs, sa capacité de résister, de se protéger. Pour Elias, c'est ainsi, par ce principe de civilisation que naît le clivage du Moi entre un inconscient qui est dorénavant refoulé et un surmoi qui devient garant de nos conduites sociales. Et la sécularisation, curialiation à outrance, amène son contraire. La violence écartée de trop loin revient sur la scène de manière paroxystique et sanguinaire. C'est alors le retour de la bête sauvage en l'homme, et en société, c'est l'esprit de la meute[718] la violence brutale, intempestive et gratuite. Avant de conclure, force est de constater que le présent exacerbé mis en scène dans les dystopies ballardiennes révèle également l'animalité intrinsèque de l'homme au bord du gouffre.

---

[716] Voir Norbert ELIAS, *La civilisation des mœurs*, *Op. Cit.*
[717] Voir Michel MAFFESOLI, *Essai sur la violence banale et fondatrice*, Paris, Librairie des Méridiens, coll. « Sociologies au quotidien », 1984, 174 p.
[718] Voir Sophie DEMICHEL, « Vers une théorie générique de la « Meute » », *in Sociétés* n°108, 2010/2, pp 117-122.

« Celui qui se transforme en bête se délivre de la douleur d'être un homme », Hunther S. Thompson

Cette formule aurait bien pu être le fruit d'une vision ballardienne du monde. Qu'il soit individuel ou collectif, l'esprit de meute s'exprime sous la forme d'un déferlement local, groupé, de violence manifeste. Il n'est ni cause ni origine car ce qui qualifie l'esprit de meute c'est bien qu'il ne s'agit pas d'une finalité mais de l'absence de finalité propre. L'ennui et le plaisir d'être méchant, nous dit le protagoniste de *Que notre règne arrive*, « ça rend parfois remarquablement inventif »[719]. Des foules lassées, se dégage alors le parfum de la colère, « le souffle rauque d'une bête énervée, à la recherche d'un adversaire »[720].

Le microcosme aseptisé de *Sauvagerie*, représente un « cauchemar résidentiel à la pelouse bien taillée »[721], caractérisé par une « autarcie quasi-totale », devant faire face au sursaut de ce qu'il avait tant refoulé. L'ordre et le civilisé implosent de l'intérieur sous la pulsion d'une force puissante, sauvage et sévère qui met en branle l'ordre établi. La meute insuffle la panique en empruntant des voies détournées pour rejoindre le lieu même dont elle avait été écartée. L'horreur des massacres, électrocution, strangulation et autres mises à mort diverses et variées, dont les parents du quartier sécurisé de Pangbourne ont été victimes, sont le résultat du déchaînement des passions. La mort s'est abattue de manière inopinée et simultanée comme le ravage d'une tempête, véritable secousse cataclysmique. Les enfants, mis à l'écart de toute l'angoisse de la vie « entière », calfeutrés au creux d'un cocon aseptisé, sont l'image de cette sclérose pour laquelle la sauvagerie apparaît comme panacée[722].

La bestialité rejoint l'image du monstre imaginaire ou réel, animal ou humain. Ces Immeubles de Grande Hauteur ballardiens, sont aussi ce genre de microcosmes dans lesquels des monstres humains sont initiateurs d'une rage salvatrice. Ces abominations sociales que sont certains des personnages de Ballard, témoignent du polythéisme des valeurs et contribuent, parfois dans la violence extrême, à une « remythologisation » ou « remagification » du monde. Ils symbolisent à la fois le nécessaire retour au chaos primordial

[719] Le protagoniste de *Que notre règne arrive*, se laisse pénétrer par l'ambiance étouffante des banlieues d'Heathrow et comprend au fur et à mesure de sa pérégrination au cœur des tentacules suburbaines, la motivation qui naît de l'ennui.
[720] Il comprend également comment les individualités se fondent en une masse qui devient bestiale et animée par un principe vital thériomorphe et vengeur dont on ne peut appréhender la cause.
[721] Voir Bruce BEGOUT, *La découverte du quotidien*, Paris, Allia, 2005, 600 p.
[722] « Ils étaient pris au piège dans un univers parfait. Dans une société totalement saine, la folie est la seule liberté » *in* James Graham BALLARD, *Sauvagerie*, *Op. Cit.*, p. 97.

et le nécessaire ré-ordonnancement du monde. En ce sens, l'aberration est alors comme attribution des finalités, la perversion comme condition du normé, l'anomie comme prélude des communautés et la folie comme substrat de la liberté.

Que ce soit au travers d'une fillette dont « la bouche […] se tordait dans un rictus effroyable. [Elle] découvrait ses dents serrées, écartait ses lèvres en une vilaine grimace et ses incisives brillaient sous les projecteurs »[723], ou bien au travers de cet habitant d'*IGH*, recouvert d'excrétions sanguines ou alcoolisées, tous sont en « quête désespérée d'une évasion »[724]. La pesanteur sclérosante qui a ankylosé l'ordre social, en a fait monter la pression atmosphérique jusqu'au climax à partir duquel le tout s'est disloqué, jusqu'à la chute : la catastrophe est la seule capable d'annihiler la souffrance qui taraude l'asepsie. Chaque personnage et chaque société portent en eux les germes de leur propre destruction. Et Eliade ne dit pas autre chose à travers ses études des mythes de renouvellement. Il s'agit moins de destruction, que de régression, retour au chaos permettant d'exprimer ce qui n'a pas encore été exprimé, une volonté de retourner à la matière première ou germinale et de recommencer à zéro. La Bête, image de la folie surréaliste, monstrueuse et meurtrière révèle donc cette volonté d'exprimer autre chose, et représente la possibilité d'un nouveau départ, car l'ennui appelle un « nouvel Âge noir »[725]. Ainsi le monde détruit et dévoré n'est que « la première phase d'un processus plus complexe ».

Par ses œuvres, J.G. Ballard se fait l'explorateur de la décrépitude du monde moderne et de son idéal. D'une part, dérives de la production-prolifération moderne, et d'autre part, effondrement des trois grands mythes modernes : « le mythe de la maîtrise de l'univers, formulé par Descartes, Buffon, Marx, … le mythe du progrès, de la nécessité historique, qui s'impose à partir de Condorcet, enfin le mythe du bonheur »[726]. Mais arrivés à leurs points de non-retour, ces mythes, et surtout la croyance que nous entretenons encore à leurs égards, nous conduisent à la dégradation irrémédiable de notre propre milieu éco-systémique, et, même psychique. C'est ainsi que nous découvrons la chute vers l'abime de notre civilisation occidentale en percevant dans un même temps l'ambivalence du progrès, car le phénomène est le même pour le progrès scientifique, économique, *etc.* Ainsi dans le cycle des

[723] *Idem*, p. 60.
[724] James Graham BALLARD, *Que notre règne arrive*, *Op. Cit.*, p. 70.
[725] *Idem*, p. 187.
[726] Edgar MORIN, *Op. Cit.*, p. 24.

apocalypses est présenté les dérives de la raison et de la science, dans la trilogie de béton est présentée les dérives du mode de vie moderne et de la sécurisation de la vie, avec comme point de concordance : la haine des protagonistes envers le « moteur à explosion » et la primauté de la raison utilitaire sur le vieux monde.

Depuis le processus de civilisation commenté par Elias, les sociétés de la modernité ont tenté d'évincer ou du moins de mettre de côté les pulsions humaines, tout ce qui nous rappelle notre part d'animalité. Cependant, la chute vers l'abîme s'accompagne également d'un point de vue individuel, du retour de la bête dans l'homme et d'un point de vue sociétal, du retour de l'esprit de la meute qui envahit le corps social dans son ensemble. C'est ce que Ballard nous décrit, une société ankylosée par un « trop de civilisation », un « trop d'asepsie » et pour laquelle la seule échappatoire se nourrie de la folie, de son absurdité et de sa violence. Les crocs de la bête monstrueuse et sanguinaire mettent fin à un monde qui est arrivé à son paroxysme, délivrent un monde à bout de souffle. Les situations dystopiques de Ballard nous invitent à la réflexion et à la contemplation de ce monde-ci, à être attentif aux dynamiques des métamorphoses sociétales.

Les deux versants catastrophistes de l'œuvre Ballardienne – la catastrophe-choc et le glissement de la civilisation vers la barbarie – communient dans la nécessaire métamorphose (surréaliste) du monde ; métamorphose qui se doit de passer par un ressourcement de l'*archê*. Non pas un simple retour à l'archaïque, mais à l'exemple des cellules souches : chercher les facultés germinales enfouies au plus profond de l'organisme. Quand la vie (moderne) se trouve trop engourdie par ses propres prolongements hypertéliques (les scléroses du mode de vie et de l'idéal moderne), seule une palingenèse de l'originel et du fondamental permet un renouveau de la vie.

CHAPITRE III. Les deux visages du cinéma-catastrophe

Du tout premier film-catastrophe par Georges Méliès, *Eruption volcanique à la Martinique* (1902), entièrement tourné en studio et réalisé à l'aide d'une reproduction carton-pâte, à la multiplication contemporaine de ce genre, ce qu'il est convenu aujourd'hui d'appeler des blockbusters Hollywoodiens comme *Titanic* (1997) de James Cameron ou *2012* (2009) de Rolland Emmerich, le film-catastrophe, genre aux multiples facettes qui explose dans les salles obscures aujourd'hui tant par ses techniques et effets-spéciaux que par le nombre de ses spectateurs, traduit des fantasmes de destruction du monde, et se trouve être l'expression et le miroir des phobies culturelles et des angoisses sociétales.

Par ailleurs, le genre ne se cantonne pas à un simple reflet de notre désir de *tabula rasa* ou encore de notre aversion pour la catastrophe, il demeure également dans le film-catastrophe une fonction cathartique, d'exutoire pour la société ou le groupe social auquel il s'adresse. Mise en scène du Mal, qui en ce sens pousse à la réflexion sur les menaces sociétales, ou du moins, à la représentation de ces dernières, les films-catastrophe sont à considérer comme des réservoirs de solutions empiriques ou idéales, aussi bien aux problèmes ancestraux et mythiques qui nous tourmentent depuis toujours qu'aux défis plus actuels qui caractérisent notre contemporanéité. La fiction-catastrophe accapare et par-là même désamorce la réalité du désastre. Ainsi, les propositions que le genre aborde, pragmatiques ou imaginaires, sont à entrevoir essentiellement sous l'ordre de la métaphore. Les multiples apparitions à l'écran de *Gojiro* (Trente films de 1954 à 2004) peuvent être appréciées tant comme des symbolisations de l'horreur du monstre nucléaire que comme des appels au développement d'une conscience écologique, mais en aucun cas ne donnent de réelle solution au problème du nucléaire et de son impact sur la vie des hommes et sur l'environnement. Elles se contentent d'imager le problème, de le transférer de son occurrence réelle à sa

dimension imaginaire et fictive. C'est typiquement le principe de l'exutoire : évacuer et détourner un problème ou une angoisse en les projetant sur un plan autre.

A la croisée de la technique de pointe et de l'effet magique, l'art du film-catastrophe – art de susciter la frousse ou art de la fascination devant l'effroi – se donne à voir comme un « trompe-la-mort ». Ainsi comme le précise Martine Roberge dans son livre sur *L'art de faire peur*[727], pour l'homme contemporain, la production cinématographique de la peur est une réactualisation des anciennes légendes cauchemardesques. C'est en fixant au sein d'un ensemble symbolique cohérent nos inquiétudes les plus diffuses que l'on réussit à en absorber une part, ou du moins, à les minimiser – paradoxalement, par leur maximisation. En se réappropriant le jeu de mot de Gérard Lenne[728], le film-catastrophe, c'est tant *la mort à voir* que *avoir la mort* ; en bref, une forme d'*euphémisme de la mort*[729], par sa sur-représentation comme le sont les images et les films amateurs sans cesse ressassés depuis maintenant dix ans des attentats du 11 septembre 2001.

Qu'ils s'apparentent à la fiction ou au documentaire, les films-catastrophe s'inscrivent dans l'esprit du temps et s'intègrent dans les pratiques et les représentations sociales : l'art de représenter la catastrophe devenant alors un phénomène social, qui se trouve encouragé par la technique moderne et les technologies de la communication de masse et cybernétique (Voir la multiplication des blogs, des forums et des discussions internet consacrés, par exemple, à ce que l'on appelle le phénomène *2012 Fin du monde*). Outre la tentation alarmiste, son but est de représenter la fin, du monde, du connu, *etc.* mais aussi l'indicible, l'innommable, l'irreprésentable, qui est bon gré mal gré *pourtant là*. A l'instar du conte, le genre présente une histoire aux résonnances morales et philosophiques représentative de l'imaginaire de la Fin, mais aussi de la rédemption d'une époque ou d'une communauté. Visant à établir une relation de proximité entre le spectateur et l'action[730], le but du film est de faire croire et d'adhérer aux enseignements et aux valeurs éthiques que l'action et l'esthétique inspirent.

---

[727] Martine ROBERGE, *Op. Cit.*
[728] Voir Gérard LENNE, *La mort à voir*, Paris, Cerf, coll. « Septième art », 1977, 166 p.
[729] Voir Gilbert DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, *Op. Cit.*
[730] Edgar Morin (Edgar MORIN, *Le cinéma ou l'homme imaginaire*, *Op. Cit.*) évoque « la magie du cinéma » par le règne de l'émotion et de la participation affective suscitées par les techniques cinématographiques : infrason, plongée, contre-plongée, gros plan, etc. Nous rappelons aussi, l'épisode de la projection du film des frères Lumière, *Arrivée d'un train en gare de la Ciotat* (1896) où les spectateurs ont fui la salle de peur que le train « traverse » l'écran.

Le *phénomène* dévoile du *noumène*. Ce qui nous intéresse ici, c'est de voir dans quelles mesures cet aspect phénoménal de la vie contemporaine s'inscrit dans des habitudes et des pratiques foncièrement actuelles, enracinées dans ce que l'on peut nommer la civilisation[731], la société[732] ou la culture[733] du risque. Comme le disait György Lukács[734], une œuvre, un genre ne surgissent jamais « *ex-nihilo* », mais sont préparés, conditionnés par un certain contexte historico-sociologique, et transpirent des normes et des valeurs d'une époque. En ce sens les normes et les valeurs propres au film-catastrophe dévoilent de l'esprit du temps mais aussi forment sa consistance historique et sociale, c'est-à-dire instaurent un dialogue complexe entre le contexte et le prétexte.

[731] Patrick LAGADEC, La civilization du risque, Op. Cit.
[732] Ulrich BECK, *La société du risque*, *Op. Cit*.
[733] Anthony GIDDENS, *Modernity and Self Identity*, *Op. Cit*. L'auteur aborde la notion de culture du risque de telle manière : « un aspect culturel fondamental de la modernité, par lequel la conscience des risques encourus devient un moyen de coloniser le futur », traduction libre de *Idem*, p. 244.
[734] Voir György LUKACS, *La théorie du roman* (trad. Jean CLAIREVOYE), Paris, Denoël, coll. « Tel », 1989 (1920), 196 p. et György LUKACS, *Le roman historique* (trad. Robert SAILLEY), Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 1977 (1937), 407 p.

A. L'imaginaire filmique et les catastrophes

L'objectif étant à présent de proposer une taxinomie des films-catastrophe dont la cohérence et la logique propre soient soumises à l'observation de l'origine, de la signification et de l'évolution des mythes et de l'imaginaire qui composent le cinéma-catastrophe, cette taxinomie se doit d'être motivée par certains constats qui inscrivent le phénomène « film-catastrophe » et ses mythologies dans l'épistémè du temps présent, mais aussi, nous permette d'éclairer les propositions suivantes :

1. Il existe une confusion entre la réalité du risque et l'imaginaire du risque. Pour reprendre une expression de Gilbert Durand, c'est « le Roi caché » qui domine le cours de l'histoire sociale : l'*imaginaire*. Proposition qui se vérifie systématiquement dans la logique anthropique et sociale : l'évaluation du risque répond d'une construction sociale de ce qui est sûr et de ce qui est dangereux. Chaque culture sélectionne ses dangers[735], comme elle préconise les manières de s'en prévenir (contagion, contamination, souillure), au prisme de multiples stratégies. En d'autres termes, la peur ne se résout pas seulement dans son propre paroxysme : *la peur panique*. Entre le phénomène « normal » et son excès pathologique, l'abandon à la panique, le sociologue et l'historien se trouvent en présence d'une multitude de stratégies intermédiaires, dont le but est d'intercéder, voire de prévenir les dangers et les nuisances. Bien souvent ces stratégies sociales se résument à l'édification et à la construction d'un ordre symbolique de l'Anéantissement par le Mal et du Salut par le Bien, voire comme l'expose Joseph R. Gusfield[736] à propos de l'alimentation diététique et, aussi, du consommateur d'alcool au volant, une construction d'un ordre symbolique aux résonances « religieuses » de ce qui relève du malsain et de ce qui relève du sain, de ce qui est impur et de ce qui est pur. En ce sens, au fil de l'histoire sociale, le Diable (du grec « *diabolein* » : « se

[735] Voir Mary DOUGLAS & Aaron WILDAVSKY, *Op. Cit.*
[736] Voir Joseph R. GUSFIELD, *Op. Cit.*

jeter en travers »), ou Satan (de l'hébreu « l'adversaire ») figurent la menace : les éléments, les monstres préhistoriques, les collisions planétaires, le millénium, mais aussi les hommes entre eux, leur orgueil et leur folie ainsi que leur production monstrueuse comme la bombe nucléaire et sa résultante la guerre atomique, *etc.* ; et fournissent une mythologie du Sauveur, du rachat et de la rédemption.

2. Notre imaginaire de la fin se cristallise autour des correspondances entre science et philosophie, et en ce sens, se trouve en étroite relation avec l'*esprit du temps*, c'est-à-dire, répond d'une ambiance sociale et des pratiques qui y sont attachées. La vision scientifique et experte du risque et de la catastrophe stipule qu'il existe un décalage entre la réalité des risques et des catastrophes auxquels est soumise une société et nos représentations ou notre imaginaire du danger, tout comme, il existe un décalage entre la réalité de la sécurité et les idéations qui y correspondent. Mais ce décalage s'estompe, voire s'efface dans nos attitudes et comportements de prévention du risque : face à un risque avéré ou réel, nous agissons selon des « stocks de connaissances » (Alfred Schütz), la « tradition », *idem* face à un risque supposé ou fictif. Ce qu'il faut admettre, c'est que nous partageons exactement les mêmes stocks de connaissance et que ceux-ci se modèlent autours d'*univers mythiques*. L'expérience de la peur se construisant autant sur la base des expériences vécues que sur celle de nos fantasmagories, ou comme le dit Gilbert Durand à propos du *trajet anthropologique de l'imaginaire :* un va-et-vient entre « les intimations objectives du milieu » et « les pulsions subjectives » ; ainsi, comme le mythe, le cinéma catastrophe influence et structure *l'épistémè* de notre époque, en tout cas fait office d'*instances de fixation* dans notre représentation du réel. Comme création imaginaire d'une époque, le film-catastrophe joue une dia-logique entre nos conceptions de la sécurité et nos représentations du danger, et, de ce fait, influence, tout comme la science dans l'idéal de l'esprit des experts, tantôt l'un tantôt l'autre. Pour reprendre ce que l'on pourrait appeler avec Edgar Morin une dynamique complexe du trajet entre le média et l'immédiat, entre la représentation et la réalité :

→ La réalité des désastres éclaire l'imaginaire catastrophiste qui éclaire

B. Le polymorphisme des peurs catastrophes : vers une difficile taxinomie du genre

A chaque époque de l'histoire, dans chaque civilisation, l'on s'inquiète de la fin du monde. Le rationalisme et la science n'ont en rien changé nos habitudes, et nos sociétés matérialistes continuent d'exploiter les Diables en tout genre sur fond d'occurrence apocalyptique. Comme Michel Maffesoli le précise dans *Apocalypse*, plus que la fin du monde, il s'agit de la fin *d'un* monde et de la *révélation* d'un nouvel ordre, « impermanence d'une manière d'être, continuité de la vie »[737]. Fin du rationalisme et du mythe du Progrès introduit au XVIIIème siècle par la science et poursuivit au XIXème siècle par le développement technologique et révélation du passage de la modernité à la postmodernité.

Le but est de voir que le cinéma, lieu par excellence du « comme si » où l'homme se retrouve désarmé face à son imaginaire, est vecteur d'émotion et d'ordonnancement cosmogonique. C'est en ce sens que la fiction-catastrophe, là où s'exprime la jouissance *thanatique*, prend office de remède ou de soupape d'une société à bout de souffle, comme l'ont été à une époque les jeux du cirque, les exécutions publiques, *etc.* : jeux avec le phantasme et le spectacle de la mort.

Ainsi, avant d'avancer une taxinomie des films-catastrophe, il nous parait primordial d'introduire une classification du cinéma-catastrophe selon des périodes historico-philosophico-esthétiques ; classification qui nous permettra d'assurer la pertinence et la cohérence d'une taxinomie des films-catastrophe :

1. L'Art Impressionniste des films-catastrophe présente les grandes catastrophes par et dans l'Histoire et la Géographie – mythique (Pompéi, Rome, les grandes batailles portées à

[737] Michel MAFFESOLI, *Apocalypse*, *Op. Cit*. p. 22.

l'écran mais aussi le Mal venant du sous-sol, de la mer, de l'espace, *etc.*). Dans cette période, l'archétype du Mal se combat à l'aide d'un ou plusieurs héros prométhéens – parfois apollinien ou faustien – présentés comme défenseur des grands mythes de l'émancipation (le Bonheur, le Travail, la Science, *etc.*)

2. L'Art Expressionniste des films-catastrophe, deuxième période du genre, quant à lui présente une autre facette de la catastrophe et du danger, qui se traduit par un détachement de la grande Histoire et de la grande Géographie du Mal, au profit d'un attachement au présent voire même à l'anticipation d'un futur catastrophiste comme genre cinématographique. La catastrophe est l'image de l'effondrement des grands mythes modernes et de la désillusion qu'engendre l'ambivalence des progrès de la Technique, de la Connaissance, de la Science, *etc.* Ici s'exprime le *Götterdämmerung*, le crépuscule des Dieux et surtout fin de la bénédiction divine accordée aux puissances occidentales. Alors, ce n'est plus dans l'Espace et le Temps que l'on situe les sources du Mal, mais au plus profond de l'humanité et de ses productions (*1984*, *Mabuse*, *La Vie future*, *La Bombe*, *etc.*), dans la même optique, ce n'est plus de l'Autre que provient le danger, mais bel et bien de l'Homme qui crée ses propres chimères, ses monstres à pourfendre[738].

3. La troisième période, que l'on qualifie d'Art Surréaliste du film-catastrophe (L'art surréaliste est définit par Mircea Eliade[739] comme *esthétique de la destruction* et *destruction esthétique*), présente une tout autre fantastique de la catastrophe. Le danger se loge dans les interstices du quotidien, il devient banal et actuel. Le qualifier ou le quantifier est quasi-impossible et, contrairement aux précédentes périodes, il ne se cantonne plus à des univers clos (la tour, le sous-marin, la navette spatiale, *etc.*) mais tant se dérobe et se déborde à lui-même, il ouvre la porte aux multiples possibles (l'onde radio meurtrière qui fait revenir des ancêtres déchainés, la cabine de télésiège maudite qui transporte ses occupants dans d'autre dimension, la secte apocalyptique qui s'allie aux revenants dans une panne de métro, le miroir qui laisse passer les reflets des morts, *etc.*) et devient *unitas multiplex*. Rhizomatique, l'archétype du mal se love partout et nulle part ; la frontière symbolique qu'il entretenait auparavant avec le Bien, s'évanouie au bénéfice de sa force de contagion.

[738] *Le docteur Folamour* (1963) de Stanley Kubrick, stipule que « Notre propre anéantissement nous appartient », « Nous avons vu l'ennemi et il n'est autre que nous-mêmes »
[739] Mircea ELIADE, *Aspects du mythe*, *Op. Cit.*, pp. 95-97.

Ces trois périodes subsument une certaine taxinomie des films-catastrophe. 1 et 2 appartiennent à la modernité, tandis que 3 est le propre de la postmodernité (sans oublier des emprunts à 1 et 2). Taxinomie soutenue par un constat : le cinéma-catastrophe, comme production culturelle d'une époque et, ainsi, d'un esprit du temps, laisse à penser que la modernité et ses mythes fondateurs portent en eux-mêmes les germes de leur propre épuisement, voire de leur propre effondrement. *La Tour infernale* en est un exemple type, le film apparaît comme la description d'un « enfer au paradis »[740] par l'anéantissement d'un des chefs d'œuvres du génie moderne, chef d'œuvre dont on ne peut que fuir, que tenter de s'en évader au péril de sa vie, en se jetant, du 60ème étage d'un produit architectural – émancipateur à la base – devenu carcan et prison meurtrière.

Jean-Pierre Sironneau[741] précise que l'analyse de la *dimension mythique de l'existence sociale* conduit à mettre en lumière les mythes dominants d'une époque, d'une culture, d'une nation, d'une génération, littéraire ou artistique, ou d'une classe sociale. Ainsi, même si le film-catastrophe est symbole de notre imaginaire social, c'est-à-dire, qu'il est une cristallisation de l'état présent de la pensée de l'ordre et du désordre[742] dans nos sociétés contemporaines, un simple regard sur ces derniers films dénonce l'insuffisance de tout classement qui les considère comme une catégorie ayant sa propre cohérence. Le terme est tout au plus un label, souvent usurpé, qui éveille dans notre conscience une série d'images bien précises (destruction par l'eau, par le vent, par la terre, par le feu, *etc.*). En dehors de ces amas d'images, la catégorie n'existe pas. Donc ce qu'il est nécessaire de faire, c'est de chercher les liaisons imaginaires qui composent « les univers mythiques » (Yves Durand) et « les constellations d'images » (Gilbert Durand) au sein des films-catastrophe, le but étant de mettre en évidence deux types de films-catastrophe : le moderne et le postmoderne ainsi que les figures du Mal et du Salut qui leur sont associées.

[740] David ANNAN, *Films catastrophe* (trad. Eric HALDENI), Paris, M. Minoustchine, 1977 (1975), p. 48.
[741] Voir Jean-Pierre SIRONNEAU, *Figures de l'imaginaire religieux et dérive idéologique*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques sociales », 1993, p. 47.
[742] Voir Georges BALANDIER, *Op. Cit.*

C. Les films-catastrophe modernes et la transcendance du mal

Dans la plupart des films-catastrophe modernes, les causes de la destruction relèvent des phantasmes de l'inconscient collectif et, en ce sens, évoquent des peurs qui « parlent » au grand public. Paradoxalement, ces peurs, connues et reconnues, se trouvent très rarement actualisées dans le réel, même si dominent les explications pseudo-scientifiques ou pseudo-rationnelles de l'incroyable, faisant que chaque révolution scientifique procède d'une nouvelle production culturelle de la catastrophe[743]. En fait, les éléments déclencheurs du film-catastrophe se composent des angoisses de l'inconscient collectif et des phantasmes socio-historiques d'une époque et, par-là, permettent de comprendre la pragmatique sociologique de l'imaginaire. Alors, dans l'esprit des modernes, la catastrophe se donne comme le signe du déclin de la civilisation, par l'introduction fatidique du désordre. Ainsi, c'est ce que représente la destruction, plus que l'événement (épidémie, invasion extraterrestre, raz de marée, *etc.*), qui génère les angoisses sociétales. Une des caractéristiques fondamentales du film moderne est que la cause du désastre est essentiellement due soit à un *événement brutal* et *extérieur* (le mal tombé du ciel, venu d'ailleurs, des profondeurs, *etc.*), ou soit à la folie des hommes (actualisation du mythe de Némésis, punissant la démesure humaine). Dans tous les cas, cet événement brutal est une figuration de la punition divine et de la fin de la bénédiction divine accordée aux puissances occidentales. Cette catastrophe prend l'aspect de la *stase*, qui stoppe la flèche lancée du progrès, comme dans le film de Robert Wise, *Le Jour Où La Terre s'Arrêta*/*The Day The Earth Stood Still* (1951 ; remake par Scott Derrickson en 2008), où une soucoupe arrivée sur Terre paralyse la totalité des défenses militaires humaines, rendant ainsi l'humanité vulnérable. *Fusion/The Core* (2001) de Jon Amiel, illustre ce même thème, mais aussi, entrevoit une solution : pour des raisons inconnues le noyau de la Terre cesse de tourner sur lui-même, la bombe atomique et la puissance nucléaire, production technique moderne,

[743] Par exemple : le drame de l'Atlantide est, dans *L'Atlantide* (1961) de Edgar G. Ulmer, la conséquence d'une explosion atomique et *L'Echappé de la Chaise Electrique / Man Made Monster* (1941) de George Waggner est renommé en 1953 *The Atomic Monster*.

permettent de faire redémarrer la planète. Idem dans *La Chose d'un Autre Monde*/*The Thing from Another World* (1951) de Christian Niby et Charles Lederer : une créature végétale extraterrestre qui se nourrit de la substance humaine se trouve vaincue par l'électricité.

Tous ces films reprennent la structure dramatique classique du film-catastrophe, un déroulement linéaire et dialectique – issu des millénarismes judéo-chrétiens – avec un avant, un pendant et un après la catastrophe et, bien sûr, un retour synthétique à la normale, une fois le monstre imaginaire ou le dragon apocalyptique pourfendus. Tout d'abord, une séquence d'exposition des menaces (plus ou moins longue) : le danger s'installe et est exposé par les responsables politico-religieux, militaires ou scientifiques. Ensuite le film présente la téléologie catastrophiste : un déroulement de cause à effet avec un événement déclencheur. Alors, le spectacle débute : les premiers effets de la fin du monde se font ressentir, on fait appel au fond vert et au carton-pâte, on recrute figurants et cascadeurs. Mais tout est voué à la *destruction-spectacle*. C'est là que le héros rédempteur (celui qui tranche entre le jour et la nuit, la lumière de la civilisation et l'ombre portée par barbarie de la catastrophe) apparaît et débute sa « *course contre la montre* » (contre le Temps et la Mort, pour reprendre les structures anthropologiques de l'imaginaire). Au moment paroxystique du climax catastrophiste, s'ajoute la rédemption apocalyptique : l'humanité, sauvée et libérée, se promet alors de prendre en compte l'avertissement (divin) et de repartir sur un bon pied vers la route du progrès.

Quant au film post-apocalyptique, genre qui se passe de la première partie de la structure présentée ci-dessus, ou du moins la résume en quelques secondes, il axe la dramaturgie sur la survie dans un monde devenu hostile à l'homme civilisé et représente la lutte entre les bons et les méchants (zombies, pillards, êtres démoniaques, *etc.*), en bref, les métaphores de l'inhumanité monstrueuse, de quelque chose de refoulé ou d'archaïque qui refait surface (ou plus précisément dans le cas du zombie, métaphore « des morts qui gouvernent les vivants » (Auguste Comte)). Quoi qu'il en soit, les deux structures dramatiques exposent de manière générale la théomachie apocalyptique biblique du Bien contre le Mal, la *Guerre des Dieux et des valeurs* incarnés entre Civilisation et Barbarie. Le film-post-apocalyptique introduit toutefois une certaine nuance, ce n'est pas toujours le Bien qui doit l'emporter, en tout cas ce n'est certainement pas la Civilisation. Là débute le film-catastrophe postmoderne, qui ouvre la réflexion sur ce que l'on peut appeler une

« écosophie »[744] de la vie, contrairement au film moderne qui affirmait l'homme comme « maître et possesseur de la nature ».

[744] Voir Michel MAFFESOLI, *Matrimonium. Petit traité d'écosophie*, Paris, CNRS Editions, 2010, 79 p.

D. Les films-catastrophe postmodernes et l'immanence du mal

Le film-catastrophe postmoderne se caractérise par une quasi-absence d'historicité, en tout cas, il n'y a que très peu d'événement brutal. Dans l'imaginaire filmographique, la catastrophe postmoderne se caractérise par l'entrée dans un temps obscur, un espace maudit ou une forme endiablée de l'existence. « Le ciel ne nous tombe plus sur la tête, ce sont les territoires qui glissent. […] Les déités souterraines, nous menacent d'un effondrement dans le vide »[745]. La transcendance du mal laisse la place à son immanence : le danger se love à la fois partout et nulle part, il prend un aspect interstitiel, à l'exemple de *The Dark Hour* (2005) d'Elio Quiroga, où c'est uniquement certaines heures de la journée qui semblent habitées par le malin. Aussi, dans *Devil* (2010) de Drew et John Erick Dowdle ou *The Descent* (2005) de Neil Marshall, suite à une panne ou un éboulement, un ascenseur ou une grotte peuvent renfermer de véritables monstres au potentiel catastrophique. Le mal habite les méandres du quotidien et du banal et, ainsi, en devient idiopathique, gratuit et sans raison apparente. Laurent Jullier parle de quasi-absence de causalité dans le déclenchement de l'événement « le cinéma post-moderne fait donc symptomatiquement apparaître, de temps à autre […], des *vilains* nouvelle mouture, tueurs et sadiques perpétrant leurs méfaits non sous l'emprise du désir de venger ou de la promesse d'un gain substantiel, mais par jeu, par plaisir, ou tout bonnement sans raison »[746].

Le Diable est là, c'est tout ! Et le quotidien devient un terrain de jeu privilégié à l'envoi de purs stimuli ; c'est l'esprit du ludique qui prend le dessus et toute mise en message d'une leçon de vie (axiome du film-catastrophe moderne) s'expose à être plus ou moins ridiculisé, l'exemple type est *Shaun of the Dead* (2003) d'Edgar Wright. Le sérieux se

[745] Jean BAUDRILLARD, « La forme sismique », *in Confrontation*, *Op. Cit.*, p.11.
[746] Laurent JULLIER, *L'écran post-moderne. Un cinéma de l'allusion et du feu d'artifice*, Paris, L'Harmattan, coll. « Champs visuels », 1997, pp. 107-108.

convertit en frivole[747]. Ou bien, comme dans *Red Sand*/*Dunes de Sang* (2009) d'Alex Turner où, suite à une tempête de sable, de terrifiants djinns viennent venger des soldats talibans, *Le Terminus de l'Horreur*/*End of The Line* (2006) de Maurice Devereaux, *syncrétisme* total où fusionnent accident de train, secte chrétienne apocalyptique, psychiatrie et morts-vivants assoiffés de violence, et encore le fameux *2012* (2009) de Rolland Emmerich, mêlant prophétie maya, alignement planétaire, bug informatique, cataclysme terrestre et mythe du déluge avec son vaisseau arche-bunker de Noé, ce n'est plus les *métarécits*[748] qui ordonnent le monde, mais des micro-récits à valeurs circonstancielles qui laissent la place aux multiples interprétations-appropriations. C'est alors que s'exprime la *métanoïa* du local et du tribal, « l'ordre ferme, ou postulé tel, permettait de concevoir une vérité unifiée ; le mouvement et le désordre la rend inéluctablement plurielle. »[749].

Alors s'il y a toujours lutte entre le Bien et le Mal – et c'est sans doute le genre qui l'impose, le héros n'est plus tout à fait « *clean* » ; la logique de la conjonction (et…et) prend le dessus sur la logique moderne disjonctive du ou…ou : à l'exemple de la trilogie *Mad Max*, « chevalier des temps modernes », il demeure en lui une part obscure, une part maudite de folie, voire comme dans *Fido* (2006) d'Andrew Currie, l'on s'attache et l'on s'habitue à la barbarie du monstre (le zombie est domestiqué ou filant la métaphore le passé et les morts qui nous fondent sont domestiqués). Quelque chose d'inédit, parfois même, c'est le mal qui nous sauve d'un mal paradoxal : l'excès de Bien et de Sécurité (comme dans le remake *Le Territoire des Morts*/*Land of the Dead* (2004) de Romero). S'exprime ici, une sorte d'*amor fati* dans lequel l'homme se retrouve en symbiose avec son environnement, même si celui-ci en devient hostile, pour reprendre la formule nietzschéenne, un monde où « on peut y vivre puisque l'on y vit ».

Bien que notre propos ne s'est pas attaché aux pures techniques cinématographiques et aux modifications du sens et du contenu qu'elles supposent[750] – avec, par exemple, ce que le producteur de *Cloverfield* (de Matt Reeves, 2008), Jeffrey Jacob Abrams, appelle une « youtubisation du monde » et le « home-cinéma » – il nous a été possible de dégager à travers les représentations de la catastrophe et du salut dans le cinéma quelques aspects

[747] Voir Susan SONTAG, « Notes on Camp », *in Partisan Review*, 1964, vol. 31, n°4, pp. 513-530.
[748] Jean-François LYOTARD, Op. Cit.
[749] George BALANDIER, Op. Cit. p. 241.
[750] Voir Lev MANOVICH, *Le langage des nouveaux médias* (trad. Richard CREVIER), Paris, Les presses du réel, coll. « Perceptions », 2010 (2002), 605 p.

essentiels de ce que l'on appelle en sociologie : *modernité/postmodernité*. Pour ne pas conclure, l'on peut affirmer que la modernité et ses mythes (Prométhée, Apollon, Faust, *etc.*) transpirent un idéal particulier de domination de l'homme sur son environnement. Le *drame dialectique* moderne consiste à tout régler, planifier, organiser et, ainsi, reporter la jouissance érotique du monde et de la vie soit à plus tard, soit à un ailleurs. Soutenu par le mythe du progrès (thèse + antithèse + synthèse) et le grand Temps de la grande Histoire (un temps irréversible où règne le concept de *causalité*, qui instaure « une manière d'organiser les données spatiales et temporelles en chaîne d'événements liés par une relation de cause-à-effet, avec un début, un milieu et une fin, manière d'organiser qui matérialise un jugement sur la nature des événements aussi bien qu'elle démontre comment il est possible de connaître ces événements, et donc de les narrer »[751]), le crédo moderne stipule que « le paradis, c'est demain ».

Quant à la postmodernité et son imaginaire de la fin et de la rédemption, elle instaure une forme particulière de « *carpe diem* », celle du *tragique aporique* (il n'y a pas de solution et l'on s'y habitue) : la postmodernité est un « rapatriement de la jouissance ici et maintenant » et se caractérise, comme le dit Michel Maffesoli, par un souci du paganisme (du latin *paganus* : aimer ce monde-ci, cette terre-ci, et avoir comme refuge, notre maison commune).

Aussi, autre particularité de la postmodernité, et de l'abandon du mythe du Progrès qui la caractérise, c'est que la technologie devient vectrice des grandes peurs. Tant *situation-paradoxe* que *situation paradoxale* : les fins du monde primitives (feu, eau, terre, air, *etc.*) sont véhiculées par internet et les mass-médias contemporains (produits hyper-modernes – produits du progrès le plus technique). Proposition que l'on peut résumer comme telle : « Le plus moderne véhicule le plus archaïque ». Ainsi, l'on ne peut plus se reposer sur le positivisme rationaliste pour se rassurer, même la science nous inquiète dans la fiction (ondes néfastes, *etc.*) ou dans la réalité (feu nucléaire, écologisme, qui est un pur développement de la pensée critique et scientifique), si bien que la science développe une certaine appétence pour le religieux : il y a une indistinction entre la pensée scientifique et religieuse, pour le dire en d'autres termes, il y a confusion entre ce qui est du domaine du profane et du sacré, et la technique devient magie (ce que l'on pensait être réservé à la pensée primitive). Le tout

[751] Edward Branigan cité par Laurent JULLIER, Op. Cit., p. 100.

consiste à donner une dimension spirituelle, surnaturelle, irrationnelle, mythique ou mystique à un certain nombre de conflits. Phénomène identique au moment de la Peste Noire : ce n'est pas les nuisibles (puces ou rats véhiculant le bacille de Yersin) qui apportent la maladie, mais le Diable. Quand le trouble est suffisamment grave on l'attribue à des forces sur-humaines, qui dépassent l'entendement. En tout cas, cela représente une réelle sortie de ce que Max Weber[752] nommait : « Maîtriser toute chose par la prévision […] désenchanter-*démagifier* le monde » et de l'ambiance moderne, introduite par le développement scientifique au XVIIIème et le développement technologique au XIXème siècle. Alors, avant toute chose, ce qu'il faut comprendre, c'est que ce phénomène ne dénote pas une régression mais un retournement, un renversement des valeurs pour reprendre l'expression Nietzschéenne : le passage des valeurs apolliniennes aux valeurs dionysiaques ; le passage de l'ouranien au chtonien ; du transcendant à l'immanent, et ce que l'on recherche, dans le paradoxe de la postmodernité, c'est l'enchantement dans ce qui désenchante : *l'orgie de la technique et de l'archaïsme*.

[752] Max WEBER, *Op. Cit.*, p. 70.

CHAPITRE IV. Les jeux-vidéo et l'expérience post-apocalyptique

A. Le fait vidéo-ludique

Si la sociologie de la littérature est un domaine sociologique bien défini et aujourd'hui un grand classique, l'étude du fait littéraire comme phénomène social, s'il a fallu attendre plus d'un demi-siècle après son invention par les frères Lumières avant de voir poindre les premières sociologies du cinéma, largement indexées sur les méthodes et objectifs de la sociologie de la littérature, la sociologie du jeu-vidéo quant à elle, reste un domaine des sciences sociales encore largement inexploré. La cause semble résider dans l'histoire encore récente et floue du jeu vidéo, compte tenu du fait que la notion même de jeu-vidéo n'est pas précisément fixée et constitue l'objet de vifs débats entre spécialistes. Si l'on admet la (pauvre) définition du jeu-vidéo du Centre National de Ressources Textuelles et Linguistiques : « jeu où les mouvements de pièces mobiles sont commandés électroniquement et visualisés sur un écran vidéo » (c'est-à-dire un jeu qui implique une interaction avec une interface utilisateur (graphique ou ligne de commande) afin de générer un retour visuel sur un dispositif vidéo. Disposant de périphériques de commande, le joueur peut agir sur le dispositif et voir les conséquences de ses actions sur l'environnement virtuel), son histoire demeure encore récente (Ralph Baer, dans les années 1950 développe l'idée d'intégrer un module de jeu à un téléviseur. Mis à part le Krach de 1983, depuis le secteur est en croissance continue et depuis 2002 son chiffre d'affaires mondial dépasse celui du cinéma).

Aujourd'hui figure de proue de l'industrie culturelle, il semble nécessaire de concevoir le jeu-vidéo comme un objet à part entière de la recherche en sociologie et ainsi de considérer son influence dans la formation/formalisation des imaginaires sociaux au même titre que la littérature ou le cinéma. Considérer cela passe impérativement par la reconnaissance de ses spécificités intrinsèques. Par rapport aux productions culturelles plus traditionnelles, le jeu vidéo opère une rupture imputable en grande partie à sa nature interactive et participative : le ludique. C'est cette différence qui fait aussi que le jeu-vidéo, n'en demeurant pas moins une formalisation d'univers symbolique et sémantique par le biais d'une technologie de l'imaginaire, a du mal à s'imposer comme un art noble. Pourtant à l'instar d'autres productions culturelles comme le cinéma, la presse ou le roman, il est un secteur de l'industrie de la culture en pleine effervescence qui risque de transformer notre vie quotidienne voire, si cela n'est déjà pas le cas comme nous le supposons, notre construction sociale de réalité (se retrouvant bien souvent au cœur des discussions et des centres d'intérêts des adolescents ou de la génération Y).

Du point de vue théorique, nous considérons le jeu-vidéo à l'égal des autres productions culturelles, c'est-à-dire comme une œuvre, comme une structuration d'un univers mythique et de constellations d'images, à la différence que le jeu-vidéo sollicite la participation du joueur, c'est-à-dire l'oblige pour ainsi dire à vivre cette œuvre, via le processus vidéo-ludique d'immersion (technologique ou cognitive et esthétique), comme une véritable expérience affective et sensorielle. Contrairement aux scénarios du film ou du roman qui présentent une histoire qui se « déroule », les jeux-vidéo proposent une narration qui « s'enroule » autour d'univers où bien souvent seul l'imaginaire importe. Expérience labyrinthique et onirique, le jeu-vidéo contemporain rompt avec les codes linéaires de la narration, il est peut-être ce qui se rapproche le plus du récit mythique dans notre culture. Aujourd'hui, d'autant plus avec les MMORPG et les mondes persistants, il est bien souvent une expérience personnelle non reproductible d'une extase, d'une perte de soi et du corps ordinaire, dans les méandres de l'œuvre vidéo-ludique – et en cela fait partie intégrante de l'histoire du joueur et s'inscrit dans le réel en tant qu'expérience virtuelle. C'est en ce sens qu'il parait essentiel de considérer le jeu-vidéo comme participant au même titre que d'autres productions culturelles à l'élaboration de l'imaginaire des catastrophes.

B. Il n'existe que très peu de jeux-vidéo-catastrophe

Bien que, en tant qu'œuvre imaginaire diurne, le thème de la mort, du temps foudroyant, de la nuit et des ténèbres ou de la chute soient largement présents dans les jeux-vidéo (rappelant selon la théorie durandienne de l'imaginaire diurne que « *l'hyperbole négative n'est qu'un prétexte à l'antithèse* »[753]), il n'existe que très peu de jeux-vidéo-catastrophe. Mis à part la série *Emergency. Fighters for life*, qui invite le joueur à coordonner les actions d'unités de sauvetage sur des lieux d'accidents ou de catastrophes (le dernier épisode propose au joueur d'intervenir aux abords de la cathédrale de Cologne, sur le Tower Bridge, à proximité des ruines de la Tour Eiffel ou dans un Munich enseveli sous la neige suite à l'Apocalypse du 21 Décembre 2012), il semble impossible aujourd'hui d'affirmer l'existence du produit culturel et du genre jeux-vidéo-catastrophe. Par contre, un genre domine et nous intéresse particulièrement de par ses caractéristiques, c'est celui du genre post-apocalyptique.

Dans le jeu-vidéo-post-apocalyptique, la catastrophe n'est pas simplement une péripétie, un évènement déclencheur d'une série de réactions de la part du joueur, comme c'est le cas avec *Emergency*, où elle est l'élément contre lequel le joueur doit ordonner la mise en œuvre des secours, c'est aussi le cas avec *Space Invaders* mais l'on ne peut pas à proprement parler de jeu-vidéo-catastrophe, ou alors avec *Sim City*, où elle est souvent un prétexte pour continuer d'utiliser le logiciel, car seul obstacle à l'expansion et au maintien de l'organisation de la ville construite par le joueur (d'ailleurs ce jeu permet à l'utilisateur de déclencher lui-même une série de catastrophe : incendies, nuages toxiques, tremblements de terre, tornades, émeutes, invasions de criquets, tsunamis, chutes de météorites, et même attaques extra-terrestre.) ; elle est un socle sur lequel se décline la narration et l'univers esthétique ainsi qu'une condition, pas forcément représentée ou seulement brièvement évoquée, qui permet le déploiement de tout un imaginaire dit « post-apocalyptique ».

[753] Gilbert DURAND, *Op. Cit.*, pp. 135-136.

Sous-genre hérité de la science-fiction et de la dystopie, la « post-apocalypse » (parfois appelé « post-Nuke », car ayant fleuri sous les auspices de la menace d'un hiver nucléaire) dépeint la vie de quelques survivants suite à une catastrophe majeure ayant considérablement bouleversé l'organisation sociale, détruit en grande partie la civilisation voire rendu l'environnement fortement hostile et inhospitalier à la vie humaine. Certes, si dans les jeux-vidéo le genre se donne comme un biais scénaristique des plus basiques, c'est-à-dire, pour reprendre la typologie des jeux émise par Roger Caillois[754], un prétexte à l'*agôn*, à la lutte du joueur contre toutes sortes d'obstacles, il ne faut pas occulter un des aspects fondamentaux : la mise en scène du délicat équilibre entre une civilisation (ou plutôt une culture et un mode de vie) en décrépitude et un chaos social, économique, politique et environnemental à l'état naissant. Cette allégorie d'une société finissante permet, dans un déferlement d'une esthétique de l'effondrement, de développer un discours métaphorique sur les réalités du monde social présent.

[754] Voir Roger CAILLOIS, *Les jeux et des hommes, Op. Cit.*

C. L'esthétique du wasteland

Fortement influencé par la trilogie *Mad Max*, en 1988 sort *Wasteland*, tout premier jeu développant le thème de la post-apocalypse. Se déroulant au milieu du XXI*ème* siècle, le jeu-vidéo met en scène les conséquences sur le territoire des hommes et sur la vie sociale d'une guerre nucléaire ayant dégénérée entre les Etats-Unis et l'Union soviétique. Proposant de prendre le contrôle d'un groupe paramilitaire, les *Desert Rangers*, survivants de l'holocauste nucléaire, le jeu se déroule, sur fond de paysages dévastés (*Wasteland*) et de villes abandonnées, dans un monde où survivre est l'unique préoccupation. D'une piètre qualité graphique, le jeu, malgré un relatif échec commercial, permit au genre de se développer.

Dix ans plus tard sort (par les mêmes concepteurs) *Fallout*, sous-titré « *a Post Nuclear Role Playing Game* ». Sensiblement similaire du point de vue scénaristique, *Fallout* demeure des plus intéressants car le jeu présente une civilisation uchronique de la culture américaine des années 1950 où la prolifération nucléaire s'immisça jusque dans les foyers (la majorité de la production énergétique provenant de la fission atomique), et qui semble avoir découvert les désillusions et les ambivalences du progrès dans le fracas de l'anéantissement. Quasiment impossible à terminer, le jeu intéresse le joueur plus par l'univers qu'il dépeint que pour la trame scénaristique (d'ailleurs en parallèle du support vidéo sortent nombres de fascicules papier à l'air vintage et suranné décrivant tantôt les espoirs et les promesses de l'atome tantôt les mesures de sécurité – grossièrement obsolètes – à prendre en cas de conflit nucléaire). Incarnant un habitant d'un abri antiatomique (*Vault*), le joueur découvre un monde extérieur pareil à une décharge à ciel ouvert, où règne la barbarie, la violence, le meurtre, *etc.* A l'instar d'autres productions vidéo-ludiques du genre, comme *Metro 2033* qui confine le joueur dans les méandres inhospitaliers du métro moscovite, seul refuge pour une humanité en guerre contre des créatures mutantes venues de la surface irradié (« On appelle ça une anomalie : un phénomène nouveau dans un monde nouveau », dit *Khan*, personnage qui guide le joueur),

comme l'épatant et photo-réaliste *S.T.A.L.K.E.R.*[755] (inspiré du film éponyme d'Andreï Tarkovski, lui-même adapté du roman des frères Strougatski, *Pique-nique au bord du chemin*), dont le premier épisode, qui engage le joueur au cœur de la « zone interdite » de Tchernobyl et aux abords de la ville de Pripyat devenus, à cause des nombreuses radiations, le théâtre d'étranges changements dans la faune et la flore ainsi que des anomalies dans les lois physiques, est sous-titré *Shadow of Tchernobyl*[756], ou encore comme *Fallen Earth*, qui nous promet de nous préparer au monde dévasté de l'après fin du monde du 21 Décembre 2012, *Fallout* dépeint un monde où tout s'est effondré, architecture, ville, production énergétique, mais aussi norme, valeurs, morale et autorité et où la technique et la science sous couvert de progrès ont créées de véritables aberrations monstrueuses (les mutants, les anomalies, les barbares, *etc.*).

[755] Début 2007, l'éditeur du jeu a révélé la signification des lettres S.T.A.L.K.E.R. : « *Scavenger, Trespasser, Adventurer, Loner, Killer, Explorer and Robber* », c'est-à-dire « Pilleur, transgresseur, aventurier, solitaire, tueur, explorateur et voleur ». En outre, le verbe anglais « *to stalk* » signifie « avancer furtivement, traquer ».

[756] Métaphore de l'ombre comme nous l'avons signifié en amont que l'on retrouve exactement sur la même construction grammaticale dans *Le Monde*, du 18 mars 2011, « L'ombre de Fukushima sur l'avenir du nucléaire ».

D. Un jeu dans lequel on aimerait vivre

> « L'apocalypse est un processus alchimique sémantique, il brûle et distille des signes et des référents dans de nouveaux précipités. L'étude de post-apocalypse est une étude de ce qui disparaît et ce qui reste, et de la façon dont le reste a été transformé »[757], James Berger, *After The End : Representations of Post Apocalypse*, 1999.

Bizarrement, malgré l'omniprésence de la mort, du danger, de l'épidémie, de la barbarie, *etc.*, en 2009 le magazine *jeuxvideo.com* classait en neuvième position des « 20 jeux dans lesquels on aimerait vivre » le troisième opus de la série *Fallout*, insistant sur la fascination que peuvent exercer les images du désastre et « cette impression de n'être qu'un étranger perdu et ne pouvant compter que sur lui-même dans un monde où les repères sont différents en tous points au nôtre »[758]. Bizarrerie qui ne demeure pas sans explication. Les œuvres post-apocalyptiques se déclinent sur une vaste palette, mais on retrouve toutefois une forme commune (l'esthétique de l'effondrement) et une récurrence dans les thèmes abordés. Toujours se retrouvent deux critère essentiels : d'une part la société telle que nous la

[757] Traduction libre.
[758] http://www.jeuxvideo.com/dossiers/00011246/20-jeux-dans-lesquels-on-aimerait-vivre-9-fallout-3-pc-ps3-xbox-360-012.htm [consulté le 15 Janvier 2010].

connaissons a été détruite (ses valeurs oubliées ou bafouées, une grande part de la population a disparu), d'autre part les protagonistes vivent dans les ruines de l'ancienne civilisation.

C'est l'effondrement des formes et ainsi de la confiance sociale (qui permet le maintien des formes sociales). Il n'y a plus de règle qui tienne. Si en temps normal, nous savons que nous pouvons passer au feu vert, car nous avons confiance dans le fait que nos semblables s'arrêtent au feu rouge. Dans la post-apocalypse, passer au vert devient un danger. La post-apocalypse se définit donc bien comme une certaine esthétique de la disparition, de la décharge, des déchets, du reste, qui paradoxalement provoque un sentiment d'inquiétante étrangeté (« On appelle *unheitnlich* [inquiétante étrangeté] tout ce qui devrait rester caché et qui se manifeste »[759]) qui séduit parce que quelque part délivré des contraintes morales et des interdits sociaux (les mœurs) et du regard de l'autre, celui qui vit une telle expérience peut faire ce qu'il n'avait jusqu'alors jamais osé (une des clefs du succès de *Fallout* est l'immoralisme qui y règne : l'on peut à loisir incarner un voleur, un rodeur, un *rider* terrorisant la population, un meurtrier, un analphabète qui s'en prend à tout ce qui bouge, une star *underground* du porno, *etc.*). Véritable défouloir, la post-apocalypse attire parce qu'elle se donne comme une sorte d'exutoire pour le joueur, qui sait que tout ce qu'il fait dans le jeu n'est possible uniquement parce que le poids de la société et de la norme n'y est plus.

Ainsi, au-delà des thèmes de la survie, de la violence, de l'environnement hostile à l'homme, les jeux-vidéo de post-apocalypse se servent de l'esthétique de l'effondrement pour amorcer une réflexion sur la place de l'Homme par rapport à ses semblables et à la société. Hors du carcan de la morale et des lois, l'Homme révèle sa vraie nature et tout un échantillon de comportements refoulés, non biaisés par l'instance sociale, elle s'affirme comme un véritable laboratoire des comportements archaïques et fondamentaux, au moment où tous les composants de la société et du maintien de la confiance et de l'ordre ont disparu : forme, mais aussi institutions, droit, morale, *etc*. En quelque sorte la post-apocalypse relève d'une méthode antipositiviste : c'est-à-dire, si pour Emile Durkheim il fallait chercher dans les origines, dans les formes élémentaires, ce qui produit l'effervescence sociale, ce qui fait qu'une société se maintient ; « la méthode post-apocalyptique » propose le cheminement inverse : c'est en allant au paroxysme, jusqu'à l'excès et à l'effondrement des normes et valeurs, jusqu'à l'exacerbation du contrat social qui n'est autre que sa déliquescence, que l'on

[759] Sigmund FREUD, *L'inquiétante étrangeté* (trad. Mary BONAPARTE & Edouard MARTY), Paris, Interférences, 2009 (1919), p. 44.

peut trouver le fondamental humain, les cryptes cachées du comportement social. C'est en ce sens que l'on retrouve régulièrement dans le genre post-apocalyptique les thèmes du solitaire contre le groupe (le générique de fin des *Fallout* se termine toujours par le départ de celui qu'on appelle « le héros solitaire » dans le désert), de la coexistence de comportements altruistes, égoïstes et agressifs (les grandes villes du jeu se divisent toujours en clans ayant des aspirations simples et bien définissables), ou encore le télescopage de nostalgiques de l'ancienne civilisation (« La confrérie de l'acier » œuvrant au rétablissement de l'empire américain), d'ardent défenseur de l'anarchie nouvelle (« Les fanatiques de l'Apocalypse » pour qui le désastre nucléaire est une véritable aubaine), et des visionnaires désirant créer une nouvelle société (« L'église de l'atome » vénérant les effets de la bombe et souhaitant anéantir toutes traces du passé en œuvrant pour les nouvelles créatures : irradiés, goules, *etc.*).

Car piller, violer et tuer n'est pas tout, il faut aussi y voir un regret, qui se cache dans le préfixe du mot « post-apocalypse ». Si l'exégèse de l'Apocalypse des premiers chrétiens était porteuse d'un certain espoir (le monde terrestre ou l'Eglise seront détruits mais les justes seront sauvés), la post-apocalypse semble, du moins dans les consciences, être annonciatrice d'une certaine nostalgie propre à la critique du progrès. Car la post-apocalypse, c'est avant tout l'apocalypse sans le jugement dernier. Une apocalypse où l'apocatastase manque, où l'activité de Dieu semble s'être évaporée. Ce qui dans l'imaginaire prend la figure du *Western* (d'ailleurs le dernier opus de la série *Fallout*, *Fallout New Vegas* est qualifié de « Western post-apocalyptique »), et le héros vient prendre la place de la déité dans une attitude manichéenne.

Réactualisation du mythe adamique, constante des scénarios post-apocalyptique dans l'univers vidéo-ludique, la nature n'a rien de catastrophiste, seul l'Homme est responsable. C'est alors au joueur, tel le cow-boy solitaire, errant et sans nom, entrant dans la ville viciée, de rétablir l'ordre, venant réenchanter à coup de *fusil plasma* un monde où l'illusion du progrès ne fait plus recette. Et c'est cela qui fait le succès commercial du genre : cette étrange et secrète fascination pour l'image du désastre, complétée par la possibilité d'un palingenèse, une régénération d'une société sclérosée. *Du bon usage des catastrophes*[760] et nostalgie : « Protégez la planète ! Economisez les ressources naturelles ! Moralisez la science ! Sortez du nucléaire, sans quoi il ne nous restera qu'à vivre dans des décharges à ciel ouvert, sous la

[760] Voir Régis DEBRAY, *Du bon usage des catastrophes*, *Op. Cit.*

menace permanente de hordes de barbares (structures primordiales de l'humanité ou « hordes primitives »[761] ?) chevauchant de rutilants engins mécaniques ! ».

[761] Emile DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, *Op. Cit.*, p. 83.

CONCLUSION

A. L'absurdité du monde

> « L'absurde nait de cette confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde », Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, 1942.

Face à la gratuité de la nature, face à l'effondrement de l'ensemble nos structures sociétales, face à la faille sismique qui traverse nos territoires, *etc.* l'imaginaire des productions culturelles contemporaines de la catastrophe nous enseigne que la violence peut être salutaire, que l'archaïque et le refoulé doivent parfois saillir, et par un acte inouï peuvent régénérer ce qui avait été sclérosé par l'asepsie ambiante et l'idéologie du « risque zéro ». En définitive, la catastrophe n'est pas forcément un événement mais un avènement, l'éclosion de quelque chose d'inédit, la conquête d'un nouveau territoire où tout reste à faire, un chaos préalable à la naissance d'une « étoile dansante » (Friedrich Nietzsche) et son esthétique surréaliste, au risque de l'anéantissement, du renversement, de l'effondrement ou encore de la destruction,

par bien des aspects endiable et émerveille, c’est-à-dire, au sens littéral du terme, nous charme par dénégation de l’ordre et subversion de la norme.

B. Le désir secret de catastrophe

> « La catastrophe est devenue banale et dérisoire parce que l'accident, en fin de compte, n'est qu'un accident », Ocatvio Paz, *Conjonctions, disjonctions*, 1971.

Dans les sociétés du passé, il n'existe pas de hasard[762], tout événement s'inscrit dans une cosmogonie, un univers de significations cohérent. Traduisant des dispositions plus ou moins capricieuses des divinités voire de la correction d'un désordre dans l'ordonnancement de l'univers, causé par l'individu ou la collectivité, dans les sociétés traditionnelles tout se tient et une ligature unit étroitement Hommes, Univers et Dieux. Les rites de conciliations ou d'expiations viennent dès lors s'attacher à réparer le désordre du monde en renouvelant l'harmonie fondamentale du monde divin et du monde humain. La prévention des catastrophes et des désordres s'inscrivant profondément dans l'adéquation des comportements aux évangiles et aux commandements issus des métaphysiques et des cosmologies sociétales.

En revanche, nos sociétés désenchantées par la rationalisation croissante, dépossédées de l'influence « de puissance mystérieuse et imprévisible qui interfère dans le cours de la vie »[763], ont inventé l'accident, c'est-à-dire un événement ou une série événementielle dus au

[762] Voir Lucien LEVY-BRUHL, *La mentalité primitive*, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque de Philosophie Contemporaine », 1960 (1922), 543 p. L'auteur précise « il n'y a pas de hasard [et] d'autre part, la mentalité primitive néglige de rechercher les conditions sous lesquelles un fait se produit ou ne se produit pas », *idem*, p. 45

[763] Max WEBER, *Op. Cit.*

hasard. Fortuit par essence, l'accident n'a plus valeur de destin, il nait d'une faute d'inattention, d'une incompétence, d'une erreur d'évaluation[764], et demeure dans la sphère purement mondaine et profane. Epurés de toutes interprétations théosophiques, domaine exclusif des affaires publiques et du discours inhérent à l'administration de la cité, les accidents, les désastres, les catastrophes, sont des affaires proprement humaines et ainsi politique.

> « Le désastre, écrit Henri-Pierre Jeudy, est un élément fondamental des cultures et des mythologies. Il demeure inhérent aux métamorphoses de l'univers et sa présence dans l'imaginaire semble soutenue par les *mass media* à travers le rythme constant des images de destruction et de menace dans tous les lieux du monde. Sa puissance à créer du phantasme et de la fiction à partir de l'accident du réel défie l'organisation de la protection et de la sécurité en imposant la certitude universelle d'une précarité de l'existence »[765].

Ces pratiques rationnelles et ces politiques d'administration du danger prônant la sécurité et la sûreté paradoxalement à partir de l'accident produisent en dernière instance un effet des plus pervers : la légitimation de la catastrophe. C'est ce que nous enseigne la culture contemporaine du désastre – via l'imaginaire présent au cœur des productions culturelles –, que certains nomment *Apocalypse Culture*[766], la catastrophe, seul horizon de nos société, contient en elle une force de révolte, un vitalisme subversif suffisamment intense pour entrainer un changement. Et c'est en ce sens que la catastrophe peut être considérée comme salvatrice et, quand la société est considérée comme « malade »[767] ou au plus proche de sa fin, comme profondément désirable.

C'est cela « le désir de catastrophe » qui se dissimule au sein de l'imaginaire catastrophiste (de la population bien sûr, mais aussi des experts et des administrateurs), la destruction et les ravages séduisent précisément parce que les phantasmes de fin du monde recèlent l'espoir d'une palingenèse. Car dans cette *Apocalypse Culture*, plus aucune chose n'a de sens. L'apocalypse devenant un mode de vie, une culture, les délires et les hallucinations eschatologiques peuvent représenter les uniques moyens de décrire le monde et la situation

[764] Voir Gilbert MAIRE, *L'homme et l'accident*, Paris, Société Industrielle d'Imprimerie, 1961, 61 p.
[765] Henri-Pierre JEUDY, *Le désir de catastrophe*, *Op. Cit.*, p. 160.
[766] Adam PARFREY, *Op. Cit.*
[767] Voir François LAPLANTINE, *Op. Cit.*

présente telle qu'elles sont : au plus proche de la fin. C'est ce que nous invite à penser Jack London, dans *La peste écarlate*[768] : pour une culture qui se construit sur la fin du monde, rien n'a de sens, le langage se perd, c'est-à-dire les mots restent comme paralysés mais ne signifie rien, ne veulent plus rien dire ; incapable d'inscrire et d'externaliser la catastrophe et son désordre, nous avons perdu le sens des catastrophes et avec lui le sens du monde.

Le caisson d'isolation sensorielle s'est étendu à la surface du globe, par généralisation de la santé et de la sécurité. Dans un monde absurde et éperdument silencieux reste sans doute le *ludique* (en tant que dérision au sérieux) et le *non-sens* (en tant qu'exaltation du raisonnable), vécus comme sensation forte et comme phénomène extrême, comme seul et unique moyen de retrouver du sens. C'est ce qu'exprime en filigrane l'essor de ce que l'on nomme le « tourisme noir » ou le « tourisme macabre » (les anglo-saxons parlent de *disaster marketing* pour signifier le morbide d'un tourisme de la mort ou de la souffrance : une visite à *ground zero*, un trekking dans la zone interdite de Tchernobyl, un voyage en hélicoptère au-dessus de Fukushima, accoster l'épave du Concordia, *etc.*), nouveau visage de l'industrie culturelle et interprétation d'un état d'ennui généralisé devenu le modèle vécu de nombres de générations et même de civilisations qui avaient cru à l'émancipation et aux promesses du progrès. Ces banlieusards des métarécits que nous sommes tous aujourd'hui répondent quotidiennement à ce qu'Albert Camus nommait « l'appel humain » certainement dans la violence gratuite, idiopathique et destructrice, son esthétique nous fascine en tant qu'espoir méphitique que les choses changent radicalement ou, du moins, pourvu que nous en ayons la sensation.

[768] Jack LONDON, *La peste écarlate* (trad. Marie-Claude PEUGEOT), Paris, Circé, 2010 (1912), 94 p.

SIXIEME PARTIE :

INSTITUTIONNALISATION DE LA PEUR ET CROYANCE EN L'APOCALYPSE

CHAPITRE PREMIER. Société et sécurité, de la cosmopolitique à la biopolitique

> « Dans bien des situations, dans bien des espaces, le fait de savoir ce qui risque de se produire ne change guère l'issue d'une calamité. », Henri-Pierre Jeudy, *Le désir de catastrophe*, 1990.

Des prévisions magico-religieuses à la prophylaxie la plus technique et la plus scientifique, en passant, aussi bien, par la superstition ou la simulation, l'Homme, malgré ses désirs d'aventures, au quotidien, ne cesse de vouloir se prémunir des risques et des aléas. Comme le suggère Roger Caillois en mobilisant la notion « d'instinct d'*alea* », si l'on retrouve cette attitude dans le fond archaïque de l'Homme, il faut noter l'importance voire même la primauté sociologique de l'imaginaire dans ces tentatives d'élimination sociale des aléas : l'imaginaire de l'*alea* est à la fois source de la désignation du bouc-émissaire, du responsable de ce qui arrive, et, à la fois, moteur des pratiques de prévention.

Un examen attentif de l'imaginaire social et politique de la relation aux catastrophes démontre que les sociétés du passé étaient plus enclines à se protéger des dangers et des menaces par le biais de pratiques fondées sur l'idée de compensation (réparation de l'ordre du monde sous forme de rites, cérémonies, liturgies, post-catastrophes) tandis que depuis le XVIème siècle, avec l'apparition des premières assurances chez les navigateurs britanniques et avec l'abandon progressif de l'idée de *fatum*, l'imaginaire du risque et de la catastrophe s'oriente sur la voie de la lecture anthropique des catastrophes et a tendance à préférer les

technologies devançant les aléas (prévention, sécurité, prophylaxie, etc.). Cependant cette métamorphose de la question n'en a pas moins œuvré, comme nous avons essayé de le montrer dans les parties précédentes, à éclipser l'idée que la catastrophe est l'apparition d'un désordre et d'une rupture qualitatifs qu'il faut dans l'optique du maintien de la société minimiser ou intégrer au gré des différentes cultures du désastre. Même si aujourd'hui l'on sait (ou l'on croit savoir) que l'on ne peut plus se décharger des dangers, que les menaces sont consubstantielles à notre mode de vie ou encore que risque et progrès concubinent étroitement, il n'en demeure pas moins que l'appareil cognitif comme l'appareil politique ne peuvent supporter l'idée de la catastrophe. Cette aversion pour le danger, ce refus d'accepter le désastre prend maintes formes qu'il nous faut éclairer au prisme du travail de recherche effectué jusqu'alors.

Se prémunir du désastre et de ses effets sur le monde de la vie, c'est-à-dire s'immuniser contre la catastrophe ou s'accoutumer à ses effets, s'épanche comme répond des aspects et des répercutions de la « vie planifiée », « accumulée » et « travaillée », du programme de la régulation sociale du prométhéisme. Mais pas uniquement, cette démarche s'étale aussi sur bien d'autres pratiques, plus archaïques, qui font appel à quelque chose d'autre que la rationalité techno-scientifique, comme les grigris, la superstition, les petits rituels quotidiens, *etc.* censés apporter sérénité, sécurité ou tranquillité. Dans cette perspective la sécurité d'une manière générale consiste à la reproduction des ordres symboliques et la recherche d'objets ou de pratiques transitionnelles, eux-mêmes s'exprimant par phénomène de vicariance, c'est-à-dire qui supplée à l'insuffisance fonctionnelle d'un objet ou d'une pratique, un acte, un geste, un objet devenant par ce fait rapidement « porte-bonheur » ou « porte-malheur ». Le fait est que les représentations collectives et l'opinion sur la catastrophe et le désastre révèlent, comme nous l'avons vu, de multiples ordres symboliques ou valeurs qui elles-mêmes vont prescrire et commander les comportements et pratiques de prévention du danger, c'est-à-dire l'imaginaire des catastrophes installe les sociétés et les populations dans un système, qui en retour habite ces mêmes sociétés et populations. Nos imaginaires du mal (naturel, technique ou social) décorent le système de la sécurité et par ce fait met en branle l'ensemble du complexe sociétal, en influençant grandement nos « manières d'agir, penser, sentir » la sécurité, que ce soit au niveau collectif et politique ou au niveau individuel et empirique. Tout en pensant qu'un mal, quel qu'il soit (social, biologique, naturel, technique, etc.), aussitôt pris dans les entrelacs sociaux et culturels, se colore de considérations tant morales que métaphysiques, et que, pour éviter au mieux leur destruction, leur fin, les sociétés

et les hommes définissent un système de valeurs, à la fois représentation de l'ordre et du désordre du monde et bien souvent principe d'une doctrine sotériologique : principe d'un mécanisme doxal où le rationnel et l'affectif semble inextricable.

A. « Demain est une puissance cachée »

Les animaux, selon les mots de Friedrich Nietzsche, vivent sans dégout ni souffrance, ne sachant ce qu'est hier ni aujourd'hui. L'Homme, quant à lui, ne peut que désirer en vain ce bonheur de l'instant, car il est inscrit dans l'Histoire et, par la même, dans l'avenir et l'angoisse qu'il présuppose. Si penser le futur c'est aussi penser sa propre mort et sa propre fin, toute tentative de vision dans le temps s'impose alors comme une volonté de dominer le temps : une métaphysique.

La prévision par la science et la technique est, par excellence, le grand principe ordinateur des mythes d'émancipation de la civilisation occidentale moderne et le souci de l'homme faustien. « Savoir pour prévoir, afin de pouvoir » telle était la devise du positiviste Auguste Comte. Si la science, comme le précisait Max Weber, formule l'hypothèse somme toute paradoxale d'une connaissance exhaustive et parfaite de l'infini du monde ; la technique, quant à elle, entrevoie l'image d'une maîtrise voire d'une domination des hommes sur la vie et les aléas que cette dernière comporte. Evaluer les menaces, prévoir les risques, quantifier les effets redoutés, établir des relations de causes à effets, gérer les conflits probables, maîtriser les incertitudes sont les crédos au cœur des aspirations fondamentales de la rationalité scientifico-technique de l'homme moderne.

> « L'intellectualisation et la rationalisation croissantes ne signifient donc nullement une connaissance générale croissante des conditions dans lesquelles nous vivons. Elles signifient bien plutôt que nous savons ou que nous croyons qu'à chaque instant nous pourrions, pourvu seulement que nous le voulions, nous prouver qu'il n'existe en principe aucune puissance mystérieuse et imprévisible qui interfère dans le cours de la vie; bref que nous pouvons maîtriser toute chose par la prévision. Mais cela revient à désenchanter le

monde. Il ne s'agit plus pour nous, comme pour le sauvage qui croit à l'existence de ces puissances, de faire appel à des moyens magiques en vue de maîtriser les esprits ou de les implorer mais de recourir à la technique et à la prévision »[769].

Mais ne peut-on pas imaginer un historique à ce que la sociologie de l'imaginaire identifie comme un mythe ou une croyance mythologique ? Ne peut-on pas imaginer que ce désir presque inassouvissable de connaissance et de pouvoir de l'homme sur son environnement est bien plus ancien que ne le laisse supposer le développement de la science au XVIIIème siècle et de la technique au XIXème siècle ? N'y a-t-il pas quelque chose d'archaïque et de fondamental dans les pratiques et les techniques de prévision ? Et, si c'est bien le cas, n'est-ce pas justement un brin de magie ?

1. L'art de prévoir : Du Prophète à l'Assureur

Prévoir, c'est-à-dire « voir avant », voir devant soi dans la dimension temporelle, c'est essentiellement faire de la dimension du futur un objet de connaissance axé sur un modèle déterministe. En ce sens, la connaissance de l'avenir se trouve être accessible à la conscience humaine que si cette dernière envisage le Temps et ses dimensions dans la perspective d'une accumulation incessante des capitaux (au sens générique du terme) et d'une continuité linéaire du Temps qui, comme dans l'idéologie progressiste, formule l'hypothèse d'une ligne ascendante allant de l'obscur « primitif » au « civilisé » éclairé ou, comme dans la tradition chrétienne, considère le Temps avec un début, une genèse, et une fin, une apocalypse.

[769] Max WEBER, *Op. Cit.*, pp. 69-70.

Et, même si dans la société moderne la Sécurité remplace la prévision, la fonction prévisionnelle s'atrophiant au bénéfice de la mutualisation des risques (François Ewald), cette dernière fonction reste au cœur de la dynamique moderne du savoir. Rappelons qu'il est toujours de bon aloi, en France notamment, d'enseigner dès le plus jeune âge la découverte de la dimension temporelle de l'existence et de l'accablement et de l'angoisse qui l'accompagne, par la fable de La Fontaine, *La Cigale et la Fourmi* et autre *Badaboum et Garatoi*, édité par l'INPES depuis 2005. Penser l'avenir et, *in extenso*, s'assurer de la maîtrise de son bon déroulement se donne alors comme l'aveu d'un *fardeau*, d'une faute qui pèse lourd dans la conscience humaine, car, intrinsèquement, pensée de sa propre fin, de sa propre mort.

Ainsi, tentative de conjuration de sa propre mort, la prévision n'est pas un fait naturel, mais principiellement un fait de civilisation, inculqué aux plus jeunes ; non pas quelque chose d'inné mais, bel et bien, quelque chose d'acquis, un ressentiment collectif qui passe inexorablement par l'éducation au Temps et à la Mort (une forme de *Nécrolatrie* pour Pierre Bertaux qui dans une certaine mesure rappelle l'idée du positivisme Comtien exprimée dans la célèbre phrase « les morts gouvernent les vivants »), et oblige à penser tant la négation dialectique du monde que le refus de le voir et de l'accepter *tel qu'il est*, allant jusqu'à s'écarté « par moment de *tout ce qui est*, […] et quelquefois considérer sa propre personne comme un objet presque étranger »[770]. Dès que l'homme subodore le futur et ses arcanes, il ne peut que désirer le dominer ou du moins, il ne peut que tenter de le prévoir afin d'esquiver ou d'évacuer la menace qu'il renferme en son propre sein, de là nait tant le désir que la possibilité d'entreprendre. « Le travail mental de prévision est une des bases essentielles de la civilisation, précisait Paul Valéry. Prévoir est à la fois l'origine et le moyen de toutes entreprises, grandes ou petites. »[771].

Accompagnant la naissance de toute civilisation qui s'inscrit dans un Projet, celui de la maîtrise du Temps par l'Histoire, la prophétie, « prédiction d'un événement futur faite par pressentiment ou conjecture »[772], se donne comme une forme archaïque et sommaire de la prévision. Mais une forme aboutie, non naturelle mais issue de la civilisation car participant de la conscience d'une phase historique de l'existence et de la conscience du moi et de la découverte linguistique des temps verbaux du futur et, *in extenso*, de l'imparfait (car,

[770] Paul VALERY, *Op. Cit.*, p. 1025.
[771] *Ibidem.*
[772] http://www.cnrtl.fr

rappelons l'idée nietzschéenne, « L'homme est un bâtisseur imparfait » – un *demain* qui s'érige sur un « *c'était* »). C'est en ce sens que s'exprime le passage de la Chronologie à l'Histoire, le passage des histoires individuelles ou familiales à la grande Histoire, avec un point de repère temporel commun, un temps zéro. Considérant cela, le prophète est celui qui dit que le présent est à l'avenir ce que le passé est au présent, et qu'il est nécessaire de s'en préoccuper. Il est cet être aguerri qui, « dans le présent, sait discerner, [comme] déjà actuels, les traits de ce qui est en train d'advenir, et qui ne sera lisible pour tout le monde que plus tard »[773] ou qui n'est déchiffrable qu'à la condition *sine qua non* de savoir reconnaître les signes (magiques ?) de la présence du futur dans l'actuel.

En ce sens, du prophète à l'assureur, il n'y qu'un pas à franchir : chacun d'eux reconnait l'accident (du Latin *ac cuidens* : ce qui va arriver) comme éminemment inscrit dans le présent. Ce que nous voulons dire c'est que l'un, le prophète, considère l'avenir comme déchiffrable et perceptible dans l'actuel, et que l'autre, l'assureur, considère l'accident comme présent au quotidien, formule qu'il traduit dans son raisonnement par la notion de risque (qui n'est autre que la probabilité d'occurrence d'un possible). La différence entre la connaissance prophétique et la prévision scientifique, c'est que le prophète peut se tromper dans ses visions hallucinées, tandis que l'on ne peut en aucun cas douter de la fidélité de la logique scientifique et statistique qui fonde l'analyse assurantielle, et si par mégarde elle se fourvoie, c'est qu'un autre facteur est forcément intervenu dans la relation de cause à effet. Car, contrairement à la prophétie, toute loi scientifique est fondée sur un principe heuristique : la constatation *a posteriori* de ce que la connaissance a permis d'avancer *a priori*.

2. Ce qu'il reste de magique aux techniques de prévision

[773] Pierre BERTAUX, *La Mutation humaine*, Paris, Payot, 1964, pp. 21-22.

Le rapprochement fait entre prophétisme et prévision scientifique propre aux techniques assurantielles n'est en aucun cas fortuit ou issu de notre imagination. Quand bien même… Travaillant durant trois ans de sa vie dans diverses compagnies d'assurances (1909-1912), Franz Kafka ne distinguait pas la rationalité propre au système des assurances de celle des religions primitives qui croient pouvoir conjurer le mal par toutes sortes de manœuvres magiques. Dans la prévision, il y a totale interpénétration du magique et du technique, voire même indifférenciation complète. Comme Marcel Mauss le disait, l'idée de magie rejoint celle de technique dans son efficacité symbolique et… surtout pratique, car répondant d'un acte rituel efficace par nature.

Ce que nous voulons dire ici, c'est que Technique et Magie sont liées dans les pratiques de prévision : originellement, la magie prévisionnelle comporte en elle une part indiscutable d'efficace technique ; tandis que les techniques prévisionnelles sont fortement influencées dans leur genèse par l'imaginaire magique et religieux : elles sont une forme de reliance des choses entre elles (le thème de la rétroaction dans un univers clos à l'abri de toutes influences extérieures revient maintes fois, tant dans les rites prophétiques que dans l'ingénierie prévisionnelle).

En soi, la prévision se résume à la construction d'un imaginaire de la relation de cause à effet, qui, dans la métaphysique qui sous-tend l'agir prévisionnel, s'exprime dans l'affirmation paradigmatique que les possibles existent antérieurement, demeurent en-deçà de l'actualisation de l'un d'entre eux et, pour ceux qui ne sont pas réalisés, ils subsistent dans les limbes où séjournent tout ce qui aurait pu être et qui n'a pas été. Mais comme le précise Ludwig Wittgenstein, « nous ne pouvons inférer les événements de l'avenir des événements présents. – La croyance au rapport de cause à effet est la superstition »[774] ; une forme de superstition (s*uper-stare* : mettre au-dessus ou excès de religion) qui perdure malgré la rationalisation du monde consécutive à l'esprit moderne et un forme de croyance abstraite en un (sur-)monde clos où seuls les possibles existent et où chaque élément qui compose la relation de cause à effet est lié à un autre par son efficience. Un sur-monde de significations ou une sur-réalité « invisible » et imperceptible à l'œil nu, à laquelle il faut nécessairement être initié au risque de ne pas la voir ou d'y être inattentif, et comme le royaume de la magie, quelque chose dans lequel l'on pénètre, avec ses codes et ses interdits fondamentaux, ses

[774] Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* (trad. Pierre KLOSSOWSKI), Paris, Gallimard, 1961(1921), p. 67.

valeurs et son langage propre, mystique pour l'un, en terme d'indice ou de signe des temps, mathématique pour l'autre, en terme de facteur à risque ou de vulnérabilité statistique, en bref ses *mystères*, où les éléments mis en relief semblent décisifs dans la conception même de la réalité « visible ». « Un observateur extérieur à l'humanité verrait donc l'homme agir le plus souvent sans objet visible de son action comme si un autre monde lui était présent, comme s'il obéissait aux actions de choses invisibles ou à des êtres cachés. *Demain* est une puissance cachée »[775].

Alors, être attentif à la présence de l'avenir dans l'actuel comme l'assureur, ou être attentif à la présence de l'accident dans le quotidien, c'est voir les arcanes herméneutiques qui gouvernent et régissent le monde et la vie. Comme un sorte de mirage d'un fil lancé entre les choses disparates, illusion d'un nœud jeté dans l'invisible (rappelons ici, « les nœuds papillons », ingénierie des plus modernes en matière de prévision, qui associe deux termes fort intéressants : « le nœud qui relie la cause à son effet » ainsi que la démultiplication des effets que l'on retrouve dans la surenchère des effets et l'obésité du corps social, chère à Jean Baudrillard, « l'effet papillon »), l'imaginaire de la prévision stipule que l'on peut extraire du monde des relations fondamentales que seul l'initié peut percevoir et, donc, fait de ce dernier un classe inédite d'expert : un techno-mage de la prévision qui voit dans l'invisible. Un peu à la manière du peintre flamand Van Eyck qui, dans son tableau *Le sortilège d'amour* (1480), représentait la magie dans des liens qui flottent dans l'atmosphère, dans « l'air du temps » dirons-nous pour reprendre une expression d'Edgar Morin ; l'assurance-vie, prévision de la vie quotidienne, (re-)devient une (re-)magification de la vie quotidienne, où en avoir nous assure la réalisation de l'*à-venir*, pipe les dés de la vie en nouant le possible et le faste du futur dans le présent, et ne pas en avoir nous plonge dans les affres obscurs et néfastes du risque et du hasard, ce que, trivialement, l'on appelle « la malchance » ou « le mauvais sort ».

> « En réalité, les risques ne se résument pas aux conséquences et aux dommages déjà survenus. En eux s'exprime essentiellement une composante *future*, qui repose en partie sur la prolongation dans l'avenir des dommages prévisibles dans le présent, et en partie sur une perte de confiance généralisée, […] avec des destructions non encore survenues mais menaçantes, dont la réalité présente réside justement dans cette dimension à venir. […] En d'autres

[775] Paul VALERY, *Op. Cit*.

termes : la bombe à retardement est en marche. En ce sens, les risques désignent un futur qu'il s'agit d'empêcher d'advenir, conclue Ulrich Beck »[776].

En effet la sécurité est en partie liée à la prévisualisation de danger que l'on projette dans son propre avenir, et se concentre, pour mieux l'éviter, souvent sur le danger ultime de son propre anéantissement, de sa propre mort. Dans cette perspective, la prévision, c'est anticiper et imaginer sa propre mort, voir sa propre fin ; et la prévention (étymologiquement, « faire venir devant ») c'est anticiper et présentifier sa propre mort, faire venir sa propre fin. Deux termes qui constituent le summum de nos systèmes contemporains de maîtrise et de sécurité, et qui se constitue comme une technologie exemplaire de la simulation.

[776] Ulrich BECK, *Op. Cit.*, pp. 60-61.

B. Les technologies de simulation

Dans ces véritables « parodies de l'auto-destruction »[777], dans nos fantasmagories du risque zéro, la technique (de représentation du désastre et d'élimination du risque) conquiert son droit de regard sur toutes choses, et dans la chasse à l'erreur humaine (paradigme contemporain du désastre) parvient à exclure de son schéma parfait l'humain, simplement relégué à la surveillance des écrans de contrôle. « L'automation rêve d'un univers inhumain, solution parfaite pour un système hanté (mais aussi obligé) par le sans faute »[778]. La sécurité, c'est aussi cela, fixer sur l'image un monde sans homme, principe de la simulation du désastre comme principe d'un « jusqu'au-boutisme » de la sécurité.

Mais si « l'avenir de la technologie de pointe apparaît dans la construction de systèmes sophistiqués qui ont pour but de parer aux folies des hommes « déjà annulés » »[779], c'est-à-dire « si la technologie trouve de plus en plus sa finalité avec l'image d'une sécurité absolue, elle conduit alors à traiter l'accident, et même le simple accident, comme le résultat d'erreurs humaines. L'optimisation d'un système technique se fonde bien sur le fait d'un calcul de tous les risques possibles. Dès le moment où le dispositif technique prend en compte le risque et offre, par des moyens qui lui sont propres, il innocente toute la technique »[780]. La simulation de la catastrophe, la prise en compte de l'erreur humaine et de la destruction finale par la technologie, ne fait, comme le suggère Henri-Pierre Jeudy, qu'exacerber notre désir de catastrophe et les multiplications d'images du désastre (sur l'écran), mais n'enlève rien à la violence de l'imprévu.

La sécurité se résout dans l'acte de simulation, contrefaçon ou singerie de notre disparition, ici s'exprime les effets des dispositifs de simulation, totalement réglés, répétés et

[777] Henri-Pierre JEUDY, *Parodies de l'auto-destruction, Op. Cit.*
[778] Alain GAUTHIER, *L'impact de l'image*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 18.
[779] Henri-Pierre JEUDY, *Op. Cit.*, p. 101.
[780] *Idem*, p. 17.

ordonnés dans le temps comme c'est le cas tous les 4 Mai à Paris lors d'une répétition générale d'un exercice de simulation d'attentat terroriste. Ce que l'on reproduit dans l'exercice nommé « OMEGA 2010 » (explosions sur le site de la tour Eiffel, du Stade de France et du centre commercial du Carré Sénart de Melun : 25 morts dont 1 terroriste, 105 blessés dont 37 blessés graves « virtuels »), ce n'est pas le désastre mais l'image du désastre, l'esthétique de l'effondrement et de la chute, qui bien sûr se contente de toucher le « symbolique »[781] (tour, stade et centre commercial comme symboles de notre être-ensemble).

[781] Ministère de l'Intérieur, de l'Outre-mer et des Collectivités Territoriales & Préfecture de Police, *Exercice multi attentats « OMEGA 2010 »*, dossier de presse, p. 3.

Les lieux de la simulation, précise la préfecture de police, sont une « scène de crime »[782]. C'est la théorie de la « précession du simulacre » tel que l'a développé Jean Baudrillard dans *L'échange symbolique et la mort*[783] : la copie remplace l'original.

[782] *Ibidem*.
[783] Jean BAUDRILLARD, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard - NRF, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1976, 347 p.

« Il ne s'agit plus d'imitation, ni de redoublement, ni même de parodie, mais d'une substitution au réel des signes du réel, c'est-à-dire d'une opération de dissuasion de tout processus réel par son double opératoire, machine signalétique métastable, programmatique, impeccable, qui offre tous les signes du réel et en court-circuite toutes les péripéties »[784].

Toute notion d'une œuvre originale, d'un événement authentique, d'une réalité première a disparu, pour ne plus laisser la place qu'au jeu des simulacres. Aujourd'hui dans l'optique du jeu des simulacres de la sécurité, c'est alors la prophylaxie qui domine : la simulation précède le réel, et tout ce qui n'entre pas dans le jeu politique de la simulation n'a plus la valeur de réel. Nous sommes à l'ère de l'hyper-réalité, c'est-à-dire, reprenant la métaphore de Jorge Luis Borges comme l'avait fait Jean Baudrillard, la carte remplace le territoire, et l'hyperréalité de la simulation, quand elle prend les visages de la prophylaxie, abolit le réel comme référentiel en l'exaltant comme modèle.

Pour ainsi dire, cette scène de crime n'est autre que celle de monde réel. « Le crime parfait, avançait Jean Baudrillard, serait l'élimination du monde réel. […] Dans le crime parfait, c'est la perfection qui est criminelle. Parfaire le monde, c'est l'achever, l'accomplir – et donc lui trouver une solution finale »[785]. En opérationnalisant le réel (et le désastre qu'il présuppose), jusque dans ses aspects subordonnés : cris, pleurs, larmes, *etc.* (La simulation de la catastrophe prévoit même les « impliqués »[786] dans la reproduction parfaite du désastre, c'est-à-dire les victimes nécessitant une prise en charge psychologique), c'est la réalité qui se vide de sa substance.

[784] Jean BAUDRILLARD, *Simulacres et Simulation*, Paris, Galilée, 1981, p. 11.
[785] Jean BAUDRILLARD, *Mots de passe*, *Op. Cit.*, p. 63.
[786] Ministère de l'Intérieur, de l'Outre-mer et des Collectivités Territoriales & Préfecture de Police, *Ibidem*.

C. L'échiquier de la menace

> « L'homme va disparaître, c'était jusqu'à présent ma ferme conviction. Entre-temps, j'ai changé d'avis : il *doit* disparaître », Emil Cioran, *Aveux et anathèmes*, 1987.

L'hypothèse du constructivisme en matière de sécurité, qui n'est autre que la continuation épistémologique de l'hypothèse du constructivisme en matière d'évaluation du danger, comme nous le soutenons dans cette recherche, stipule que la prophylaxie est la technologie politique à l'ère du biopolitique alors que la réparation (restauration) était celle de l'ère du cosmopolitique.

En ce sens, l'obsession sécuritaire s'analyse généralement comme la conséquence des technologies de prévention du danger. Elle se fonde sur une politique de la peur, c'est-à-dire, comme le politologue Carlo Mongardini précise dans son ouvrage sur la dimension sociale de la peur[787], un sentiment ou une émotion collective qui provoque des réponses culturelles (sécurité interne, santé publique, contrôle des informations, surveillance des lieux de rassemblement, *etc.*) et qui permet le maintien du système social en place, ou au pire lui oblige quelques mutations.

[787] Carlo MONGARDINI, *Le dimensioni sociali della paura*, Milan, Franco Angeli, coll. « La società », 2004, 128 p.

Aujourd'hui la peur et la possibilité d'une catastrophe sont omniprésentes dans l'ensemble des sphères de la vie politique : crise énergétique, climatique, alimentaire, démographique, financière, sociale, symbolique, *etc.* « la réalité du désastre en cours, ou du moins des risques et des dangers que comporte le cours des choses, n'est plus seulement admise du bout des lèvres, elle est désormais détaillée en permanence par les propagandes étatiques et médiatiques »[788]. Face à la catastrophe annoncée et exposée au quotidien deux thèses s'affrontent sur la scène sociale : l'on peut soutenir qu'une aggravation de la catastrophe explosera et effacera les anciennes structures de domination et les conditionnements historiques, mobilisant ainsi l'ensemble des solidarités humaines, ou, au contraire, que face à une telle situation, notre avenir officiel ne peut être qu'abime, guerre de tous contre tous et barbarie généralisées. Les désastres s'inscrivent dans une théorie (dans une représentation de la menace qui, par la mécanique de la peur telle que l'a exposé Jean Delumeau dans un ouvrage désormais classique, *La peur en Occident*[789], se mue en ordre symbolique). Un certain nombre de nos contemporains semblent même avouer : CQFD !

L'objet sur lequel la peur se fixe n'étant en définitive qu'un prétexte – la peur ne cessant d'évoluer au fil des ambiances sociales –, la peur devient comme nombres de philosophies contemporaines l'expriment notre ultime conseillère. Cette « heuristique de la peur » (Hans Jonas) s'expose même comme sujet doxal de l'être-ensemble et de la gouvernance des hommes. L'idée directrice de l'hypothèse de la peur comme cardan des temps *à-venir* comporte une certaine ambiguïté : elle est le crédo de la reproduction du système qui paradoxalement fait le terreau des mouvements de critique du Progrès (c'est : le progrès court à sa propre perte et avec lui il attire l'humanité entière) comme l'écologie (écologie de l'esprit et écologie politique) et autres « apocalyptismes » (nous le verrons plus bas avec les *survivalistes*).

Pour qui s'applique à l'étude du catastrophisme contemporain, il est nécessaire de reconnaître que la sélection des risques et des dangers auxquels est soumise une société dépend et légitime l'ensemble culturel, social, idéologique et même technique, toujours lourd d'implication morale et de prescription pratique. C'est l'hypothèse défendue par Mary Douglas et l'approche culturelle : « la perception du risque dépend du système social ; les

[788] René RIESEL & Jaime SEMPRUN, *Catastrophisme. Administration du désastre et soumission durable*, *Op. Cit.*, p.9.
[789] Jean DELUMEAU, *Op. Cit.*

individus utilisent les dangers de l'environnement pour soutenir le système social dans lequel ils sont engagés en critiquant ou en disculpant leurs semblables pour avoir pris ou ne pas avoir pris des risques »[790]

Se penchant sur ce que l'on pourrait nommer les sophismes du néo-éco-fascisme contemporain et « l'embrigadement des comportements » qu'ils sous-tendent, René Riesel et Jaime Semprun[791] remarquent que la gouvernance et l'administration des catastrophes par la mobilisation des énergies et des consciences individuelles et collectives se trouvent entrainées et influencées par une diffusion omniprésente et tenace de la peur dans l'ensemble des sphères médiatiques et politiques.

Posant ainsi la question des conditions et des possibilités d'existence d'une administration du désastre portée par la communication des angoisses et des peurs sociales, les deux auteurs voient ici la conséquence à la fois d'un affaiblissement de l'intelligence, une intelligence qui se dérobe à elle-même, niaise, panurgique, tout autant issue de la morale du groupe que de sa bêtise, et d'une généralisation de la pensée critique, perdant ainsi toute sa force et sa vigueur alternative. Car, c'est un fait, l'écologie et ses adjuvants (pensée naturaliste entendue en son sens littéral et l'hypothèse Gaïa) apparaissent, aujourd'hui, comme les seules et ultimes critiques de la société industrielle et marchande. Seul problème et non des moindres : n'est-ce pas cette même société qui pose et impose la conscience écologique comme conscience critique, la pensée écologique comme pensée critique, fille du monde et de la culture qu'elle met en accusation ? Comme l'avait révélé en son temps Charles Baudelaire, le Prométhée délivré – c'est-à-dire « l'humanité révoltée contre les fantômes »[792] stipulant que « les Dieux sont morts, car la foudre est à moi. Ce qui veut dire que Franklin a détrôné Jupiter »[793] – enclenche un développement de l'athéisme, c'est-à-dire une pensée dégagée de toutes subordinations théosophiques, soit « un nouveau régime, basé uniquement sur la science et la force »[794] – nous ajoutons la technique – mais, en contrepartie, introduit au culte de la Nature : première perspective écosophique et « unique ornement de l'athéisme »[795].

[790] Mary DOUGLAS, *De la souillure*, *Op. Cit.*, p. 58.
[791] René RIESEL & Jaime SEMPRUN, *Op. cit.*
[792] Charles BAUDELAIRE, *Op. Cit.*, p. 71.
[793] *Ibidem*, p. 72.
[794] *Ibidem*, p. 73.
[795] *Idem.*

Il faut bien le remarquer : l'évaluation de la catastrophe et de ses effets demeure toujours sous le joug des productions de la techno-scientificité marchande. C'est-à-dire que l'ensemble des outils d'évaluation et de gestion du désastre ne sont que les reflets des productions techniques et idéologiques de cette même société qui sécrète le mal. Alors, par principe, pour être prise en compte, la réalité du désastre se doit de passer par les filtres de la quantification, elle doit être mise à plat par le chiffrage, le comptage. Quantification du désastre au détriment de sa *qualité* et de ce qui est « directement vécu », qui suppose une foultitude de postes de travail et de professions rendues nécessaires à la survie de notre société et des modes de vie qu'elle suppose et valorise : « l'encadrement psycho-social des « foules solitaires », le contrôle policier de la « barbarisation », l'industrie de la « santé », celle du divertissement et des compensations « culturelles » à la désertification de la vie, sans parler de tout ce qui concerne la « réparation », le bricolage technique d'une néo-nature »[796] auxquels répondent le succès professionnel et politique des nouveaux critiques du progrès. Ensembles de professionnels de la gestion du mal qui maintiennent comme un idéal, visqueux et contraignant, le modèle déterministe de la connaissance objective, celui-là même qui privilégie la représentation de la réalité et son efficacité théorique et scientifico-technico-marchande, sur la réalité vécue dans son entièreté, à la fois subjective et intime et, dans tous les cas, inappréciable par les hallucinations schizophréniques des gestionnaires-calculateurs, adeptes des découpages en « paramètres », « données indépendantes » et « réalités » hors contexte/complexe.

Si le développement durable et écologique de nos sociétés consiste à « peindre en vert la société de marché »[797] ou faire de la valeur à partir du désastre (*Greenwashing* ou marché de la peur), ce qu'il faut y voir pour les auteurs de *Catastrophisme*, c'est la marque d'un changement radical d'être-au-monde : si la société moderne, technique et marchande, avait érigé en modèle la rationalité économique et scientifique, le complexe sociétal qui lui succède – se nourrissant des images et des émotions d'une crise perpétuellement ressassée au quotidien – se donne comme une imposition normative d'une autodiscipline individuelle et collective, faite de « petits gestes », « d'actions responsables », de « réflexes soutenables et durables », *etc.* s'exprimant non pas comme nouvelle rationalité du vivant mais comme *rationnement* de la vie, où la conservation du milieu et de ces anciennes coercitions se justifie par les arguments d'impératifs écologiques, sollicités par les experts du « savoir-comment-

[796] René RIESEL & Jaime SEMPRUN, *Op. Cit.*, p. 126.
[797] Voir Agnès SINAÏ, « Repeindre en vert la société de marché », *Le Monde diplomatique*, Octobre 2008.

vivre ». Telles sont les conséquences de l'imaginaire de la sécurité (contrôle et maintien de l'ordre) et de la peur dans nos sociétés contemporaines.

D. La gestion du mal : du symbolisme au politique

Notre hypothèse est que la gestion du mal, au niveau de l'opinion, déploie une doctrine et une idéologie sécuritaire, tandis que cette idéologie, au niveau de la symbolique sociétale et des pratiques, prend consistance dans des stratégies d'évitement de la souillure, de défense d'avec la pollution du mal, développant tout un imaginaire du refuge, c'est-à-dire de la recherche d'un « espace à l'abri »[798], originel ou eschatologique, mais ayant toujours une « caractère de *retour* »[799], celle de la perfection des origines (la Terre-Mère pour les écologistes, la société transparente pour les politiques sécuritaires, *etc.*). Nos rapports à la catastrophe sont fondamentalement symboliques et mythiques, et, que ce soit hier comme aujourd'hui, ils se cristallisent sur la conservation d'un espace pur, noble, voire sacré, c'est-à-dire un espace préservé du sacrilège et de son désordre. Comme Philippe Combessie le démontre dans ses travaux sur la prison, « ce lieu symbolique du conflit entre la société et ceux qui sont considérées comme des fauteurs de trouble »[800], les stratégies de maintien de l'ordre et de la sécurité ont oscillé de l'ostracisme dans les sociétés pré-urbaines et pré-industrielles (« Les fauteurs de troubles étaient chassés du territoire, ou, suivant le cas, châtiés de façon immédiate et violente »[801]) à la dissimulation/étouffement dans nos sociétés contemporaines (« La prison cache le détenu, et présente au citadin qui passe devant elle le visage du crime : elle contribue à masquer le subterfuge, permettant au système de se perpétuer »[802]), quitte à provoquer un phénomène d'amplification du mal et du danger. En ce sens, Mary Douglas le souligne, nous pensons qu'il faille chercher dans les notions de pollution et de pureté ce qui nous permet de faire face au désordre, au trouble et au malheur que provoque la survenue

[798] Marie-Cécile GUHL, « Les paradis ou la configuration mythique et archétypale du refuge », *in* Jean BURGOS (dir.), *Le refuge II*, *Op. Cit.*, p. 11.
[799] *Ibidem*.
[800] Philippe COMBESSIE, « La ville et la prison une troublante cohabitation », *in Projet*, 2002/1, n° 269, p. 72.
[801] *Idem*, p. 71.
[802] *Idem*, p. 76.

d'un désastre, qu'il s'agisse de sociétés dites « primitives » ou de nos sociétés occidentales contemporaines.

Notre expérience de la catastrophe, telle que les médias informatifs la décrivent, ressemble plus que nous le croyons à l'idée de souillure dans les sociétés archaïques. (Ce qui peut parfois causer quelques aberrations. Par exemple, lors de l'alerte à la Grippe A/H1N1 en 2009, une circulaire[803] destinée aux agents de sécurité de la SNCF préconisait lors de l'organisation des cordons anti-fraude sur les voies que les « agents de sécurité [devaient] se placer à deux mètres de distance […] bras tendus ». Unique moyen de concilier les précautions à prendre en cas de pandémie et la lutte contre le non-paiement du titre de transport.). Nous l'avons vu l'interprétation qui consiste à expliquer la catastrophe comme la rupture d'un ordre ou d'une hiérarchie, est des plus fréquentes dans le traitement médiatique de la catastrophe. N'y a-t-il pas là une médecine sociale qui n'avouerait pas son nom ? L'interprétation en termes de pur et d'impur serait alors révélatrice d'un mode de pensée propre à notre culture : le traitement du désordre. Pur et impur, ordre et désordre, sécurité et danger, seraient une métaphore de la structure de la société – le terme de structure étant compris dans son acception fonctionnaliste comme un système social et symbolique étant la voie d'accès à la compréhension des croyances, rites et pratiques qui gouvernent notre être-ensemble.

Que fait la société lorsqu'elle nous protège du désastre ? Que fait la société lorsqu'elle érige un système de sécurité ? Elle ne nous défend pas seulement d'un danger ou même de la mort, elle met en ordre, ou remet de l'ordre dans, une vision du monde. L'ordre, la forme et la structure s'opposent conceptuellement et symboliquement au désordre, au manque de forme et aux marges (ce qui ne veut pas dire que le désordre, le manque de forme et les marges sont en défaut d'ordre, de forme et des systèmes, bien au contraire.). Ainsi, la catastrophe ou le désordre produit, « c'est quelque chose qui n'est pas à sa place »[804], c'est quelque chose de la pollution d'un ordre, de sa transgression formelle, esthétique et symbolique et par glissement politique.

Nous le soutenons, la question de la gestion du mal, impulsée par les métamorphoses de l'imaginaire social des catastrophes, s'est transmuée de la cosmopolitique à la biopolitique

[803] Circulaire « *SECURITE SNCF* » confidentielle.
[804] Mary DOUGLAS, *Op. Cit.*, p. 55.

(de la rationalisation au *rationnement* : les désillusions du progrès affirment que le mal est partout où l'homme imprime sa marque, la rétribution est vaine). De l'ordre théiste à l'ordre du vivant et de la santé, ce glissement historique marque le passage de l'administration politique du cosmos à l'administration politique du corps et des masses. Evolution inéluctable de nos sociétés, de l'autoritarisme à l'organisation des régulations, il est nécessaire de remarquer, à l'instar de Michel Foucault, « comment un gouvernement disciplinaire qui appliquait son pouvoir de façon directement coercitive sur des individus assujettis a fait place à un gouvernement libéral de vivantes masses de population, pour lesquelles l'extension de la liberté individuelle est inséparable du besoin de se voir garantie une certaine sécurité »[805] : « on passe de la règlementation, tatillonne et précise, qui segmente la société, à la gestion prévisionnelle, qui établit des probabilités et opère une double intégration, toujours plus étendue : de plus en plus de paramètres dans les modalités de gouvernement, et de plus en plus d'individus dans une masse globale »[806].

Tels sont les démarches et les aboutissants du contrôle et la sécurité à l'ère de la biopolitique, selon Michel Foucault :

> « La manière dont on a essayé, depuis le XVIIIème siècle, de rationaliser les problèmes posés à la pratique gouvernementale par les phénomènes propres à un ensemble de vivants constitués en population : santé, hygiène, natalité, longévité, races… On sait quelle place croissante ces problèmes ont occupée depuis le XIXème siècle, et quels enjeux politiques et économiques ils ont constitué jusqu'à aujourd'hui »[807].

D'une certaine manière s'extraire de la théosophie et proposer une médecine sociale plus à même de prévenir pour ne pas avoir à guérir (Vaccin, prophylaxie, simulation, courbes épidémiologiques, *etc.*), le contrôle de la société ne s'effectuant pas seulement par la conscience ou par l'idéologie, « mais aussi dans le corps et avec le corps »[808] :

[805] Philippe COMBESSIE, « Vingtième anniversaire de la mort de Michel Foucault. Notes de lectures », *in Revue Philosophique*, 2005/3, p. 397.
[806] *Idem*, p. 398.
[807] Michel FOUCAULT, *Dits et écrits. 1954-1988, T. 3, 1976-1979*, Paris, Gallimard, NRF, 1994, p. 818.
[808] *Idem*, p. 210.

« La médicalisation, c'est-à-dire le fait que l'existence, la conduite, le comportement, le corps humain s'intègrent à partir du XVIIIème siècle dans un réseau de médicalisation de plus en plus dense et important qui laisse échapper de moins en moins de choses »[809].

En ce sens la médecine sociale équivaut à socialiser le corps et la santé, comme l'a fait le capitalisme en considérant le corps et la santé comme une force de travail, une force productive. Dans les « manières de faire » de la biopolitique, le corps et la santé deviennent alors le lieu social de l'enjeu sécuritaire, qui opère par un mécanisme d'effacement ou de remplacement de « la pulsion corporelle spontanée par une conduite régulée, codifiée, médiatisée, canalisée, civilisée »[810].

Pire que le contrôle social, l'injonction de la Santé. Aujourd'hui, c'est le comportement qui est mis toujours en cause, sorte de « pensée-crime ». Dans le cas de la catastrophe écologique, par exemple, ce n'est pas les tremblements de terre, les tsunamis, les inondations, les tempêtes, *etc.* qui sont responsable des morts et des dégâts (il ne faut donc pas forcément reconstruire) mais les comportements des hommes qui sont les facteurs du désordre (ce qu'il faut, c'est impérativement donc réordonner ou corriger les caractères humains). Alors, nouveau catéchisme contemporain de la sécurité, une « Ecologie de l'esprit » (Félix Guattari) ou une « Ecologie politique » (Hans Jonas) se fonde sur la possibilité d'un anéantissement, d'un effondrement généralisé. « L'écologie de l'esprit », ou plutôt « l'écologie industrielle de l'esprit », éthique de la relation de l'homme à son environnement dans laquelle la question *esthétique*, la question *politique* et la question *industrielle* ne font qu'une, stipule qu'il faille se soucier de la qualité des milieux naturels afin de préserver leur fécondité future, de même, qu'il faille se soucier de la nature des milieux psychotechniques dans lesquels naissent et se développent de futurs esprits. Cependant comme le souligne Henri-Pierre Jeudy, il faut bien concevoir qu'« une telle mobilisation des énergies mentales pour la survie de la biosphère ne peut échapper au retour implicite de la morale, des systèmes de valeurs qui permettent de régir toute forme de l'ordre »[811].

---

[809] *Idem*, p. 208.
[810] Denis JEFFREY, « Ritualisation et régulation des émotions », *in Sociétés*, 2011/4, n°114, p. 28.
[811] Henri-Pierre JEUDY, *Le désir de catastrophe*, *Op. Cit.*, p. 17.

E. La sécurité, c'est la guerre

Dans cette forme de morale pratique et empirique du bien et du mal, une divagation de la formule orwellienne du « Parti » fait sens : la sécurité c'est la guerre. Comme Ulrich Beck le précise, assurer la sécurité consiste essentiellement à désigner un ennemi (c'est-à-dire une figure de l'autre, de l'ailleurs, un référent extérieur par rapport auquel la société se construit et se « conglutine » en opposition ; un bouc-émissaire qui permet d'assurer la cohésion de la société) et conduit à chercher par tous les moyens (c'est-à-dire, acceptable économiquement, selon un calcul coût/avantage, ce qui bien sûr conduit à accepter certains ennemis et en négliger d'autres. Quel intérêt économique à l'éradication du paludisme en Afrique ?) à l'anéantir ; en ce sens une forme de guerre de terreur, un terrorisme de la sécurité.

Si l'on en croit le sociologue du risque, dans les sociétés du passé, le danger c'est l'ennemi, l'autre, l'ailleurs, le barbare, celui qui n'appartient pas à la communauté, alors que dans la « société du risque » la sécurité se fonde sur le système assurantiel (François Ewald) : c'est-à-dire le danger, c'est soi-même, il résulte des activités anthropiques (comme nous l'avons vu précédemment, le danger s'accroît avec la modernité, le progrès est porteur d'une certaine ambivalence), il faut donc « s'assurer de soi-même », se protéger de soi-même. En bref l'évolution de la sécurité aurait tout d'abord suivi le modèle de la réparation, pour ensuite se diriger vers le modèle de l'enfermement, puis de la surveillance pour enfin, aujourd'hui décliner le paradigme de la santé (santé mentale, physique, sociale, publique, économique, *etc.*).

Modèle de la santé dans lequel les figures du mal existent toujours, mais se conjuguent au temps présent. Aujourd'hui, il s'agit du trader (« le trader fou »), du pollueur (« le pollueur-payeur »), *etc.* qui cristallisent cette idée de souillure, de transgression d'un tabou, d'une hiérarchie, d'un ordre symbolique. Pire que la sécurité, la santé. En effet, la perversité

du système biopolitique se dévoile au grand jour quand le dispositif de contrôle se présente sous la forme d'une « astuce » (c'est-à-dire quand l'on évacue la dimension administrative et étatique de la sécurité ou de la surveillance), une aide au bien-vivre, au bien-être (Ce n'est plus « la route est limitée à 50 km/h », mais « une astuce pour réduire sa consommation de carburant, roulez moins vite », *etc.*)

> « La haine du mal même peut rendre les hommes méchants, si elle est trop forte, trop dominante, trop seule parmi nos autres sentiments. […] De là vint cette monstruosité d'évènements dont nous avons été témoins. Des leçons violentes d'humanité en furent suivies de cruautés épouvantables »[812]

Ces « impositions normatives de la normalité »[813], cette domestication (Max Weber), cette curialisation (Norbert Elias), cette pasteurisation (Friedrich Nietzsche), sollicitées par les images de notre chute, de notre effondrement à venir et par le catastrophisme ambiant (ou la multiplication à tous les niveaux du vivre ensemble des « scénarios catastrophes »), ne sont que des tentatives de domination et de maîtrise des aléas, par l'utilisation de « formules » impératives semblables à un « tu dois », voire à un « il serait plus avantageux de faire comme cela ».

> « Les stratégies politiques et les discours scientifiques qui parlent du sort de l'humanité et de l'avenir de la planète Terre affichent leur innocence en utilisant les risques de désastre comme fondements irréfutables de leurs décisions et de leurs arguments. La monstruosité contemporaine ne se cache-t-elle pas au contraire dans la légitimité trop absolue de la sauvegarde de l'humanité ? La catastrophe sert de bouc-émissaire aux promoteurs des nouveaux équilibres du monde. De cette façon, elle permet de masquer le jeu des perversions de la « bonne » conscience et de légitimer l'avènement infini d'une rationalité fondée sur la conquête d'une gestion optimale des relations entre les hommes et leur environnement »[814].

[812] Joseph JOUBERT, *Carnets, Vol. 2*, Paris, Gallimard, 1938 (1790), p. 560.
[813] Jean-Martin RABOT « De la société du risque aux conduites à risque », *in Sociétés*, 4/2011 (n°114), p. 111.
[814] Henri-Pierre JEUDY, *Op. Cit.*, p. 10.

Le catastrophisme cacherait donc, non pas un projet d'émancipation, mais bel et bien une forme sournoise et pernicieuse de domination, par la soumission volontaire à une morale et une éthique, une forme de violence acceptée et peut-être, véritable hypocrisie, acceptable. Car la prévention des catastrophes qui nous guettent, cette course vers l'abime que nous avons entretenu, offre une garantie éthique aux assainissements, prophylaxies et multiples purifications qu'elle engendre. Qui aujourd'hui oserait discuter la nécessité de développer les technologies et les sciences visant à limiter un risque ou un désastre ? Le terrible de la catastrophe, sans cesse ressassé sur nos écrans par les propagandes médiatiques et politiques – bien qu'involontaire et répondant d'une logique archétypale – appelle un renouveau de l'*éthos* et la *praxis* et cette image du défi (la catastrophe est une guerre, nous l'avons précédemment vu dans l'utilisation du vocable martial pour la décrire) s'entretient de la menace d'une résolution fatale pour tous.

1. L'imposition de la norme

Si la victime-experte répond d'une demande sociale de réparation, il existe en revanche une demande sociale de prévention[815], voire de prophylaxie qui s'exprime de plus en plus aujourd'hui à l'aune du musée de la catastrophe qui désigne la situation dans laquelle notre socialité contemporaine berce chaque membre qui la compose.

Demande de sécurité ? Volonté de sujétion ? Ou résignation désespérée face à un avenir de plus en plus sombre ? Il est impossible de faire l'économie d'un penchant qui caractérise selon Sigmund Freud peut-être chaque homme et chaque peuple : nous sommes

[815] Voir le sondage Ispos : « les priorité en matière de santé », le 27 Novembre 2000. Le sondage précise que près de 96% des personnes interrogées sont en demande de plus de prévention, et considèrent que le pole « prévention/recherche scientifique » doit constituer une priorité en matière de santé publique.

toujours prêts à céder un peu de liberté pour un peu plus de sécurité. « Servitude volontaire » (Etienne de La Boétie), et aujourd'hui durable avec la peur diffuse charriée par le spectre de la catastrophe écologique, mais aussi des catastrophes technologiques et sociales, certes, si l'esprit du temps cristallise une atmosphère étouffante chargée de l'idée d'un épuisement (notre société court droit à sa perte), nous préférons la peur à l'inconnu. Le maintien est toujours plus souhaitable que la nouveauté. Ainsi va la dynamique du progrès en occident, après avoir assuré un contrôle technicien de la nature et de l'environnement, il va de soi que les spécialistes en viennent à contrôler aussi les hommes, véritables racines du mal.

2. Messages sanitaires en situation d'urgence

Là réside le sens de ces messages de prévention qui décorent nos rues, nos écrans, nos appareils électroménagers, nos radios, nos logiciels, nos boites-aux-lettres[816], nos journaux, jusqu'à nos propres rêves et fantasmes car devenus omniprésents et incarnés, que la loi n° 2004-806 du 9 Aout 2004 nomment des « messages sanitaires en situation d'urgence »[817] mais qui, dynamique de l'imaginaire à l'œuvre, ne cessent d'empiéter et de déborder le cadre de la législation. Car nombres de ces messages ne sont plus simplement dispensés par l'Institut National de la Prévention et de l'Education pour la Santé mais par nombres d'entreprises et d'ONG dites « éco-responsables », ou « éco-citoyennes », faisant du bénéfice et du chiffre d'affaires (bien souvent sur des subventions nationales ou internationales) sur les « illusions du Progrès » (Georges Sorel) et les « conséquences de la modernité » (Anthony Giddens).

Le mal, la mort, la faute étant aujourd'hui présents en tous lieux (« Le sucre cause du diabète et engendre l'obésité » ; « Fumer tue » ; « Un incendie domestique a lieu toute les deux minutes en France » ; « Conduire est un danger mortel » ; « Le cancer guette chacun de

[816] Qui parfois peuvent être des plus loquaces, comme cette *lettre papier* de l'agence de location « logic-immo » reçus au cours de l'année 2010 dont le message était « Pour le respect de l'environnement et pour la conservation de la forêt équatoriale, *logic-immo* s'engage à ne plus vous envoyer de prospectus papier. Veuillez transmettre vos coordonnés mail à l'agence centrale ».

[817] Loi n° 2004-806 du 9 Aout 2004, *Journal Officiel* du 11 Aout 2004, élargissant les missions de santé publique de l'Institut National de Prévention et d'Education pour la Santé (établissement public administratif créé par la loi n° 2002-303 du 4 Mars 2002).

nous » ; « Avez-vous le sida ? » ; « Les ondes des téléphones mobiles causent des dégâts irrémédiables sur le cerveau » ; « La télévision et les jeux-vidéo transforment les jeunes générations en de véritables psychopathes » ; « Plus de 5 pour cent des médicaments sont dangereux » ; « Les OGM détruisent l'ensemble de la biodiversité terrestre » ; « La mondialisation du trafic aérien accentue les risques de pandémie à l'échelle mondiale » ; « Le train sera en retard à cause d'un colis suspect » ; « La montée des températures va tous nous tuer d'ici quelques années » ; « Signe de la fin du monde : les abeilles disparaissent » ; « tous les expert s'accordent pour dire que dans trente ans il n'y aura plus de pétrole » ; « Il existe encore quelque 25 000 têtes nucléaires dans le monde, les terroristes finiront par obtenir la bombe », *etc.*), la prévention suit. « Comme le péché est partout, la rédemption est partout »[818] annonçait Charles Baudelaire. L'idéologie de la sécurité et du bonheur bourgeois tel que le décrit Herman Hesse dans *le loup des steppes* (la tranquillité, le confort, l'aisance et une agréable température) trouve son accomplissement d'une part dans l'application du dispositif assurantiel à toutes les sphères de la vie (« l'assurance devient obligatoire »[819] et tout est assurable : la vie, la vieillesse, le travail, les sports, les vacances, et même les jambes de Ronaldo, l'image de soi sur internet, *etc.*) et la multiplication des formules et des messages à visées préventives (bien que leur efficacité soit loin d'être prouvée et que nombres d'études rigoureuses tendent à démontrer le rejet de la morale préventive[820]).

Les métamorphoses du danger et du risque (le devenir intime de la problématique du mal et son lien avec l'activité anthropique) amorcent les métamorphoses de la prévention :

- « *Lavez-vous les mains plusieurs fois par jour avec du savon ou utilisez une solution hydro-alcoolique* ».
- « *L'eau est un bien précieux, ne la gaspillez pas. Merci* ».
- « *Lorsque vous éternuez ou toussez, couvrez-vous la bouche et le nez avec votre bras ou un mouchoir à usage unique* ».
- « *Sortez toujours protégé* ».
- « *Attachez toujours votre ceinture* ».
- « *La plage n'est pas uniquement un lieu de loisirs et de jeux. Eduquez-vous à la sécurité maritime* ».

[818] Charles BAUDELAIRE, *Œuvres complètes*, Paris, NRF, coll. « La Pléiade », 1951 (1861), p. 1058.
[819] François EWALD, *Op. Cit.*, p. 334.
[820] Voir à ce titre l'étude de Carolina WERLE & Caroline CUNY, « The boomerang effect of mandatory sanitary messages to prevent obesity », *in Marketing Letters*, 23/2012, pp. 883-891.

- « *Peut-être vivez-vous avec le virus du Sida sans le savoir. Faites-vous dépister* ».
- « *Ne mélangez pas les produits entre eux* ».
- « *Portez des gants résistants aux produits chimiques* ».
- « *Buvez 1,5 L d'eau par jour et ne consommez pas d'alcool* ».
- « *Ne restez pas en plein soleil* ».
- « *Ne faites pas d'efforts physiques intenses* ».
- « *Prenez régulièrement des nouvelles de votre entourage* ».
- « *Evitez de vous faire piquer par des moustiques* ».
- « *Couvrez-vous avec un chapeau, des lunettes et un t-shirt* ».
- « *Evitez de vous promener en bikini* ».
- « *Achetez uniquement la quantité nécessaire de produits dangereux pour éviter de les stocker* ».
- « *Ne consommez pas d'alcool avant de bricoler* ».
- « *Evitez au maximum les contacts physiques entre personne en réduisant les poignées de mains, les déplacements en ascenseurs (entretiens, réunions,* etc.*). Préférez le télé-travail* ».
- « *Quand vous sortez, portez toujours un masque* ».
- « *Si vous recevez un colis ou une lettre en provenance d'un pays étranger, avec des fautes d'orthographe, un affranchissement excessif, sans adresse de retour, des fils électriques qui dépassent ou une odeur étrange, ne l'ouvrez pas et suivez les consignes des agents de sécurité* ».
- « *Coupez votre portable pendant les trajets* ».
- « *Fenêtre ouverte = danger* ».
- « *Eteignez complètement votre cigarette et ne fumez pas au lit* ».
- « *Ayez toujours un extincteur à portée de main* ».
- « *Ne sortez pas aux heures les plus chaudes* ».
- « *Si vous vous sentez fiévreux, ne sortez pas de chez vous* ».
- « *Ne touchez aucun oiseau* ».
- « *N'attirez pas les oiseaux avec de la nourriture* ».
- « *Pour que la montagne soit un plaisir, maîtrisez votre vitesse* ».
- « *Enfants séropositifs. Ouvrez les yeux pour ne plus avoir à les leur fermer* ».
- « *Un pseudo peut cacher n'importe qui. Soyez vigilants sur internet* ».
- « *Derrière une aventure d'un soir peut se cacher un tueur en série* ».
- « *Sans préservatif, vous dormez avec la mort* ».

- « *N'acceptez jamais un rendez-vous sans être accompagné* ».
- « *Choisissez de toujours vous arrêter dans les zones surveillées* ».
- « *Notre sécurité est dans vos mains. Avez-vous vu un individu suspect ?* ».
- « *La prévention, c'est l'affaire de tous. Rapportez tout incident ou activité suspecte* ».
- « *Ne suivez jamais les conseils d'un inconnu, fiez-vous strictement au consigne de l'appareil* ».
- « *Souvenez-vous enfin que vous ne devez pas seulement obéir vous-même à ces prescriptions, mais que vous avez encore le devoir de les faire connaître à tout le monde* ».
- « *Agissons maintenant pour une planète plus intelligente, demain, il sera trop tard pour choisir* ».
- « *Face au risque de contagion, restez chez soi* ».
- « *Attentif ensemble : signalons la présence de tout bagage suspect* ».
- « *Attention ! Plus de contrôles contribuent à votre sécurité* ».
- « *Il est important de toujours relever le numéro et la description d'un véhicule inconnu* ».
- « *Quand vous rencontrez un inconnu, méfiez-vous s'il est trop aimable* ».
- …

La liste peut s'épaissir à loisir, mais essentiellement dévoile des transformations techno-scientifiques du danger et notamment de la conception probabiliste[821] et assurantielle[822] du risque (ainsi que de l'imaginaire du mal) ; ces derniers messages préventifs relevant non pas un aléa économique, social, industriel, médical ou environnemental, mais d'un aléa plus intime, relevant la marque d'un hygiénisme moral et éthique. Transformations qui en même temps qu'elles nous protègent de plus en plus des dangers et des imprévus, nous poussent à être de plus en plus suspicieux et développent une véritable éthique de la méfiance envers tout un chacun, voire même envers sa propre personne. En supposant que le danger est lié à l'action humaine et donc en acceptant une part de risque (c'est le principe de la société assurantielle), tout le monde devient potentiellement porteur du mal. C'est le principe premier de la prévention qui s'exprime ici, « la prévention n'est efficace que si tout le monde se sent

[821] Voir Gérard FABRE, *Op. Cit.*
[822] Voir François EWALD, *Op. Cit.*

directement concerné par le risque »[823], mais qui, par effet de redoublement, par exagération de la présence de la mort et du temps funeste, annonce en filigrane la faillite de tout idée de progrès.

3. Le zèle du technicien

Ce qui est perceptible aujourd'hui c'est la prévention du technicien, un spécialiste technique qui s'érige en objecteur de conscience et en grand moralisateur. Ainsi il y a fortement de cela quand Louis Bodin, météorologue travaillant pour la chaine TF1 annonçait lors du journal du soir du 15 décembre 2009 « La situation sera apocalyptique dans la nuit du 16. Voici les consignes de sécurité à tenir : surtout ne sortez pas de chez vous, mis à part en cas de force majeure. Si vous devait sortir n'oubliez pas de mettre un bonnet, des gants et une écharpe ». Alors certes oui, sachant que les températures s'approchaient des moins 10 degrés, il n'y a que du bon sens, mais le météorologue a vite oublié que son travail est affaire de prévision, de quelque chose qui reste à jamais dans la sphère de l'avenir, ou en tout cas, s'il a bien reçu une formation scientifique en météorologie et en prévision du temps, cette formation est inadéquate à donner des conseils relevant de la morale et du comportement.

Il y a là un débordement de l'activité technicienne et scientifique provenant directement de la rationalisation et de la technicisation du monde. Comme le précisait Max Weber[824], l'homme moderne vivant dans une civilisation qui s'enrichit continuellement de savoirs et de techniques peut se sentir las de sa propre existence, car, en définitive, il ne peut saisir que de l'éphémère et du précaire. Plongé dans la flèche du temps progressif, infini et accumulatif, il ne peut jamais saisir de l'immuable et une sorte d'ennui ou d'accablement

[823] Gérard FABRE, *Op. Cit.*, p. 23.
[824] Max WEBER, *Op. Cit.*

l'envahit. Pris dans les entrelacs du progrès perpétuel, « placé dans le mouvement d'une civilisation qui s'enrichit continuellement de pensées, de savoirs et de problèmes »[825], ni la vie ni la mort n'ont de signification.

> « Pour l'homme civilisé [Kulturmensch] la mort n'a pas de sens. Et elle ne peut pas en avoir, parce que la vie individuelle du civilisé est plongée dans le « progrès » et dans l'infini et que, selon son sens immanent, une telle vie ne devrait pas avoir de fin. En effet, il y a toujours possibilité d'un nouveau progrès pour celui qui vit dans le progrès; aucun de ceux qui meurent ne parvient jamais au sommet puisque celui-ci est situé dans l'infini. »[826].

Le fait est que la science et la technique désenchantent le monde, c'est-à-dire que les constructions de la raison scientifique et technique élaborent un univers d'abstractions inapte à saisir la « substantifique moelle de la vie ». En effet toutes les sciences aujourd'hui, comme le précisait Max Weber *pour peu que nous le voulions*, répondent à la question « Comment s'y prendre pour techniquement maîtriser un phénomène ? », cependant, elles sont incapables de répondre à la question de « l'appel humain » (Albert Camus) : « Au fond, la vie a-t-elle un sens ? ». Si Galilée peut nous dire *comment* la terre tourne autour du soleil, il est incapable, au contraire de la théosophie, de nous dire *pourquoi*. C'est en ce sens que le technicien et le scientifique, dans un monde absurde dépossédé du sens, au-delà de sa vocation, est le plus à même à dispenser conseils et recommandations, car si d'une part sa parole est porteuse d'arguments d'autorité, il est aussi, d'autre part, le plus à même à donner un semblant d'ordre en colorant ses propos de considérations morales et éthiques.

4. La diffusion de la norme

[825] *Idem*, p. 14.
[826] *Ibidem*.

Bien que nous ayons défini la presse comme le lieu de l'expression de l'opinion publique, il est essentiel de remarquer avec l'apparition de journaux gratuits et numériques la multiplication de la publicité dans la presse. Du fait qu'elle ne soit pas à proprement parler une information (pour le lecteur du moins), d'un point de vue théorique et épistémologique, nous ne considérons pas que la publicité en matière de prévention de la catastrophe cultive notre imaginaire de la catastrophe (contrairement à la marque qui via l'« *user empowerment* » ou l'intégration des « fans » dans les stratégies de valorisation de contenus contribue à valoriser et à développer les imaginaires[827]). Avec ses monstres de déchets, ses villes englouties, ses forêts dévastées, la publicité préventive ne fait que recycler les imaginaires culturels du désastre, piochant tantôt dans la littérature, le cinéma, ou les jeux-vidéo, rarement elle les alimente, elle se contente de se réapproprier l'imaginaire – souvent formidablement et même idéal-typiquement. Cependant existe en elle une certaine grammaire et une sémiotique de la prévention. Un corpus de 60 publicités[828] de prévention (pleines pages) des catastrophes nous a permis de dégager une certaine structure, qui sans-doute témoigne d'une pensée contemporaine allant au-delà du simple mécanisme argumentatif et persuasif de la publicité. La publicité de prévention idéale comporte quatre éléments constitutifs :

1. *L'émetteur* : le message est toujours émis par une instance tenante d'une connaissance dite objective et exhaustive du milieu, de la vie dans son déroulement passé, présent et futur. L'autorité de l'émetteur se doit d'être incontestable (ONG, ministères, preuves ou personnalités scientifiques, *etc.*). En ce sens le message s'accompagne, comme argument d'autorité, d'une explication se donnant comme constat de la situation présente et aussi prévision du futur, se présentant comme un modèle de scientificité et de technique.

2. *L'opposition* : le message a une forte propension à l'emploi de la première personne du pluriel : il présente un « Nous » collectif qui ne prend du sens que dans le système d'opposition qu'il est censé incarner : le « NOUS/CHAOS ».

3. *Le choix*. D'une part, l'opposition « NOUS/CHAOS » est source d'un choix, pour utiliser le langage de l'imaginaire des catastrophes, d'un « pari sur l'avenir ». D'autre part, un

[827] Sur ce point voir Henri JENKINS, *Convergence Culture : Where Old and New Media Collide*, New York, NY University Press, 2006, 336 p.
[828] Pour des raisons logicielles notre corpus s'établit sur la période de 2006-2012, des journaux précédemment sélectionnés.

choix d'une ampleur collective, qu'il nous faut faire « ensemble ». Enfin un choix auquel il parait obligatoire d'être « élevé », « éduqué », au risque de ne pas percevoir ni l'urgence, ni le danger qui menace. L'idée de « prise de conscience » écologique, économique, sociale, *etc.* prime pour comprendre l'inéluctabilité des déterminismes, de préférence par le consensus de la peur et l'angoisse que provoque la représentation de la catastrophe. Il faut un véritable dessillement apocalyptique pour percevoir ce que les représentants du « CHAOS » ne veulent pas admettre ou reconnaitre.

4. *Le destinataire*. Malgré l'autorité technique et scientifique qui le porte, le message est souvent concis et relativement simple. Il se doit d'être compris par tous, et devenir un automatisme : souvent même il ne se résume qu'à « un geste », « un réflexe » (liant alors biopolitique, civilisation des mœurs et prophylaxie). Qui plus est, le fait qu'il soit destiné à faire prendre conscience, éduquer, élever, le destine le plus souvent aux populations enfantines, voire ignorantes, mais ce qu'il faut considérer, c'est que le message est implicitement adressé aux futurs consommateurs, qu'il est nécessaire d'aguerrir à une éthique et à une esthétique du « risque zéro ».

Deux éléments apparaissent comme primordiaux dans cette approche, d'une part ces messages de préventions comportent tous un objectif : nous convaincre de la catastrophe qui arrive par tous les moyens. Le mal se trouve partout, il est notre lot quotidien, pour s'en rendre compte il suffit d'être attentif aux signes avant-coureurs de la fin que nos *responsables* nous cachent. D'autre part, c'est le boom du développement durable et de la pensée écologiste comme ultime mouvement de critique du mode de vie actuel, comme mouvement de pensé critique (relativisme des valeurs) et de dénonciation des « altératives infernales »[829] du système.

Les secteurs scientifiques et politiques n'ont jamais été autant liées qu'à présent, agglomérés par le complexe de l'écologie critique, dans lequel le savant et le politique marchent main dans la main (la figure d'Al Gore). L'écologie critique démontre que la rationalité scientifique peut se transformer en rationalité en valeur. Si les victimes-expertes s'érigent en savant contre le politique, le but contre les valeurs, le secteur des professionnels de la prévention (où la critique écologique domine) concilient l'inconciliable, jusqu'à ce que

[829] Voir Philippe PIGNARRE & Isabelle STENGERS, *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement*, Paris, La Découverte, coll. « Poche Essais », 2007, 238 p.

les buts s'accordent en valeurs. « En un mot : les temps mauvais donnent du bon temps aux Apocalypses comme aux Annonciations »[830], qui plus est dans le cas des annonciations sous couvert de scientificité.

« Les vigilants sont aux aguets, les vaticinateurs en situation »[831].

[830] Régis DEBRAY, *Op. Cit*, p. 33.
[831] *Idem*, p. 34.

CHAPITRE II. Attendre et espérer

« Le pathos sous nos climats est celui de la fin des temps. Et comme on ne pense jamais seul, que l'esprit d'une époque est toujours un ouvrier collectif, il est tentant de s'abandonner à ce flux ténébreux »[832]. Le phénomène des mouvements et des écrits d'inspirations millénaristes est largement documenté depuis l'étude classique de Norman Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse*[833], contrairement à celui des mouvements apocalyptiques contemporains et de leur appartenance ou non à la filière millénariste présente des contours moins bien définis et plus difficilement saisissables. Répondant soit d'un « *doom boom* » ou d'une « *apocalyptic consciousness* », le phénomène se fonde essentiellement sur un retour de la fin, un retour de la peur de la fin. L'histoire ayant perdu sa capacité de progression infinit (fin de l'histoire) nous sommes entrés dans le temps de la fin, les temps du jugement dernier, telle est la consistance imaginaire de l'air du temps.

Le survivalisme, c'est cette forme « d'apocalyptisme » qu'il est intéressant de comprendre à travers un paradoxe: bien que notre société soit de plus en plus sûre, que nous soyons de mieux en mieux protégés contre les divers aléas et que nous assistons à une rationalisation croissante des dangers, les imaginaires de la Fin du monde ne cessent de croître, faisant le bonheur des nouveaux fanatismes de l'apocalypse. Le « survivalisme » (des années 1960) et le mouvement « prepper » (des années 2000), constitués en réaction aux peurs et aux angoisses sociétales du moment, se rejoignent tous deux sur un point : pour survivre aux désastres qui s'annoncent, l'homme doit retrouver le primitif qui sommeille en lui.

---

[832] Pascal BRUCKNER, *Op. Cit.*, p. 15.

[833] Norman COHN, *Les fanatiques de l'Apocalypse. Courants millénaristes révolutionnaires du XIème au XVIème siècles avec une postface sur le XXème siècle* (trad. Simon CLEMENDOT), Paris, Julliard, 1962 (1957), 341 p.

Plus radicaux que les catastrophistes[834] et un tantinet anarcho-primitivistes[835], les survivalistes (ou encore les « *preppers* »[836] ou les « *doomers* »[837]) croient fermement en l'imminence de désastres d'ampleur cataclysmique, d'une gigantesque récession économique, d'une méga-pandémie à l'échelle mondiale, d'un tsunami d'amplitude planétaire, du *Big One*, de l'extinction massive de notre espèce, de fin du monde du 21 décembre 2012, *etc.* Bien plus encore, ils anticipent l'effondrement de notre civilisation moderne et urbaine, de notre mode de vie actuel et de ses adjuvants (la domination étatique, « l'agri-*business* », l'économie globalisée, le pétrole, l'électricité, l'informatique, la ville, la relative paix entre les nations, la sécurité, *etc.*) et se préparent (tant physiquement, que spirituellement ou économiquement) au pire… qui va nécessairement advenir.

Discret mais déterminé, le mouvement survivaliste s'amplifie dans les pays développés jour après jour. Par exemple, moribond au début des années 2000 (quelques récalcitrants du bogue de l'an 2000), en 2011, « Google Blogs » recense plus de 496 000 activités et sujets relatifs au survivalisme (certains sites internet dénombrent plus de 5 000 visiteurs par jour), sans compter la multiplication des guides d'évacuations et de leçons de survie distribués par les gouvernements (essentiellement le Canada et les Etats-Unis) et les organisations non-gouvernementales (notamment la Croix Rouge) ou encore la popularité d'émissions de télévision comme *Koh-Lanta* en France, *Man Versus Wild* au Etats-Unis, *L'Expédition Robinson* en Suède.

Le survivalisme est un terme – issu de l'anglais *Survival* (en français survivance) plus le suffixe « -isme » (doctrine ou pratique) – inventé par Kurt Saxon (Né Donald Eugene Sisco en 1932, dont le récit de vie serait très intéressant à décrypter, car il montre un itinéraire intellectuel et politique somme toute révélateur d'une manière de penser propre à certains survivalistes : ancien membre de l'*American Nazi Party*, puis des *Minutemen*, puis du *Church of Scientology* et enfin du *Church of Satan*, dans les années 1970, il est inculpé pour incitation

[834] Le catastrophisme est une théorie scientifique (géologie) puis philosophique et politique, qui tente de construire rationnellement la croyance (judéo-chrétienne) que les catastrophes ont un effet majeur sur l'évolution du monde, son origine et sa fin.
[835] L'anarcho-primitivisme est une doctrine politique et philosophique qui rejette la civilisation prométhéenne et faustienne, source des diverses aliénations, et qui prône un retour à la Nature, foncièrement égalitaire et lieu de conscience claire.
[836] Les « *preppers* » (de l'anglais *to prepare*, « se préparer ») signifie « ceux qui se préparent », ici, sous-entendu : ceux qui se préparent aux catastrophes et désordres sociaux.
[837] Les « *Doomers* » (de l'anglais *doomsday*, « le jour du jugement dernier ») signifie « ceux qui anticipent les catastrophes majeures », voire l'apocalypse ou la « fin du monde ».

au terrorisme par ses livres, *The Poor Man's James Bond*, décrivant les méthodes de préparation de bombes artisanales à utiliser contre ce qu'il nomme les ennemis de la nation : anarchistes, gauchistes et étudiants.) pour décrire le mode de vie des pionniers de l'ouest américain, leurs ingéniosités et leurs aptitudes à survivre en milieu hostile et aussi valoriser la rencontre de l'homme avec la nature. En soi, la pratique survivaliste – mis à part ses penchants anti-gouvernementaux et ses accusations d'hyper-individualisme (libertarianisme) – et plus généralement la pratique des « preppers » se caractérisent par la prise de mesure de sécurité comme stocker de l'eau, des pastilles d'iode, des conserves alimentaires, du carburant ou tout autre matériel de survie et de soin (en moyenne l'investissement des survivalistes ou « preppers » que nous avons rencontré oscillent entre 300 € et 4000 € par foyer pour un kit complet avec masque à gaz, purificateur d'eau, combinaison étanche, *etc.*, sans compter la sécurité de la maison), ou encore par l'apprentissage de techniques dites de survie comme faire du feu, purifier l'eau, se défendre, se confectionner une combinaison étanche, se mouvoir discrètement, construire un abri sûr, protégé et… piégé, *etc.* Le but étant d'être prêt en cas d'urgence, comme une catastrophe naturelle, une guerre biologique, un accident nucléaire, une pénurie d'électricité, d'eau ou de carburant, une crise économique, une pandémie, une révolte sociale, voire même une attaque de … zombies[838]. Autrement dit, tout le panorama des imaginaires de la fin du Monde.

Nous tenterons de rendre compte de la manière la plus objective qui soit (nous n'aborderons pas l'opportunité économique du survivalisme bien que majeure, suite au multiples peurs : bug de l'an 2000, crise de 2008, fin du monde en 2012, bug de l'an 2038, *etc.*) du mouvement survivaliste aujourd'hui, suite à un travail de terrain – bien difficile vu la culture du secret qui règne au fond de l'abri nucléaire – et d'une imprégnation aux idées et à la philosophie survivalistes via le nombre sans cesse croissant de livres, de vidéos, d'espaces web dédiés à la préparation aux crises.

Pour grossir le trait, la philosophie survivaliste consiste comme le dit le capitaine Dave (célèbre bloggeur américain dispensant nombres de conseils pour s'organiser en bon survivaliste) « mettez vos lunettes de pessimiste et examinez tout ce qui pourrait aller mal et qui pourrait avoir une incidence directe sur votre propre vie, cela pour au minimum cinq ans

[838] Voir Max BROOKS, *Guide de survie en territoire Zombie*. *(Ce livre peut vous sauver la vie)* (trad. Patrick IMBERT), Paris, Calmann-Lévy, coll. « Livre de Poche », 2010 (2003), 382 p.

»[839], en bref, imaginer le pire. Et parce que *le pire nous attend* et que le millénaire qui arrive est et sera jalonné de multiples crises, il faut impérativement s'y préparer car l'homme d'aujourd'hui, l'occidental consommateur, urbain, métropolitain, est un homme en défaut, une sorte d'infirme de guerre ou de mutilé de la civilisation qui a perdu les « compétences » (naturelles, primitives, sauvages, *etc.*) car trop éloigné de la Nature et trop éloigné de sa nature.

Ce qu'il y a de remarquable dans ces nouveaux millénarismes, c'est que, bien que notre société soit de plus en plus sûre, que nous soyons de mieux en mieux protégés face aux catastrophes et que l'on assiste à une rationalisation des dangers et des menaces, paradoxalement, loin de disparaître, les peurs sont de plus en plus présentes dans les esprits (au quotidien via les chaines d'information 24 heures sur 24, internet, *etc.* mais aussi avec le manque de sens que formule la science moderne et la « rationalisation du monde ») et l'imaginaire des dangers et de la Fin ne cesse de croître, de manière spectaculaire (le film *2012, fin du monde* est un exemple typique de cette fascination malsaine éprouvée pour le désastre), jusqu'à créé des formes de sous-cultures en réaction à la peur : de leurs mots, les survivalistes ne sont pas nés de la peur mais ils sont une « réaction » contre l'aliénation ambiante et les peurs sociales et comme tout millénarisme, ils sont ceux qui annoncent « l'heure de vérité »[840].

[839] Traduction libre du « Capitain Dave's Survival Center » sur www.survival-center.com.
[840] www.autarcies.com.

A. Croire en l'apocalypse, se préparer au pire et y survivre

> « Le dogmatisme est l'état normal de l'intelligence humaine, alors que le scepticisme n'existe que pour permettre le passage d'un dogmatisme à l'autre. » Auguste Comte, *Considérations sur le pouvoir spirituel*, 1826.

> « On sait ce que la Nasa ignore », anonyme sur forum Internet sur *Nibiru, planète X*.

> « L'an prochain, je n'aurai pas à me prendre la tête pour des idées de cadeaux de Noël », anonyme sur forum Internet sur le *12 Décembre 2012*.

Paradoxalement, s'il est vrai qu'avec le spécialiste de la sociologie de la cognition et des croyances, Gérald Bronner, l'on peut soutenir que « notre rapport au monde peut se faire selon deux modalités : la connaissance et la croyance »[841] – la science et l'espérance, pourrait-on dire –, il est aujourd'hui indéniable que la science, le domaine privilégié de la

[841] Gérald BRONNER, *Op. Cit.*, p. 21.

connaissance objective et rationnelle, peut introduire à l'irrationnel et à la croyance. Le sociologue Jean-Bruno Renard dans son livre sur le « phénomène ovni » illustre parfaitement ce paradoxe[842]. Préoccupée par la recherche d'une forme de vie extraterrestre intelligente, la communauté scientifique, dès 1961, proposait une équation à sept inconnues (équation de Drake) permettant d'estimer le nombre de civilisations observables dans notre galaxie. Mais lorsque l'on se rendit compte qu'il s'avérait très difficile de déterminer avec précision l'ensemble des facteurs, et que la formule pouvait signifier tant l'existence d'une seule civilisation, la nôtre, que d'une infinité, la confusion naquit. Incapable d'affirmer ou d'infirmer « scientifiquement » l'existence d'une civilisation extraterrestre, la « croyance scientifique » prenait le pas sur la « connaissance scientifique », et loin d'avoir contribué à la « mort de Dieu » sous couvert de scientificité se formaient déjà les premières « églises » et « fervents adeptes soucoupistes ».

Le phénomène est sensiblement identique en ce qui concerne les survivalistes. En 1947, peu de temps après les bombardements atomiques des villes de Hiroshima et Nagasaki, les scientifiques atomistes de l'université de Chicago se réunissaient pour élucider une question qui était autrefois du domaine de la théologie : à quand la fin du monde ? Face aux lourdes menaces qui pèsent sur l'humanité (la course aux armements nucléaires dans la Guerre Froide, mais aussi au fil du temps, les défis de l'énergie et des hydrocarbures, les dangers liés au réchauffement climatique, les risques inhérents au développement irraisonné et souvent considéré comme amoral des nouvelles technologies, les nanotechnologies et les biotechnologies, les problèmes que posent la surpopulation, les inégalités structurelles, *etc.*), notre civilisation va-t-elle disparaître ?

Dans cette perspective, les chercheurs atomistes ont élaboré un outil conceptuel apte à rendre compte du temps qui nous reste à vivre : le *Doomsday Clock* (« Horloge de l'Apocalypse »)[843], dont minuit symbolise la date fatidique de la fin des temps. La « croyance

---

[842] Jean-Bruno RENARD, *Les extraterrestres. Une nouvelle croyance religieuse ?*, Paris, Cerf, 1988, 127 p.

[843] Notons que, à l'exemple de l'horloge de l'Apocalypse, beaucoup de théories scientifiques ou pseudo-scientifiques, c'est-à-dire ayant certain attributs de la scientificité mais étant très souvent influencé par tout autre chose, un fond religieux notamment, annoncent l'avenir néfaste de la civilisation : la théorie du Big Crunch ou du Big Rip, le syndrome de l'ile de Pâques, *etc.* Etant des reformulations plus ou moins grossières du principe genèse/paradis et apocalypse/enfer. Notons aussi que Sir Martin Rees, titulaire de la chaire Isaac Newton à Cambridge et ancien président de la Royal Society, auteur de Martin REES, *Our Final Hour : A Scientist's Warning*, New York, Basic Books, 2004 (2003), 240 p., mais aussi instigateur dans un rapport datée de 2009 à la mise en œuvre d'un « plan B » au cas où les efforts de de réduction des émissions des gaz à effets de serre se révèleraient insuffisant, a été le scientifique choisi en 2007 pour avancer de deux minutes l'horloge.

scientifique en la fin du monde » pouvait alors s'épanouir, et cela se vérifia assez rapidement. Car, à l'exemple de l'équation de Drake, les paramètres entrant en jeu dans la précision de l'horloge relèvent avant tout de la dextérité de l'horloger, ou de la subjectivité et des valeurs du scientifique dans le cas présent ; et ce qu'il s'avère primordial de reconnaitre, c'est que, en s'emparant des thèmes de l'apocalypse, loin de rendre compte objectivement de la fin des temps, les scientifiques atomistes ont, d'un point de vue sociologique et cognitif, permis la sécularisation et la désacralisation de l'eschatologie. L'apocalypse devient désormais scientifique et peut être l'apanage de « fanatiques de l'apocalypse »[844] séculiers. Qui plus est aujourd'hui, de l'alignement des planètes le 21 décembre 2012 aux thèses anthropo-réchauffistes[845] en passant par les annonciateurs de la « bombe P » (explosion démographique), sous l'apparence du discours scientifique, les preuves de la fin du monde s'imposent dans nombre de secteurs de la vie publique. Ainsi, introduit par une croyance que l'on ne peut ni affirmer ni infirmer, et « pari pascalien » aidant, comme ils ont tendance à le dire, « il faudrait être fou pour ne pas se préparer ! ».

Ainsi, outre les productions culturelles comme la littérature de science-fiction, le cinéma-catastrophe, ou autre, à la fois reflet et produit de « l'ambiance sociale »[846], essentiellement c'est sensiblement à la même période, aux Etats-Unis, qu'apparaissent les premiers groupes et mouvances nourris à l'imaginaire scientifique et profane de la fin : les survivalistes. Né dans les années 1960, le mouvement survivaliste, inspiré tant par les droites et les extrêmes droites libertariennes Nord-Américaines que par l'*Eglise de Jésus Christ des saints des derniers jours*[847] et appuyé par un esprit plus ou moins avoué de critique du mode de vie moderne et urbain, se nourrit des peurs et angoisses qui traversent la *psychè* collective d'une époque : en bref, l'histoire du survivalisme répond de l'histoire culturelle de la peur et, quand la peur collective mue, le survivalisme renouvelle son catéchisme.

En ce sens l'on voit, en résumant quelque peu grossièrement le trait, se constituer trois tendances dans l'évolution du mouvement, impulsées par les peurs latentes ou manifestes du moment. Dès l'origine, le mouvement se construit sur un désir d'autonomie et

[844] Norman COHN, *Op. Cit.*
[845] Le néologisme est de Lionel Scotto d'Apollonia, voir Lionel SCOTTO D'APOLLONIA & Benoit URGELLI, « Le réchauffement climatique : Cheval de Troie de la modernité ? », *Le Monde*, 31/08/11.
[846] Patrick TACUSSEL, *Mythologie des formes sociales, Op. Cit.*, p. 66.
[847] L'Eglise, née en 1830, est toujours considérée comme le premier mouvement survivaliste de par l'obligation de stocker des vivres, du bois et des fournitures pour sept années, soit la durée de la « Grande Tribulation », c'est-à-dire la période de lutte entre le Bien et le Mal lors du Jugement Dernier.

d'autosuffisance formulé en contrepoint des spectres de la dévaluation monétaire suite à la hausse de l'inflation aux Etats-Unis dans les années 1960, d'une crise des énergies amorcée au début des années 1970, notamment le pétrole et des préoccupations grandissantes autour d'une éventuelle guerre nucléaire ; le tout nuancé par l'incapacité des gouvernements et des centres urbains à répondre et résister à de tels événements. Par la multiplication de manuels de défense civile publiés par les gouvernements[848], par l'éducation scolaire aux mesures d'urgence en cas de bombardements atomiques, par nombres d'articles et d'ouvrages aux accents conservateurs et libertariens[849], l'éthique de la survie s'installe dans les consciences, et s'organise en mouvement, dont Kurt Saxon, dans le bulletin mensuel, *The Survivor* (publié avec le concours des imprimeries du parti nazi Américain), donne le nom de « *survivalism* », tandis que l'éco-architecte et futuriste, Don Stephens propose le terme de « *survival retreat* », c'est-à-dire de retraite pour la survie, qui en soi n'est qu'une évacuation des villes quand la société se décompose pour retrouver le paradis et la sécurité des campagnes ! Le terme tombe vite en désuétude, mais l'idée persiste.

Ensuite vient la période 1980-2000, marquée chez les survivalistes par la diminution des peurs liées à la famine, la pénurie d'énergie, à la crise économique et par l'apparition de termes nouveaux comme l'« hiver nucléaire » ou l'« Apocalypse nucléaire ». D'ailleurs, *Google Ngram*, l'outil de bibliométrie de *Google Books*, illustre à merveille le phénomène : les termes « nuclear winter » ou en français « hiver nucléaire » apparaissent au cours de l'année 1982, avant ils sont totalement inexistants[850], et culminent jusqu'en 1987, chutent pour se stabiliser au milieu des années 1990, pour faire partie intégrante de la culture populaire (fiction et information populaire) et n'être plus uniquement du domaine de la chimie atmosphérique. En général, les peurs se cristallisent sur la figure de l'*hybris* technologique : peur du nucléaire, peur des nanotechnologies, peur des biotechnologies, pour culminer lors du passage de l'an 2000 avec le désastreux, aujourd'hui devenu hilarant[851], bogue qui

[848] Par exemple l'hallucinant : United States Dept. of Army, *Survival Under Atomic Attack*, Washington, US. Government Printing Office, 1951, 32 p.

[849] Entre autres : le candidat du Libertarian Party aux élections U.S. de 1996 et 2000 (environ 500 000 voix) Harry BROWNE, *How You Can Profit from the Coming Devaluation*, New Rochelle, Arlington House, 1970, 189 p. et Howard RUFF, *Famine and Survival in America*, Sherpherdsville, Publishers Press, 1974, 196 p.

[850] Ce qui en soit est parfaitement normal, car le terme est utilisé pour la première fois en 1982 par les climatologues et chimistes Paul Crutzen et John Birks. Voir Paul CRUTZEN & John BIRKS, « The Atmosphere After a Nuclear War : Twilight at Noon », *Ambio*, vol. 11, n° 2/3, 1982, pp. 114-125.

[851] L'on retrouve encore, aujourd'hui, dans les archives internet et les pages web « en cache » des journaux de l'après catastrophe du « bogue », commençant le 31 décembre 1999, relatant l'ensemble des incident ou des pannes mais malheureusement s'arrêtant le 2 janvier 2000, pour nous dire qu'il s'agissait d'une erreur de calcul : le véritable bogue, c'est pour le 19 janvier 2038, précisément à 3 heures 14 minutes et 7 secondes !

l'accompagne, alliage du chiliasme informatique et religieux. En réalité, durant cette période, l'idée qui sous-tend le survivalisme, dans une certaine mesure, a échappé à ses adeptes et les productions culturelles et médiatiques se sont appropriées « l'imaginaire social » (Bronislaw Backzo) de la fin des temps. Le survivalisme sort du carcan de l'apocalyptisme scientifico-religieux et des productions cinématographiques comme *Mad Max*, *The Terminator*, *Tron*, *Pulse*, *Tetsuo : The Iron Man*, qui sont de réels succès dans les salles obscures, nourrissent l'imaginaire de ses adeptes tandis que le mouvement devient un sujet sociologique à part entière, que ce soit sous l'angle de la série tragédie avec *Survivors* ou de la comédie avec *The Survivors*. A la fin des années 1990, le genre cinématographique « survival » nait et se développe des jeux-vidéo aux séries télévisées, en passant par un renouvellement de la littérature, de la bande dessinée et même de la téléréalité.

Si à l'origine le mouvement appartenait au ventre mou du social, éclaté entre partis d'extrême droite et mouvances sectaires, s'il participait d'une logique de l'underground, contestataire, réactionnaire mais invisible et discrète (certains blogs parlent de « survivalistes silencieux »), les années 2000 ont considérablement changé la donne. La (sur-)médiatisation des attentats du World Trade Center en 2001, de Bali en 2002, de Madrid en 2004, de Londres en 2007, mais aussi du tsunami de 2004, de l'ouragan Katrina, de Grippe porcine, ou encore le désastre de Fukushima, se sont traduites phénoménalement par un regain d'intérêt et de voyeurisme ouvrant la porte au succès de nombreux ouvrages, films ou jeux-vidéo traitant le sujet de la survie d'individus ou de groupes face aux multiples apocalypses culturelles, ou a encore entrainé celui des divers guides de survie (les plus traditionnels et classiques : ceux édités par les ministères, les gouvernements en cas de catastrophe, ceux de l'armée ou des forces spéciales, ceux qui dispensent des techniques générales ou spécialisées ; comme aussi ceux d'un genre nouveau : survivre en voyage, en pays exotique, en randonnée, en pleine nature, survivre quand l'on est mère de famille, étudiant, professeur en banlieue ; ou encore, les surprenants : survivre en milieu urbain, dans la mondialisation, en territoire zombie, à l'identique d'un « guerrier urbain »[852]). Force est de constater que la peur s'est déplacée tout en marquant un fait particulier, la sub-culture survivaliste pénètre peu à peu la culture dominante jusque dans ses productions culturelles. Et cela selon un double processus : d'une part la démocratisation du mouvement impulsée par l'assouplissement de l'exercice survivaliste, son intégration dans la vie quotidienne et moderne, mais aussi par son intégration

[852] Barefoot DOCTOR, *Le guerrier urbain. Manuel de survie spirituelle*, Paris, J'ai lu, 2004, 210 p.

dans le médium internet, les chaines *youtube*, les blogs, les forums et autres espaces de discussion et d'échange de points de vues, qui deviennent aujourd'hui les médiums privilégiés du mouvement et de la culture survivaliste et changent considérablement la relation d'apprentissage des pratiques, tout en permettant d'affranchir une part de la culture du secret qui était le propre des plus fervents adeptes du mouvement[853] ; d'autre part la croissance d'un sentiment collectif de vivre au plus proche d'un « Pompéi à venir »[854] et l'extase et la fascination esthétique que ce dernier engendre[855]. Comme le précise Régis Debray dans un ouvrage récent, « un petit air d'Apocalypse monte en sourdine des lieux où l'on pense, bien au-delà des musées et des bibliothèques »[856].

[853] Réaliser un entretien avec un survivaliste s'avère bien ardu. Une idée revient souvent : « Si je t'en dis plus sur mes secrets (abris, caches, *etc.*), au moment de l'apocalypse, tu viendras me les voler et je devrais me débarrasser de toi ». Alors que sur internet, sous couvert d'anonymat (pseudonyme et écran), l'on se dévoile bien plus. C'est en ce sens que nous ne donnons pas l'identité de nos informateurs.
[854] James Graham BALLARD, *La foire aux atrocités*, *Op. Cit.*, p. 32.
[855] Outre la profusion de film-catastrophe depuis une dizaine d'année, voir, par exemple, la collection Hiver 2011 de Karl Lagerfeld, présentée sur un paysage de post-apocalypse et de foret calcinée ; le dernier clip musical de Beyonce, *Run the World* ; le dernier gel coiffant/décoiffant « Chaotique Fix-Taft » de la marque Schwarzkopf ; ou même la dernière collection de la marque de vêtement « G-Star » ouvertement influencée par l'esthétique survivaliste.
[856] Régis DEBRAY, *Op. Cit.*, p. 18.

B. « Il faudrait être fou pour ne pas se préparer »

De ce fait, il semble aujourd'hui bien difficile de soutenir la continuité de l'esprit originel du survivalisme (théorie du complot, racisme et anti-communiste), que certains nomment un « stigmate ». Le pluralisme des peurs faisant la pluralité du mouvement, le survivalisme n'a fait que répondre à « l'ambiance sociale ». Et aujourd'hui, même si certains médias Français commencent à s'intéresser au mouvement, le terme a été remplacé par celui de « prepper ». Le « prepper », s'il ne diffère pas du survivaliste quant aux pratiques mises en œuvre pour la survie (réserves de nourriture, de matériel médical, de moyen de défense, construction d'abris, préparation physique ou spirituelle, *etc.*) et qu'il demeure toujours une réaction à l'anxiété ambiante, au contraire, pour le « prepper » la préparation au pire se présente plutôt comme un mode de vie, une attitude quotidienne que comme un moyen de survie. Par exemple, fascination devant l'adaptabilité du militaire et son parler acronymique, il faut être prêt à la TEOTWAWKI, anticiper WTSHTF, voire une période WROL et toujours avoir sur soi un BOB ou un INCH Bag. Comme le précise le site internet *neosurvivalisme.com*, une culture et une discipline de la préparation qui passe par l'implication de la famille, du groupe ou du voisinage (parfois même des communautés web et des réseaux sociaux[857]) visant à apprendre ensemble à « répondre aux besoins de base (un toit, à boire et à manger) » dans un monde « sans pétrole, sans eau courante, sans magasin parfaitement achalandé. Où tant d'objets qui nous entourent aujourd'hui pourraient devenir absolument inutiles, alors que d'autres, souvent simples, comme ceux dont l'homme se servait depuis des siècles, deviendront indispensables à notre (sur-)vie ».

[857] Voir www.americanpreppersnetwork.com sous-titré « Freedom through teaching others self-reliance".

Lexique survivaliste et prepper

- *BOB* (ou *GOOG Kit*) : « *Bag Out Bug* » (ou « *Get Out Of Dodge Kit* »), kit d'évacuation de la ville pour généralement 72h de survie.
- *INCH Bag* : « *I'm Never Coming Home Bag* », sac de non-retour.
- *Plan ORSEC* : Plan d'Organisation de la Réponse de la Sécurité Civile.
- *PCS* : Plans Communaux de Sauvegarde.
- *STOP : « Stop, Think, Organize and Proceed* ».
- *TEOTWAWKI* : « *The End Of The World As We Know It* ».
- *WROL* : « *Without Rule Of Law* ».
- *WTSHTF* : « *When The Shit Hit The Fan* ».

Ainsi, de nombreux blogs et forums internet tenus soit par des apprentis McGyver soit par de soucieux traders, dispensent des conseils d'organisation pour survivre aux divers chaos qui nous menacent (d'un effondrement de l'état aux, désormais, quotidiennes crises économiques). Survivre à la crise passe alors par la nécessité d'investir dans des indices boursiers peu risqués ou durables, mais aussi, au cas où le pire survienne, acheter ou stocker des vivres, du carburant, voire même apprendre les techniques d'auto-défense, les rudiments de la mécanique, de la pêche, comme « avoir un cochon et planter un noisetier, les meilleures sources de protéines », ou se mettre à « l'entomophagie » et « commencer son élevage de grillons »[858]. En ce sens le « prepper » développe une éthique de la post-consommation, avec tout ce que le terme « post » peut signifier. Ce qui peut paraitre paradoxal, car il consomme « durable » ou « responsable », voire même parfois il consomme des biens et des besoins primaires, il achètera ou trouvera les moyens de se procurer de l'eau potable, de la nourriture en conserve, des moyens de défense, des soins, du bois pour la toiture (de l'iode et du plomb pour la radioactivité), *etc.* mais le tout dans une perspective de consommation de valeur et d'éthique, des besoins qui, si l'on réfléchit bien, dans nos sociétés occidentales, ne sont plus

[858] Voir par exemple le site www.autarcies.com sous-titré « Se préparer à la vie sans pétrole. Objectif : 5 ans pour être autonome ».

du tout primaires et relèvent plus d'une idée paradoxale du luxe. Luxe de consommer en retrait, dans le refus de ce que la civilisation, la modernité ou la ville nous procurent, dans le refus d'un « système de dépendances »[859] : « Quand je stocke 6 mois de nourriture comme le faisaient nos ancêtres, ce n'est pas dans l'anticipation de la fin du monde, mais bien dans une intention d'indépendance face à un système juste-à-temps. Quand je possède une arme à feu, ce n'est pas dans l'anticipation de tuer, mais bien d'affirmer ma conscience et celle de mon clan, et de me voir indépendant d'une police, d'une armée ou d'un gouvernement. Quand je produis ma propre nourriture, ce n'est pas dans l'anticipation de la famine, mais bien dans l'intention de ne plus être dépendant d'une agriculture inconsciente et dévastatrice pour notre planète. Quand je porte mon attention vers une énergie renouvelable, ce n'est pas dans l'anticipation d'une catastrophe globale, mais bien dans l'intention d'une certaine indépendance quant à nos systèmes pollueurs et non soutenables » comme l'écrit *volwest*, sur le site *lesurvivaliste.blogspot.com*.

L'on voit ainsi les propositions inavouées des « preppers » : l'autonomie ou l'autosuffisance passent par le recouvrement du mode de vie de nos ancêtres, idéalisation de nos grands-parents qui vivaient dans un « c'était mieux avant », soumis au rythme saisonnier, plus proches de la nature et dépositaires d'un savoir que notre société de la profusion a rendu caduc. Il faut renouer avec nos instincts maternels (survival*mom*.com), réapprendre les techniques archaïques, par l'initiation dans des stages de survie (en forêt, en ville, en pays exotique, *etc.*) à l'orientation, la botanique et la recherche de nourriture ou de médication naturelle, la géologie et la recherche de minéraux, à la chasse, la pèche, le pistage, le tout pour ressaisir le primitif qui sommeille en nous (*viking*.preparedness.blogspot.com ; *pioneer*living.net), s'adapter toujours et être dans une relation fusionnelle au milieu environnant (*ready*.gov ; *suburban*prepper.wordpress.com), et, tel le cafard ou le rat qui on le sait sont les plus à même de résister aux conséquences d'un désastre atomique, il faut se terrer, construire son abri, y hiberner pour agir tel un animal durant la dure saison (ANTS est l'acronyme de americannetworkingtotosurvive.org ou encore frugal*squirrel* qui sont les imaginaires des animaux prévoyants en opposition aux animaux volages). Sorte de robinsonnade, c'est à l'écart de la civilisation décadente et quand il se confronte à la nature, que l'homme se réalise pleinement. Ce n'est donc pas un hasard si, pour les survivalistes

[859] Ou comme le dit l'un de nos informateurs : « La religion, l'économie, l'état, tous ces gardes fous prêt à s'effondrer [le 21 décembre 2012] ». Ou encore, « Moi, [ce qui me fait agir] c'est l'histoire du gars, bourré, qui meurt de déshydratation, coincé dans sa voiture à cause du système de sécurité automatique ».

français, trois romans reviennent toujours pour décrire ce que serait la vie et les attitudes dans la post-apocalypse : *Malevil* de Robert Merle, qui présente la nécessité de se protéger, se défendre, *Ravage* de Barjavel loué pour sa perspicacité, c'est-à-dire le retour au patriarcat, un refus de la technologie et la reconstruction dans une bastide de campagne d'une vie en autarcie[860] et le plus surprenant *La guerre du Feu* de Joseph Henry Rosny, présentant des « comportements normaux quand tout se sera écroulé »[861].

[860] Certains même valorisent fortement « le mode de vie kosovar », comme esprit du survivalisme : à l'écart de la ville, une bâtisse régie par une famille, avec une division sexuelle des taches, une tour pour stocker la nourriture, un puits, une bassecour, *etc.* voir : www.davidmanise.com.
[861] Toujours de la part d'un informateur.

C. Esprit du temps, survivalisme et soif des origines

Comme nous avons essayé de le signifier, il semble juste de soutenir que les croyances survivalistes, apparues au cours des années 1950-1960, et les pratiques *prepper*, apparues quant à elles au seuil du millénium, en aucun cas ne sont des créations *ex nihilo*. S'il est vrai que nous ne nous sommes pas plongés dans la généalogie du mouvement, probablement l'apocalyptisme des premiers chrétiens et la crainte du jugement dernier ravivés tant par le millénarisme des communautés mormons (Eglise de Jésus Christ des saints des derniers jours) que par l'imaginaire eschatologique propre aux représentations de la guerre froide et de « la fin de l'histoire », il apparait certain que pèsent sur ces mouvements les lourdeurs des entrelacs sociaux et culturels. Brève sociométrie : premièrement, le survivalisme est le propre du monde occidental, c'est-à-dire la civilisation industrielle, urbaine et aujourd'hui globalisée, même si l'on dit d'une peuplade amérindienne isolée quelconque qu'elle adopte un pratique survivaliste, il n'est pas possible de dire qu'elle adopte la philosophie ou l'ethos survivaliste. Deuxièmement, les survivalistes ne sont en aucun cas des idiots, de dangereux attardés ou des rebuts de la société de consommation. Bien au contraire, la population survivaliste est même plutôt intégrée, le niveau d'instruction est relativement supérieur à la moyenne (pour ce que j'ai pu rencontrer en France), elle consomme (nous avons utilisé le terme de « post-consommation », c'est-à-dire qu'elle consomme de la valeur plus que des biens pour se réaliser), et elle est sensible, intéressée et impliquée dans la marche des choses, comme aux problèmes de sociétés. Troisièmement : si au départ l'on pouvait dire qu'il existe une unique population survivaliste qui pouvait se définir racialement, politiquement, économiquement et autres, aujourd'hui le mouvement est protéiforme, multiple, trans-générationnel. Tout le monde peut, un jour, devenir survivaliste (hommes, femmes, individus isolés, famille, immigrés, *etc.*).

Né d'une croyance scientifique, édifié au gré du ressac des différentes cristallisations culturelles de la peur et de l'angoisse (la guerre nucléaire, de l'hyperinflation, de la famine, de la pénurie énergétique, puis enfin des méfaits de la civilisation), le survivalisme est un pur produit de « cette étrange noosphère, qui flotte au ras de la civilisation »[862]. L'esprit du temps éclaire le survivalisme, même, l'on peut soutenir que le survivalisme est un produit de notre société « dromotique » (Paul Virilio) et de « l'anxiété sociale » que cela génère, amplifié par la médiatisation intense des événements catastrophique via les chaines d'informations en continu. « Pornographie de l'information »[863] et logique sous-jacente : *Bad news is good news*. Mais pour le sociologue, il est nécessaire de ne point arrêter la dynamique et de voir que s'opère une complexification de la relation entre le mouvement survivaliste et la société ou psychè collective : certes, l'air du temps éclaire la philosophie survivaliste, mais, on le voit depuis quelques années, qui plus est avec les « *preppers* », cette dernière philosophie de la préparation au pire, c'est-à-dire de la préparation à une fin de la civilisation, de la culture moderne ou du « contrat social » et d'un retour aux « racines naturelles » de l'homme, influence à son tour la société, qui dans un mouvement de récursivité (« inter-retro-action ») et d'inséparabilité agit par *feed-back* sur les adeptes « *preppers* ». Finalement, face à la vague survivalisme (tout de même estimée aux Etats-Unis entre 4 et 6 millions d'individus) et en présence de la montée de la culture « *prepper* » (que nous avons défini par rapport au survivalisme des origines comme troisième vague, plus démocratique, plus populaire et dotée d'une meilleure visibilité, notamment sur internet et dans les médias), la société du spectacle, ou la culture de masse et l'industrie de la culture si tant est qu'elles existent encore, via ses appareils producteurs de rêves et de fantasmes s'est appropriée une part de l'esprit du survivalisme. Après avoir nourri la littérature de science-fiction et la nourrissant encore, bien que dans une moindre mesure, aujourd'hui le survivalisme s'expose tant dans les shows télévisés, avec « Koh-lanta », « Survivors », « Man Versus Wild », et bien d'autres, que dans les séries télévisées, avec « The Big Bang Theory », « 24 Heures », « Jericho », *etc.* même dans les jeux-vidéos, nous reciterons la série « Fallout », où suite à un hiver nucléaire, l'on suit les péripéties d'un survivant d'un abri antiatomique. La liste pourrait encore être longue. Ce qu'il est indispensable de comprendre est cette dynamique complexe au cœur à la fois de la société et des groupes qui la composent : un va et vient, pour utiliser les termes de Gilbert Durand « un incessant échange qui existe au niveau de l'imaginaire entre les pulsions

[862] Edgar MORIN, *L'esprit du temps*, *Op. Cit.*, p. 12.
[863] Jean BAUDRILLARD, « Pré-texte », in Jacques ZYLBERBERG (dir.), *Masses et postmodernité*, numéro spécial de *Sociétés*, n° 4, Québec, Presses de l'université de Laval, Paris, Librairie des Méridiens Klincksieck, 1986, Paris, p. 10.

subjectives et assimilatrices et les intimations objectives émanant du milieu cosmique et social »[864], si bien que l'imaginaire du survivaliste, c'est *Danse avec les loups* plus le National Rifle Association et, que celui du « prepper », c'est *Into the Wild* plus MacGyver.

Alors, la question que soulève ce mouvement (mis à part celle de l'*homo violens* : si tout ce qui faisait la société devait s'arrêter demain, est-ce que l'homme serait toujours homme ? et pour combien de temps ?) c'est celle de l'ambiance que compose à la fois une société de plus en plus anxieuse quant à son avenir, percevant le désastre et le jugement dernier partout où elle jette un œil et la naissance de mouvement de résistance ou d'accompagnement qui selon certains penseurs sont tantôt de l'ordre du fanatisme religieux tantôt de l'extrémisme[865] politique s'accroissant paradoxalement avec l'accroissement des connaissances scientifiques et techniques. La réponse nous la trouvons dans cette « métaphore obsédante » (Charles Mauron) au cœur de « l'heuristique de la peur » (Hans Jonas) contemporaine : la tentation du « c'était mieux avant », nostalgie des origines. Marque de la « perte du sens des échéances »[866] (comme problématique du désenchantement du monde : où est la fin ? et que veut-elle dire ?) et forme pathologique de la mémoire qui consiste à valoriser le passé au nom du présent ou, pire, de l'avenir (rhétorique des plus logiques : « je fais comme le faisait nos ancêtres, car premièrement, c'était mieux avant et, deuxièmement, ce sera pire plus tard ! ») en dotant « le sauvage, d'une ingéniosité qui est le négatif de nos croyances »[867]. En soulignant les dérives du progrès et de la civilisation et la dépendance dans laquelle ces derniers plongent l'humanité, la novlangue survivaliste s'immisce au cœur du quotidien pour nous conduire sur la route de l'anarcho-primitivisme, de la décroissance et du zéro carbone ! « Envie de redécouvrir notre vraie nature, d'être heureux, libres, forts et en bonne santé ? ». A nous le régime Cro-Magnon (« *Paleo-diet* »). Chaussons nos « *fivefingers* », en attendant d'être pieds nus, et à nous le paléo-fitness. *MoveNat and explore your true nature*… comme l'avait déjà remarqué Walter Benjamin, « le passé porte en lui l'indice d'une rédemption »[868]. Ou encore : la Nature vaut mieux que la Culture et la civilisation, le mode de vie moderne et ses artifices ont foncièrement perverti l'Homme.

---

[864] Gibert DURAND, *Op. Cit.*, p. 38.
[865] Voir Gerald BRONNER, *Op. Cit.*
[866] Jean BAUDRILLARD, *Les stratégies fatales, Op. Cit.*, p. 12.
[867] Pascal BRUCKNER, *Op. Cit.*, p. 247.
[868] Walter BENJAMIN, « Sur le concept d'histoire », in *Œuvres III, Op. Cit.* p. 247.

CONCLUSION

L'obsession de la fin du monde fleurit dans nos esprit, telle sont les conséquences de la multiplication des images de catastrophes dans les *media*. Cela signifiant avec vigueur que le temps du jugement est arrivé. Un temps où l'homme est irrémédiablement mis en cause. Punir les hommes ou sauver le monde ? C'est l'acte final du mythe prométhéen qui s'expose avec les plus grandes atrocités quand Prométhée prend les visages de Sisyphe et que seul reste l'éternité d'une punition perpétuelle comme perspective dernière.

Tels sont les nouveaux « *topoï* » d'une société sans doute arrivée au paroxysme des mythes qui la supportent et qui l'entretiennent : « Le Progrès est à jamais coupable », c'est « l'intrusion Gaïa » (Isabelle Stengers), « Le 21 Décembre 2012, c'est sûr. C'est la fin du monde », « L'apocalypse nucléaire est ressuscitée par les fantômes de Fukushima », « L'extrême perfectionnement des communications au niveau planétaire augure sans aucun doute une pandémie sans précédent », « Les barbares sont au coin des rues », « La récession est notre avenir à tous », *etc.* multiples pessimismes eschatologiques peuplent nos esprits occidentaux, devenant notre nouvelle forme de « *moraline* » (Friedrich Nietzsche), de morale incarné, de trace de la morale dans les gestes du corps.

Il est important en ce sens de percevoir combien la rhétorique dominante, placée sous le signe de la nécessité (« le temps de l'urgence » qui n'est autre que « le temps qui nous reste à vivre » : agissez maintenant, sinon demain il sera trop tard) par les « responsables » en charge de la navigation de nos sociétés dirait Isabelle Stengers, ou encore les « administrateurs du désastre » diraient René Riesel et Jaime Semprun, voire les « tenants de l'ordre social et symbolique » dirait Michel Maffesoli, *etc*. mais surtout amplifier tant par le discours médiatique avide d'images toujours plus sensationnelles que par les discussions du

café du commerce avides quant à elles, comme Luc Boltanski le précise dans son dernier ouvrage[869], depuis maintenant plus d'un siècle, d'énigmes et d'histoires d'espionnage, soit de d'interprétations à la limite de la paranoïa et de la mise en scène du complot mondial (les sionistes et le 11 Septembre, le projet HARP et le tremblement de terre à Haïti, *etc.*), se referme formellement sur les possibles en un discours tout à la fois plus stérile et démuni face à ce qui vient ou « revient »[870].

Essentiellement, les conséquences du désenchantement du monde par la technique, la science et, essentiellement le prométhéisme, nous intiment aujourd'hui l'obligation de penser, d'une part que « la Terre n'est pas nôtre »[871], d'autre part que « le temps des garanties est clos »[872], c'est-à-dire que l'urgence est partout, tout renferme une potentialité catastrophiste dans son redoublement, et donc plus rien est nôtre. Même notre mort n'est plus nôtre. C'est la faillite même des figures du destin. Dépossédé, aliéné, désenchanté, nous avons tellement « rêvé de notre anéantissement » (Walter Benjamin), que celui-ci s'en est trouvé comme évanoui dans la noosphère, comme évaporé. Il n'est plus un point final, ni même un contexte, mais un prétexte et un faux-semblant (voire une simulation, une parodie) politique, économique, philosophique, esthétique, cognitif, *etc.*

[869] Luc BOLTANSKI, *Enigmes et complots. Une enquête à propos d'enquêtes*, Paris, Gallimard, NRF Essais, 2012, 461 p.
[870] Voir Michel MAFFESOLI, *Le temps revient. Les formes élémentaires de la post-modernité*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Des paroles et des hommes », 2010, 187 p.
[871] Isabelle STENGERS, *Au temps des catastrophes*, *Op. Cit.*, p. 198.
[872] *Idem*, p. 134.

CONCLUSION GENERALE

A. Peur sur l'Occident, une histoire culturelle des catastrophes

> « La civilisation la plus riche, dans laquelle la vie est la plus longue, celle qui est le mieux protégée, la plus inventive, celle qui maîtrise le plus sa propre technologie, est en passe de devenir la plus craintive », Aaron Wildavsky, « No Risk is the Highest Risk ok All », 1987.

Inscrites à la suite des travaux des historiens Jean Delumeau[873], sur le sentiment de peur du XIVème au XVIIIème siècles, et François Walter[874], sur le traitement culturel des désastres, fléaux et calamités du XVIème siècle à nos jours, ainsi que du sociologue Zygmunt Bauman[875], sur les peurs sociales et les obsessions sécuritaires au XXIème siècle, et de l'anthropologue Dame Mary Douglas[876], sur la relativité culturelle des définitions des dangers et des menaces, nos recherches mettent en perspective ce que Italo Calvino avançait dans son ouvrage, *Les*

[873] Voir Jean DELUMEAU, *La peur en Occident, Op. Cit.* ; Jean DELUMEAU, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIème-XVIIIème siècles)*, Paris, Fayard, 1983, 741 p. ; Jean DELUMEAU, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989, 667 p.
[874] François WALTER, *Op. Cit.*
[875] Zygmunt BAUMAN, *Op. Cit.*
[876] Aaron WILDAVSKY & Mary DOUGLAS, *Op. Cit.* ; Mary DOUGLAS, *Risk Acceptability According to Social Science, Op. Cit.*

villes invisibles[877] : il n'existe pas d'autres enfers que ceux que les hommes et les sociétés se donnent.

En portant notre intérêt sur la production (médiatique, sociale, politique ou culturelle) de l'évènement catastrophe, nous avons mis en évidence les dynamiques qui sous-tendent le traitement collectif de la mort, ou plutôt de la peur de l'anéantissement ou de la fin du monde. En soi, un mécanisme de construction sociale et culturelle des dangers, qui aujourd'hui s'ouvre de plus en plus sur un paradoxe : nous, « les plus gâtés, les plus dorlotés de tous les peuples, qui nous sentons menacés, craintifs et tremblants, [sommes] plus enclins à la panique et plus soucieux de tout ce qui a rapport à la sécurité et à l'assurance que la plupart des autres sociétés connues »[878].

Né entre l'Angleterre et la France, entre 1680 et 1730[879], puis ensuite se propageant à l'ensemble du monde occidental, le mythe du Progrès – c'est-à-dire l'idée selon laquelle le savoir (*Faust*) et la technique (*Prométhée*), mais aussi la raison, l'apparence, la morale, le bonheur, le langage et les institutions sont inéluctablement voués à se perfectionner au cours du temps, d'une façon à la fois systématique, perpétuelle et nécessaire, supportant l'émancipation de l'homme par rapport à son environnement quel qu'il soit par la maîtrise –, prenant place au cœur de la Querelle des Anciens et des Modernes, va bouleverser l'intégralité de la pensée occidentale – si bien que, dès 1793, pris dans cet élan vers l'idéal et le sans défaut, vers le *perfectio*, le Marquis de Condorcet avait promis une « mort de la mort ».

Une telle vision du monde et du temps, comme l'avait bien remarqué Immanuel Kant se doit d'accepter une certaine duplicité. Si une tendance s'exprime dans le Progrès, son rythme nous amène vers la « paix universelle », mais, dans le même temps, il nous est impossible d'amnistier le fond archaïque de l'homme, fait d'un bois si noueux qu'il est bien difficile d'y tailler des planches bien droites. Comme nous l'avons relevé, l'« Esprit du temps » trahit des diverticules du « prométhéisme » et du « faustisme ». Au plus proche de

[877] Italo CALVINO, *Les villes invisibles* (trad. Jean THIBAUDEAU), Paris, Seuil, coll. « Points », 1996 (1972), 188 p.
[878] Zygmunt BAUMAN, *Op. Cit.*, p. 75.
[879] Voir l'ouvrage de Frédéric ROUVILLOIS, *L'invention du progrès. 1680-1730*, Paris, CNRS Editions, 2011, 510 p.

l'immortalité et de la connaissance absolue, ayant sans doute atteint la phase paroxystique du mythe : le Progrès est jour après jour mis en cause, condamné et tancé sur la place publique. En définitive, l'idée semble loin où elle signifiait « l'humanité en marche » (le Finistère du Progrès, cet « extrême-Occident » tel que le décrit Bruce Bégout[880], où utopie, *entertainment* et barbarie se conjuguent à merveille, est un exemple frappant), l'allant vers le mieux, mais bel est bien ce que Max Weber avait décrit : le « désenchantement/démagification du monde » par les sciences et les techniques et par conséquent la croissante perte de sens qui l'accompagne. Ni la mort, ni la vie n'ont de sens, pris dans la spirale du Progrès.

Si l'on en croit Aristote, « l'accident révèle la substance » et que « le phénomène s'explique une fois réduit à son essence »[881] : l'invention du Progrès serait donc aussi celle de sa décrépitude, de sa liquéfaction et de de sa chute (comme l'invention du navire celle du naufrage, celle de la chaine d'assemblage automobile, l'invention du télescopage en chaine, ou encore comme Paul Virilio[882], le dit, inventer le concorde c'est inventer le crash supersonique). Dans cette ambiance sociale crépusculaire en attente interminable d'une fin, l'idée et le mythe du Progrès paraissent entièrement saturés, et c'est précisément là que réside la démonstration catastrophique, c'est-à-dire la révélation apocalyptique d'un épuisement d'un paradigme par effet de saturation. Ce qui signifie aussi, comme Thérèse Delpech le précisait[883], que l'occident porte en son sein les thèmes du déclin et de la chute ou encore, comme l'écrivait Hannah Arendt, que « le progrès et la catastrophe sont l'avers et le revers d'une même médaille ». Quoi qu'il en soit, le déclin, depuis les récits d'Hésiode (*Les travaux et les jours*) jusqu'aux travaux d'Oswald Spengler (*Le déclin de l'Occident*), est un thème de prédilection de l'Esprit qui anime la culture occidentale.

> « Le fil du déclin court dans notre histoire comme un refrain lancinant, qui n'est nullement lié à l'horreur du changement, dont le monde occidental a

[880] Voir Bruce BEGOUT, *Zeropolis. Op. Cit.* ; Bruce BEGOUT, *Le ParK*, Paris, Allia, 2010, 152 p.
[881] Karel KOSIK, *Op. Cit.*, p. 22.
[882] Voir les travaux de Paul VIRILIO, *Ce qui arrive*, *Op. Cit.* ; Paul VIRILIO, *Ce qui arrive*, Paris, Fondation Cartier, Décembre 2002 à Mars 2003.
[883] Voir Thérèse DELPECH, « Le déclin de l'Occident », *Le Monde*, le 22 Novembre 2009 ; ainsi que Thérèse DELPECH, *L'ensauvagement. Essai sur le retour de la barbarie au XXIème siècle*, Paris, Grasset, coll. « Essais Français », 2005, 378 p. ; Thérèse DELPECH, *L'appel de l'ombre : puissance de l'irrationnel*, Paris, Grasset, coll. « Essais Français », 2010, 180 p.

au contraire considérablement accéléré le rythme, mais à une véritable obsession, qui est celle de la chute. Ce n'est pas simplement un héritage judéo-chrétien : avant la chute des mauvais anges du christianisme, il y avait déjà, dans la mythologie grecque, celle des Titans. Dans les deux cas, les héritiers de ces histoires conservent la mémoire d'une irrémédiable perte »[884].

Il faut bien le reconnaitre, les avenirs radieux et les lendemains qui chantent se révèlent n'être que des épiphénomènes voire d'idéelles curiosités, qui finissent d'ailleurs le plus souvent de façon désastreuse et terrible – ce dont témoigne copieusement le XXème siècle. De surcroît, depuis Fédor Dostoïevski[885] et Albert Camus[886], nous sommes désormais obligés d'accepter qu'il puisse y avoir une sorte de complaisance dans la chute – la volupté dans le sang et le vice peuvent être des refuges paradoxaux, rappelant comme Georges Bataille le disait que « le malaise est souvent le secret des plaisirs les plus grands »[887].

Dans un univers désenchanté, où la chute devient la règle et la rédemption n'est plus qu'un leurre, il n'y a plus de valeur, ni de hiérarchie, ni même de jugement possible. Notre culture est alors une culture crépusculaire qui sublime (au sens Kantien, c'est-à-dire, l'on aime se faire peur et l'on trouve cela sublime, grand, intense et respectueux, lorsque, bien entendu, nous sommes en sécurité) le thème du déclin (de la désillusion et du désenchantement) et intègre les catastrophes comme figures de son héritage et de sa filiation (nous sommes tous les enfants d'un désastre, ou du moins d'une culture ou d'une mémoire des catastrophes).

Notre travail était une proposition d'immersion dans les méandres de cette sensation terrible et construite collectivement, de cette imagerie populaire et cet imaginaire sociétal qui sollicitent l'expérience esthétique et cognitive d'un effondrement : ainsi mené, nous en venons à contester et à porter le doute sur trois grandes assertions ou thèses aveuglément

[884] Thérèse DELPECH, « Le déclin de l'Occident », *Op. Cit.*
[885] Fédor DOSTOÏEVSKI, *Op. Cit.*
[886] Albert CAMUS, *La chute*, Paris, Gallimard, coll. « Soleil », 1967 (1956), 169 p.
[887] Georges BATAILLE, *Œuvres Complètes, vol. XI*, Paris, Gallimard, 1970, p. 62.

admises par l'ordonnance publique, en comportant en lui sa part d'apocalyptisme, c'est-à-dire de dessillement.

Assertion #1 : « Nous sommes passés d'une société de la catastrophe à une société du risque ». Autrement dit, autrefois nous subissions les *aléas*, aujourd'hui nous sommes aptes à les prévenir.

Contradiction : notre société contemporaine est devenue une concaténation d'images de l'accident et de la catastrophe. « La société du risque est une société *de la catastrophe.* L'état d'exception menace d'y devenir un état normal »[888]. Au-delà même, l'accident et le désastre nous fascinent, et deviennent un mode de vie, une culture. Que ce soit dans nos stratégies de prévention, de simulation ou encore de prophylaxie, que ce soit dans nos arts (littérature, cinéma, *etc.*), il faut bien remarquer que notre socialité s'organise autour de l'exposition continuelle du désastre. Aujourd'hui, le « musée des accidents » (Paul Virilio) est omniprésent dans une société de l'effondrement des « universaux » : les méta-récits (Jean-François Lyotard), les idéologies (Daniel Bell), la vérité (Martin Heidegger), *etc.*

Assertion #2 : « Les sociétés du passé (traditionnelles, sans-histoire, religieuses, mystiques, *etc.*) traitaient de manière irrationnelle ou non-logique les risques et les catastrophes, tandis que les sociétés occidentales modernes appliquent un traitement rationnel et logique aux risques et aux catastrophes ».

Contradiction : L'imaginaire contemporain des catastrophes fourmille de références mythiques, mystiques, de pratiques traditionnelles, religieuses, *etc.* – rappelant comme le faisait déjà Max Weber dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*[889], que le concept de rationalité contient tout un monde d'opposition. En définitive, la pseudo-rationalité et la pseudo-logique appliquées au traitement du risque et de la catastrophe ne sont que des prétextes pour rassurer et apaiser les consciences des *modernes* : *pour peu que nous le voulions*, nous pourrions maîtriser toutes choses par la science et la technique.

Assertion #3 : « La science et la technique modernes nous permettent de mieux comprendre et expliquer le monde qui nous entoure et, donc, de mieux nous prévenir des risques, catastrophes et *aléas* de ce dernier. ».

---

[888] Ulrich BECK, *Op. Cit*. p. 43.
[889] Voir Max WEBER, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme, Op. Cit.*

Contradiction : le « désenchantement/démagification du monde » (Max Weber), initié par la science moderne, fait que nous ne sommes plus de nature à donner un sens à la Mort et à la fin (la Fin du monde), et ainsi à la Vie : nous sommes, aujourd'hui, incapables de comprendre *ce qui arrive*. L'unique moyen qu'il nous reste est la fonction d'euphémisation de l'imaginaire par grossissement et exagération des images de la catastrophe. Si amplifier les visages du monstre, c'est aussi grandir les armes du héros, alors insister sur le non-sens équivaut à permettre l'émergence d'un sens inouï.

B. Médiatisation de la peur

> « Malheur, malheur, malheur aux habitants de la terre, lorsque retentira la voix des dernières trompettes ! », *Apocalypse* 8 : 13.

> « L'atmosphère est anxiogène. Chaque jour, de mauvaises nouvelles sont assénées sur l'état de la planète, celui de notre civilisation, sur notre santé ou notre bien-être. Et nous sommes abreuvés de prévisions catastrophistes. La population mondiale s'accroît trop vite ; les ressources vont s'épuiser rapidement ; le climat va se détériorer gravement ; les produits chimiques affectent notre santé ; le modèle capitaliste s'effondre ; le temps de la suprématie occidentale est terminé ; les grandes épidémies vont revenir ; le djihadisme violent menace les fondements de notre civilisation ; la prolifération des armes de destruction massive est incontrôlable ; et le terrorisme nucléaire n'est pas loin »[890].

Comment ne pas être inquiet ? Jour après jour, les *media* d'information distillent désastres et catastrophes en tous genres, et ainsi entretiennent un rapport *démentiel* au monde qui, pour celui qui s'informe, devient un véritable paradigme explicatif et perceptif du réel, qui conforme nos connaissances, étaye nos convictions et justifie nos actions. C'est aussi la

[890] Bruno TERTRAIS, *L'Apocalypse n'est pas pour demain. Pour en finir avec le catastrophisme*, Paris, Denoël, 2011, pp. 9-10.

montée de figures qui s'opposent à la perfection, celle du « sentiment *tragique* de l'existence »[891] (τραγος, le rugueux et le terrible) : « ce malaise du temps renvoie à un imaginaire de formes « tragiques, baroques et grotesques » »[892]. Si bien, dorénavant, « l'inquiétude [devient] un bon produit médiatique »[893]. Entre spectacularisation et « situation d'urgence de la diffusion »[894], les peurs d'aujourd'hui sont les fruits latents de la société contemporaine, mondialisée, dont l'une des caractéristiques majeures est la disparition d'un « Dehors transcendant » : désormais, *tout est dedans* et il nous est impossible de rejeter à l'extérieur les effets indésirables de nos actions (*feed-back* ou « inter-retro-action » dirait Edgar Morin). C'est en ce sens que les *media* d'information et les productions culturelles agissent comme des catalyseurs, voire des amplificateurs de la menace, et entreprennent une « mondialisation des « affects » »[895], par « SYNCHRONISATION des émotions collectives »[896] et esthétisation ou rêve de sa propre fin (Walter Benjamin) dans les sursauts et inflammations du « CONTINUUM AUDIOVISUEL »[897], du système nerveux exorbité (Jean Baudrillard) ou de nos prolongements médiatiques (Marshall MacLuhan).

Au niveau sociologique, parce qu'elle instaure l'irreprésentable de la réalité, pourtant là, la catastrophe intime l'idée et le ressentiment d'un indicible, d'un innommable, qui plonge le quotidien dans un monde obscur et peuplé de monstres métaphoriques, de diable en tout genre, de paysages désolés et infernaux où la chute et la compromission nous guettent. Mais aussi, l'on ne peut l'oublier, une forme de ré-enchantement du monde, qui présente, à l'instar du surréalisme « la destruction de l'art et l'art de la destruction », où la gratuité et le non-sens règnent et se donnent comme des formes de création-récréation[898] : la catastrophe restaure le rapport entre l'être et la boue, le primordial, les fondations, cette boue a-structurelle et germinale.

---

[891] Voir Michel MAFFESOLI, *L'Ombre de Dionysos*, *Op. Cit.*
[892] Moisés de LEMOS MARTINS, « Médias et mélancolie - le tragique, le baroque et le grotesque », *in Sociétés*, 2011/1 n°111, p. 19.
[893] Gerald BRONNER & Etienne GEHIN, *L'inquiétant principe de précaution*, Paris, P.U.F. coll. « Quadrique Essai Débats », 2010, pp. 155-156.
[894] *Idem*, p. 158.
[895] Paul VIRILIO, *L'accident originel*, *Op. Cit*, 2005, p. 43.
[896] *Ibidem*.
[897] *Ibidem*.
[898] Voir l'ouvrage de de Claire BARDAINE & Vincenzo SUSCA, *Op. Cit.*

Quoi qu'il en soit, de Dresde à Hiroshima, de Prypiat à Fukushima, de Beyrouth à Homs, de *Ground Zero* aux désert urbains de crise financière (*subprimes*), et même de James Graham Ballard au *Wasteland* en passant par nombres de blockbusters Hollywoodiens, si l'on peut affirmer avec Henri-Pierre Jeudy que la « modernité a créé ses propres causes de destruction »[899], c'est essentiellement que « les catastrophes épousent les formes de leur culture »[900].

Car il faut bien l'avouer, désormais, notre imaginaire sollicite continuellement la métaphore obsédante de la disparition des villes (et de ce qu'elles cristallisent : le Progrès, le Projet, l'Unité, la Verticalité, le Plan, la Planification, les territoires de l'homme, c'est-à-dire le Mondain, l'Urbain, le Bon ton, *etc.*), mariage de la forme sismique (Jean Baudrillard) et d'une esthétique de la disparition (Paul Virilio).

« New York, c'est Tower Inferno, Los Angeles, c'est Earth Quake »[901].

Avec Detroit, la *Motor City* de la *Paradise Valley* et d'Henri Ford du début du XXème siècle, avec ses 1 800 000 habitants en 1950, devenue *Murder City*[902] et même *Devil City*[903] suite à la « révolution techno » et ses adjuvants (*Robocop*), qui compte moitié moins d'habitants (900 000 habitants en 2000), nous sommes dans l'ère du vide, de la désaffection, du désastre des *open space*. L'exemple de Détroit (loué par Emmerich[904], comme un décorum d'apocalypse à moindre coût, sans nécessité d'effets spéciaux) est typique d'un imaginaire de de l'évacuation (du *plan d'évacuation*) : la désaffection du centre-ville et la lente décrépitude architecturale et symbolique, aboutit à l'abandon de tout ce qui structurait la vie sociale : gares, transports collectifs, bibliothèques, églises, théâtres, grands magasins, et même écoles, postes de police sont progressivement abandonnés. Puis vient le tour des maisons individuelles, des quartiers (cédés par le maire), achetés et revendus par des promoteurs immobiliers. Ce n'est pas seulement la crise des *subprimes* qui forme l'esthétique de la

[899] Henri-Pierre JEUDY, *Op. Cit.*, p. 24.
[900] Jean BAUDRILLARD, « La forme sismique », *Op. Cit.*, p. 12.
[901] *Ibidem.*
[902] Allan POPELARD, « Détroit, catastrophe du rêve », *Hérodote* 1/2009, n° 132, p. 213.
[903] *Ibidem*.
[904] « Post-apocalyptic, zombie films boon for Detroit's economy », *The Dependent*, le 21 Janvier 2010.

disparition, c'est un effondrement radical des structures de notre (ancien) monde… Et ce n'est plus le ciel qui nous tombe sur la tête, mais c'est les déités souterraines qui nous menacent d'un effondrement dans le vide. Le sentiment d'« inquiétante étrangeté » propre à la survenue de la catastrophe (exacerbé par le charme des ruines s'y dégageant), entre angoisse ressentie, vision d'effroi et horizon esthétique qui attire, provoque un retour du refoulé, de l'ombre, de l'*archè*, de quelque chose qui devait rester caché et qui se manifeste (Détroit synthétise cette image fascinante des villes envahies par les zombies, les morts-vivants, qui hantent tels des ombres les lieux désaffectés : métro, centre commerciaux, quartier résidentiel abandonné, dégageant un charme tout relatif[905] – celui-là même du sublime et des ruines, ce qu'elles transpirent et intiment par leurs apparences.).

> « Les ruines sont le signe de notre temps. Elles étreignent nos vies. Elles démarquent les artères de nos villes. Elles sont notre réalité. Dans les façades calcinées ne fleurissent pas les boutons du romantisme, mais l'esprit démoniaque de la destruction, de la décadence et de l'apocalypse »[906].

Cette métaphore de la déréliction urbaine participe de la sédimentation dans les consciences individuelles et collectives que toute idée de pouvoir humain (progrès scientifique, maîtrise technique et toute-puissance industrielle et monumentalisme bourgeois) s'effondre dans ces lieux de désolation et de ruine dont regorgent l'imaginaire et l'expérience sociétale contemporains, nous condamnant « à nous enfoncer de plus en plus loin dans la nuit primitive »[907].

Au-delà même de cette impression esthétique d'effondrement/condamnation de notre mode de vie et de notre civilisation, et, pour ceux qui n'en sont pas encore entièrement convaincus par la vulgate, faite d'une touche de contrition mono-maniaque et de masochisme

[905] Si le « Big Bang Schtroumpf » (actuellement « Walygator Parc ») avait amorcé le processus de reconversion du bassin sidérurgique Lorrain (le parc étant situé à Hagondange, l'ex plus grand laminoir d'Europe, en cessation d'activité depuis 1970), Détroit est la première ville qui organise en son centre-ville la chasse aux zombies, avec « Z World Detroit » : le parc d'attraction zombie au cœur du processus de reconversion de la ville devenue désert urbain en proie au retour d'un refoulé moderne et urbain.
[906] Hans Werner RICHTER, cité par Mike DAVIS, *Op. Cit.*, p. 107.
[907] Jack LONDON, *La peste écarlate*, *Op. Cit.*, p. 23.

post-chrétien, exaltant le châtiment voire encore l'extinction, « sauver la Terre », conserver le système (sans la domination), entretenir la verticalité de nos villes (sans le vertige), maintenir la transcendance (sans la maîtrise), conduire le Projet (sans le plan), *etc*. passe inexorablement par un recyclage de tout un bagage théologique. Si la prophétie marxiste avait pour dessein l'émancipation de l'homme, la prophétie hégélienne, la raison, et la prophétie comtienne, l'amour, la prophétie de la conservation ou la préservation du bio-techno-tope, quant-à-elle, se donne comme une utopie de l'ici et maintenant où l'homme se doit de prendre « conscience » qu'il doit être puni, que son mode de vie, moderne, l'a plongé dans le stupre et donc mérite châtiment. Comme Marcel Gauchet le précise : « Pour le dire brutalement, il y a bien de la haine des hommes dans ce soudain amour de la nature »[908]. « Sauver la Terre, punir l'homme »[909] annonce Pascal Bruckner. Le rêve édénique (d'une pureté écologique et écosophique de l'homme et de son environnement) demeure bien souvent une version dormante du cauchemar adamique (d'une pollution dont l'homme reste l'unique responsable).

[908] Marcel GAUCHET, « Sous l'amour de la nature, la haine des hommes », *in Le Débat*, 1990/3, n° 60, p. 249.
[909] Pascal BRUCKNER, *Op. Cit.*

C. Le marché de la peur

Le marché de l'hygiène a été le symptôme manifeste de la civilisation des mœurs, l'explosion du marché de la peur est aujourd'hui la manifestation spontanée et le signe d'une civilisation fascinée par sa propre destruction, comme une opportunité inédite de perpétuation de la société marchande. Dans cette perspective, il est nécessaire de concevoir d'une part que la société de consommation, devenue société de masse, « ne pose jamais les problèmes qu'elle prétend « gérer » que dans les termes qui font de son maintien une condition *sine qua non* »[910]. Toute évaluation de la catastrophe ne peut se défaire du carcan des productions de la techno-scientificité marchande (en matière de désastre, le gestionnaire préfère toujours la quantité à la qualité). En ce sens, l'ensemble des outils d'évaluation et de gestion du désastre ne sont que les reflets des productions techniques et idéologiques de cette même société qui sécrète et construit le mal.

> « Dans tous les cas, comme l'illustre déjà l'évolution de la sécurité intérieure, les discrètes technologies de surveillance, le contrôle public, le traitement des données, la construction des immeubles et même le divertissement vont se fondre en un seul et même système intégré. Pour le dire autrement, la « sécurité » devient un produit urbain de première nécessité, au même titre que l'eau, l'électricité et les télécommunications »[911].

Dans cette société de l'économie de la peur, « à l'épreuve des bombes »[912], où l'alarmisme et le pessimisme sont une réalité construite par les experts, dont les *media* se font l'écho, intégrée et réappropriée par les populations, et génèrent « des crédits de recherche, des

[910] Jaime SEMPRUN & René RIESEL, *Op. Cit.*, p. 10
[911] Mike DAVIS, *Op. Cit.*, pp. 61-62.
[912] *Idem*, p. 63.

subventions de fonctionnement, des budgets pour agir, des dons pour intervenir »[913], nous sommes dans l'obligation (*moraline*) de donner notre bénédiction lorsque les appareils de domestication (Max Weber), de curialisation (Norbert Elias), de pasteurisation (Friedrich Nietzsche) ou d'aseptisation (Michel Maffesoli), nous observent, nous fouillent, nous séparent, nous scannent, nous télé-surveillent, ou nous interrogent, toujours « pour notre bien »[914].

D'autre part, il semble aussi nécessaire de concevoir une stratégie d'exploitation politique, morale et économique du désastre, dont l'incendie de Rome en Juillet 64, certainement fomenté par l'Empereur Néron pour des raisons tant de gloire et de pérennité que d'urbanisme et de réforme politique, a été sans doute le grand instigateur. Si l'on en croit la journaliste canadienne Naomi Klein, la catastrophe toujours se donne à la conscience comme un choc (une « page blanche », un *tabula rasa* ou un traumatisme fondateur) sur lequel s'incrémente une stratégie (thérapeutique sociale et politique et imposition d'une orthodoxie reconfiguratrice qui se fonde sur la succession de trois chocs consécutifs : le choc cognitif et esthétique du désastre, le choc de la réforme économique et politique qui s'en suit, et le choc de la sécurité ou le choc de répression pour les individus ou populations récalcitrants) de mise en place d'un « capitalisme du désastre »[915] : tirer avantage du désastre et de la peur de sa réactualisation (de sa répétition) pour imposer des réformes brutales sous le recours de la nécessité de « survivre », dont il semble bien ardu d'objecter l'argument.

> « En deçà de toute « théorie politique des catastrophes », précise Paul Virilio dans « l'accident originel », la révélation apocalyptique de l'accident public contribue à promouvoir implicitement l'administration d'une peur civile et donc indirectement, la consommation ostensible et massive des substituts et autres retombées du concept de sécurité, garanties, assurances tous risques, contrôle et surveillance, en un mot le principe de conservation »[916].

---

[913] Bruno TERTRAIS, *Op. Cit.*, p. 10.
[914] Mike DAVIS, *Op. Cit.*, p. 61.
[915] Voir Naomi KLEIN, *La stratégie du choc. La montée d'un capitalisme du désastre* (trad. Lori SAINT-MARTIN & Paul GAGNE), Montréal, Léméac/Actes Sud, 2008, 669 p. Dans le livre l'auteure met essentiellement en avant le lien entre désastre et ultralibéralisme (montée des entreprises privées de sécurité, recul de l'état et réforme profitant uniquement à certaines minorités), c'est alors omettre que la catastrophe peut aussi être l'imposition d'une éthique nouvelle fondée sur une heuristique de la peur : principe précaution, principe responsabilité, culture et conscience du désastre, principe espérance, *etc.*
[916] Paul VIRILIO, « L'accident originel », in *Confrontation*, *Op. Cit.*, p. 6.

C'est la mécanique à l'œuvre dans la catastrophe : cette dernière légitime la mise en œuvre d'une politique de sécurité, mais aussi, comme ce fût le cas lors de la panne nationale du 19 Décembre 1978 qui contribua à justifier l'utilisation de l'énergie nucléaire, d'un pari économique sur le désastre. Perspective inédite d'intégration de la catastrophe dans le « cours des choses », dans la normalité, dans la dynamique du *mode de production*, fondant toute condition de possibilité d'une économie du désastre, aujourd'hui se généralisant car étant par ailleurs la source d'un profit sans précédent : du pari boursier à la baisse au rachat de parcelle de terrain sur les pentes ouest de la Sierra Nevada et les terres intérieures de la California Coast Ranges en perspective de la construction de marinas et de ports de plaisance suite aux prévisions sur le « long terme », c'est-à-dire la dislocation de la faille de San Andreas (*Big One*) et la submersion des régions les moins élevées de Californie[917], en passant par les paris sur la mort dans les services d'urgences hospitalières[918].

En tout état de cause, il parait maintenant nécessaire de l'affirmer, c'est parce que nous sommes de plus en plus protégés et en bonne santé que nous refusons d'être soumis au peu de risque qui restent dans nos sociétés où sécurité, prévision et « risque zéro » sont de moins en moins un idéal mais une réalité. Nous sommes, pourrait-on dire, de plus en plus exigeants, et c'est précisément sur ce point que se fonde le marché politico-économique de la peur et du désastre. Paradoxalement, les sociétés où le danger s'évanouit sont aussi les sociétés où la peur s'épanouit et l'alarmisme verdit. Comme l'annonce Bruno Tertrais, « l'habitude d'être en bonne santé rend la maladie anormale et le risque sanitaire insupportable »[919]. Et c'est précisément ce qu'a cristallisé l'épisode de la vaccination contre la Grippe A/H1N1, le risque et la peur, aujourd'hui, ne sont plus relatifs à la maladie (notre imaginaire affirme que tout peut se soigner), mais bel et bien le vaccin : mémento du paradigme soulevé par Ulrich Beck[920], notre présent est tellement sûr que c'est notre futur qui nous menace.

---

[917] Voir Pierre-Henry SALFATI, *Le monde vue par Jacques Attali – Une brève histoire de l'avenir*, documentaire, France, 2009.
[918] Voir Paul VIRILIO, *Ce qui arrive*, *Op. Cit.* Contrairement à ce que précise Paul Virilio dans l'ouvrage, les paris sur la mort dans les hôpitaux ne sont pas une spécificité nord-américaine, nous en avons été témoins en France au cours de l'année 2011.
[919] Bruno TERTRAIS, *Op. Cit.*, p. 14.
[920] Ulrich BECK, *Op. Cit.*

BILBIOGRAPHIE

ABRIC Jean-Claude (dir.), *Pratiques sociales et représentations*, Paris, PUF, coll. « Psychologie sociale », 2001 (1994), 252 p.

ABRIC Jean-Claude, « L'analyse structurale des représentations sociales », *in* MOSCOVICI Serge & BUSCHINI Fabrice, *Les méthodes des sciences humaines*, Paris, PUF, 2004, 476 p.

ADORNO Theodor W., « L'industrie culturelle », *in Communications*, 3, 1964, 128 p., pp. 12-18.

ADORNO Theodor W. & HORKHEIMER Max, *Dialectique de la Raison. Fragments philosophiques* (trad. Eliane KAUFHOLZ), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1983 (1944), 281 p.

ADORNO Theodor W. & HORKHEIMER Max, *Kulturindustrie. Raison et mystification des masses* (trad. Eliane KAUFHOLZ), Paris, Allia, 2012, 104 p.

AGAMBEN Giorgio, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?* (trad. Martin RUEFF), Paris, Payot, coll. « Rivages poche/Petite Bibliothèque », 2007 (2006), 64 p.

AIT-ABDELMALEK Ali, *Edgar Morin, sociologue de la complexité : une méthode pour dégager de nouveaux savoirs*, Paris, Apogée, coll. « Les panseurs sociaux », 2010, 158 p.

AKERLOF George A. & SHILLER Robert J., *Animals Spirits. How Human Psychology Drives the Economy, and Why It Matters for Global Capitalism*, Princeton, Princeton University Press, 2010, 230 p.

ALBERT Pierre, *Histoire de la presse*, Paris, PUF, 2000, 127 p.

ALBOUY François-Xavier, *Le temps des catastrophes*, Paris, Descartes & Cie, 2002, 172 p.

ALLAIS Maurice, « Le Comportement de l'homme rationnel devant le risque : critique des postulats et axiomes de l'école américaine », *in Econometrica*, 21, n° 4, 1953, 546 p., pp. 503-546.

ANDERS Günther, *L'Obsolescence de l'Homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle* (trad. Christophe DAVID), Paris, Ivrea, coll. « Editions de l'Encyclopédie des Nuisances », 2002 (1956), 428 p.

ANDERS Günther, *L'obsolescence de l'homme. Tome II. Sur la destruction de la vie à l'époque de la troisième révolution industrielle* (trad. Christophe DAVID), Paris, Fario, 2011 (1979), 429 p.

ANNAN David, *Films catastrophe* (trad. Eric HALDENI), Paris, M. Minoustchine, 1977 (1975), 111 p.

ANTOINE Frédéric (dir.), *Coupures de presse. Disparition de La Cité et survie des médias d'opinion*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, 1996, 148 p.

ARON Raymond, *Histoire et dialectique de la violence*, Paris, Gallimard, coll. « Essais », 1973, 270 p.

ASIMOV Isaac (Ed.), *Futurs en voie d'extinction*, Paris, Pocket, coll. « Science-Fiction », 1995, 253 p.

ATTALI Jacques & GUILLAUME Marc, *L'anti-économique*, Paris, PUF, 1974, 240 p.

ATTALI Jacques, *Lignes d'horizon*, Paris, Fayard, 1990, 216 p.

ATTALI Jacques, *Bruits. Essai sur l'économie politique de la musique*, Paris, Fayard, 2001 (1977), 304 p.

ATTALI Jacques, *Une brève histoire de l'avenir*, Paris, Fayard, 2006, 432 p.

ATTALI Jacques, *La crise et après ?*, Paris, Fayard, 2008, 209 p.

ATTALI Jacques, *Tous ruinés dans dix ans ? Dette publique, la dernière chance*, Paris, Fayard, 2010, 260 p.

ATTALI Jacques, *Demain qui gouvernera le monde ?*, Paris, Fayard, 2011, 418 p.

BABIN Claude, *Autour du catastrophisme. Des mythes et légendes aux sciences de la vie et de la terre*, Paris, Vuibert, coll. « Inflexions », 2005, 167 p.

BACHELARD Gaston, *La terre et les rêveries de la volonté. Essai sur l'imagination des forces*, Paris, José Corti, 1965 (1948), 407 p.

BACHELARD Gaston, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance*, Paris, Vrin, 1993 (1938), 256 p.

BALANDIER Georges, *Afrique ambiguë*, Paris, Plon, 1957, 403 p.

BALANDIER Georges, *Le désordre, éloge du mouvement*, Paris, Fayard, 1988, 252 p.

BALLARD James Graham, *Le vent de nulle part* (trad. René LATHIERE), Paris, Pocket, 1986 (1962), 214 p.

BALLARD James Graham, *La foire aux atrocités* (trad. François RIVIERE), Paris, Tristram, 2003 (1970), 220 p.

BALLARD James Graham, *Millenium People* (trad. Philippe DELAMARE), Paris, Denoël, coll. « Folio », 2005 (2003), 475 p.

BALLARD James Graham, *Crash ! L'île de béton. I.G.H.* (trad. Robert LOUIT & Georges FRADIER), Paris, Denoël, coll. « des heures durant… », 2006 (1973, 1975), 558 p.

BALLARD James Graham, « Cataclysmes et fins du monde », *in Millénaire. Mode d'emploi*, Paris, Tristram, 2006, 365 p.

BALLARD James Graham, *Que notre règne arrive* (trad. Michelle CHARRIER), Paris, Denoël, coll. « Folio », 2007 (2006), 475 p.

BALLARD James Graham, *Le monde englouti. Suivi de Sécheresse* (trad. Michel PAGEL), Paris, Denoël, coll. « Lunes d'encre », 2007 (1962, 1964), 449 p.

BALLARD James Graham, *La forêt de cristal* (trad. Michel PAGEL), Paris, Denoël, coll. « Lunes d'encre », 2008 (1966), 222 p.

BALLARD James Graham, *Sauvagerie* (trad. Robert LOUIT), Paris, Tristram, 2008 (1992), 120 p.

BARDAINNE Claire & SUSCA Vincenzo, *Recréations. Galaxies de l'imaginaire postmoderne*, Paris, CNRS Editions, 2009, 155 p.

BASTIDE Roger, *Eléments de sociologie religieuse*, Paris, Armand Colin, 1935, 204 p.

BATAILLE Georges, « Le gros orteil », *in Documents*, 1929/6. pp. 297-302.

BATAILLE Georges, « Informe », *in Documents*, 1929/7, p. 382

BATAILLE Georges, *Œuvres Complètes, vol. XI*, Paris, Gallimard, 1970, 600 p.

BATAILLE Georges, « La figure humaine », *in Œuvres complètes I*, Paris, Gallimard, 1992, 689 p., pp. 181-185.

BATAILLE Georges, *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2003 (1973), 159 p.

BATAILLE Georges, *La part maudite. Précédée de la notion de Dépense*, Paris, Minuit, Coll. « Critique », 2003 (1949), 231 p.

BATAILLE Georges, *L'érotisme*, Paris, Minuit, coll. « Arguments », 2004 (1957), 307 p.

BAUDELAIRE Charles, *Œuvres complètes*, Paris, NRF, coll. « La Pléiade », 1951 (1861), 1549 p.

BAUDELAIRE Charles, « *Prométhée délivré* par L. de Senneville », *in Ecrits sur la littérature*, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Livre de Poche-Classique », 2005 (1846), 631 p.

BAUDOUIN Charles, *De l'instinct à l'esprit. Précis de psychologie analytique*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1950, 308 p.

BAUDRILLARD Jean, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard - NRF, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1976, 347 p.

BAUDRILLARD Jean, *Simulacres et Simulation*, Paris, Galilée, 1981, 235 p.

BAUDRILLARD Jean, « Pré-texte », *in* Jacques ZYLBERBERG (dir.), *Masses et postmodernité*, numéro spécial de *Sociétés*, n° 4, Paris, Librairie des Méridiens-Klincksieck, 1986, 247 p.

BAUDRILLARD Jean, *La guerre du Golfe n'a pas eu lieu*, Paris, Galilée, 1991, 99 p.

BAUDRILLARD Jean, *Mots de passe*, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Biblio essais », 2004 (2000), 91 p.

BAUDRILLARD Jean, *Les stratégies fatales*, Paris, Grasset, coll. « Biblio essais – Livre de poche », 2006 (1983), 215 p.

BAUDRILLARD Jean, *Carnaval et cannibale. Suivi de Le mal ventriloque*, Paris, L'Herne, coll. « Carnets », 2008, 100 p.

BAUMAN Zygmunt, *Le présent liquide. Peurs sociales et obsession sécuritaire* (trad. Laurent BURY), Paris, Seuil, 2007, 141 p.

BAVEREZ Nicolas, *Après le Déluge. La grande crise de la mondialisation*, Paris, Perrin, Librairie académique, 2009, 193 p.

BECK Ulrich, *Risikogesellschaft*, Francfort, Suhrkamp, 1986, 391 p.

BECK Ulrich, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité* (trad. Laure BERNARDI), Paris, Flammarion, 2001 (1986), 521 p.

BEGOUT Bruce, *Zéropolis. L'expérience de Las Vegas*, Paris, Allia, 2002, 124 p.

BEGOUT Bruce, *La découverte du quotidien*, Paris, Allia, 2005, 600 p.

BEGOUT Bruce, *Le ParK*, Paris, Allia, 2010, 152 p.

BEGUIN Albert, *L'âme romantique et le rêve*, Paris, José Corti, 1939 (1937), 414 p.

BENJAMIN Walter, « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique », *in Œuvres III* (trad. Maurice de GANDILLAC, Rainer ROCHLITZ & Pierre RUSCH), Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2003 (1939), 482 p.

BENOIT XVI (Pape), *Caritas in veritate*, Paris, Cerf, 2009, 130 p.

BERGER Peter & LUCKMANN Thomas, *La construction sociale de la réalité* (trad. Pierre TAMINIAUX), Paris, Méridiens-Klincksieck, coll. « Sociétés », 1986 (1966), 288 p.

BERTAUX Pierre, *La Mutation humaine*, Paris, Payot, 1964, 279 p.

BERTHELOT Jean-Michel, *L'intelligence du social. Le pluralisme explicatif en sociologie*, Paris, PUF, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 1990, 249 p.

BERTRAND Georges A., *Dictionnaire étymologique des mots français venant de l'arabe, du turc et du persan*, Paris, l'Harmattan, 2007, 149 p.

BESRET Bernard, *Incarnation ou eschatologie ? Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain, 1935-1955*, Paris, Cerf, 1964, 239 p.

BEY Hakim, *TAZ, Zone d'Autonomie Temporaire* (trad. Christine TREGUIER, Peter LAMIA & Aude LATARGET), Paris, L'Eclat, 1997 (1991), 97 p.

BEY Hakim, *Zone interdite*, Paris, L'Herne, coll. « Carnets », 2010, 80 p.

BLANCHOT Maurice, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, 640 p.

BLANCHOT Maurice, *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, 219 p.

BOLTANSKI Luc, *Enigmes et complots. Une enquête à propos d'enquêtes*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 2012, 461 p.

BOUDON Raymond, *Effets pervers et ordre social*, Paris, PUF, coll. « Sociologies », 1977, 286 p.

BOUDON Raymond, *Essais sur la théorie générale de la rationalité : action sociale et sens commun*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2007, 332 p.

BOUGNOUX Daniel, *Introduction aux sciences de la communication*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2001, 125 p.

BOURDIEU Pierre & DARDEL Alain, *L'Amour de l'art : Les musées et leur public*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1969 (1966), 247 p.

BOURDIEU Pierre, *Sur la télévision. Suivi de l'emprise du journalisme*, Paris, Liber, coll. « Raisons d'agir », 1996, 95 p.

BOURLIER Pierre, *De l'intérieur du désastre. Sermons et exhortations aux pauvres qui s'ignorent*, Paris, Sulliver, coll. « Idées libres », 2011, 283 p.

BOURRICAUD François & BOUDON Raymond, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF, 1986 (1982), 714 p.

BROHM Jean-Marie, *Anthropologie de l'étrange*, Paris, Sulliver, 2010, 318 p.

BRONNER Gérald, *La pensée extrême. Comment des hommes ordinaires deviennent des fanatiques*, Paris, Denoël, coll. « Impacts », 2009, 348 p.

BRONNER Gerald & GEHIN Etienne, *L'inquiétant principe de précaution*, Paris, PUF. coll. « Quadrique Essai Débats », 2010, 192 p.

BROOKS Max, *Guide de survie en territoire Zombie. (Ce livre peut vous sauver la vie)* (trad. Patrick IMBERT), Paris, Calmann-Lévy, coll. « Livre de Poche », 2010 (2003), 382 p.

BROWNE Harry, *How You Can Profit from the Coming Devaluation*, New Rochelle, Arlington House, 1970, 189 p.

BRUCKNER Pascal, *La tyrannie de la pénitence. Essai sur le masochisme occidental*, Paris, Grasset, 2006, 259 p.

BRUCKNER Pascal, *Le fanatisme de l'apocalypse. Sauver la terre ou punir l'homme*, Paris, Grasset, 2011, 279 p.

Pierre BRUNEL (dir.), *Dictionnaire des mythes d'aujourd'hui*, Paris, Éditions du Rocher, 1999, 944 p.

BURGOS Jean (dir.), *Le refuge II*, Paris, Circé, 1972, 321 p.

CAILLOIS Roger, *Les jeux et des hommes. Le masque et le vertige*, Paris, Gallimard, 1991 (1958), 374 p.

CAILLOIS Roger, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2002 (1939), 250 p.

CALVINO Italo, *Les villes invisibles* (trad. Jean THIBAUDEAU), Paris, Seuil, coll. « Points », 1996 (1972), 188 p.

CAMPION-VINCENT Véronique & RENARD Jean-Bruno, *De source sûre. Nouvelles rumeurs d'aujourd'hui*, Paris, Payot, 2002, 393 p.

CAMUS Albert, *Le Mythe de Sisyphe : Essai sur l'absurde*, Paris, Gallimard, 1942, 185 p.

CAMUS Albert, *La chute*, Paris, Gallimard, coll. « Soleil », 1967 (1956), 169 p.

CANTRIL Hadley, *The Invasion from Mars. A Study of Psychology of Panic*, Piscataway, Transaction Publishers, 1940, 224 p.

CASTEL Robert, *La montée des incertitudes : travail, protections, statut de l'individu*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 2009, 457 p.

CASTORIADIS Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975 (2 éd.), 497 p.

CAZENAVE Michel (dir.), *Encyclopédie des symboles*, Paris, Le livre de poche, coll. « La Pochothèque », 2004 (1989), 819 p.

CELINE Louis-Ferdinand, *Voyage au bout de la nuit*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1974 (1932), 631 p.

CENDRARS Blaise, *La main coupée*, Paris, Denoël, coll. « Folio », 1974 (1946), 433 p.

CHANDESSAIS Charles A., *La catastrophe de Feyzin*, Paris, CEPSP, 1966, 520 p.

CHANDESSAIS Charles A., « The Work of le Centre d'Etudes Psychologique des Sinistres et de leur Prévention (CEPSP) in France », *in Disasters*, vol. 4, 2, Juin 1980, pp. 223-229.

CHARTIER Lise, *Mesurer l'insaisissable. Méthode d'analyse du discours de presse*, Québec, PUQ, 2003, 263 p.

CHELEBOURG Christian, *Les Ecofictions. Mythologie de la fin du monde*, Bruxelles, Les Impressions nouvelles, 2012, 255 p.

CLAVANDIER Gaëlle, *La mort collective. Pour une sociologie des catastrophes*, Paris, CNRS Editions, 2004, 255 p.

CLAVANDIER Gaëlle, « Un retour sur la catastrophe », *in Le Portique* [En ligne], 22/2009 [Consulté le 09 décembre 2010. URL : http://leportique.revues.org/index2073.html].

CLAUSEN Lars, *Tausch. Entwürfe zu einer soziologischen Theorie*, Munich, Kösel, 1978, 157 p.

CLAUSEN Lars, DOMBROWSKY Wolf R., *Einführung in die Soziologie der Katastrophen*, Bonn, Osang, 1983, 209 p.

COCHET Yves, DUPUY Jean-Pierre, GEORGE Susan & LATOUCHE Serge, *Où va le monde? 2012-2022 : une décénnie au-devant des catastrophes*, Paris, Mille et une nuits, coll. « Les petits libres », 2012, 76 p.

COHN Norman, *Les fanatiques de l'Apocalypse. Courants millénaristes révolutionnaires du XI*ème *au XVI*ème *siècles avec une postface sur le XX*ème *siècle* (trad. Simon CLEMENDOT), Paris, Julliard, 1962 (1957), 341 p.

COHN Norman, *Cosmos, Chaos et le monde qui vient. Du mythe du combat à l'eschatologie* (trad. Gilles TORDJMAN), Paris, Allia, 2000 (1993), 375 p.

COMBESSIE Philippe, « La ville et la prison une troublante cohabitation », *in Projet*, 2002/1, n° 269, pp. 70-76.

COMBESSIE Philippe, « Vingtième anniversaire de la mort de Michel Foucault. Notes de lectures », *in Revue Philosophique*, 2005/3, pp. 396-399.

COMTE Auguste, *Cours de philosophie positive*, *T.1 Philosophie première*, Paris, Hermann, 1968 (1830-1842), 882 p.

CONDORCET Nicolas de, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Au bureau de la Bibliothèque choisie, 1829 (1793), 431 p.

CONRAD Joseph, *Typhon* (trad. André GIDE), Paris, Gallimard, 1973 (1903), 153 p.

CORNU Daniel, *Journalisme et vérité. L'éthique de l'information au défi du changement médiatique*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique », 2009, 496 p.

CROWLEY John, « l'Ethique et la gestion des désastres », conférence du colloque *Disaster : Knowledge, Anthropologies, Ethics*, Siège de l'UNESCO, Paris, le 4 Juillet 2011.

CRUTZEN Paul & BIRKS John, « The Atmosphere After a Nuclear War : Twilight at Noon », *Ambio*, vol. 11, n° 2/3, 1982, pp. 114-125.

DAVIS Mike, *Dead Cities* (trad. Maxime BOIDY & Stéphane ROTH), Paris, Les Prairies ordinaires, coll. « Penser-Croiser », 2009, 137 p.

DEBORD Guy & DEBORD Alice, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2006 (1967), p. 767.

DEBRAY Régis, *Cours de médiologie générale*, Paris, NRF – Gallimard, 1991, 395 p.

DEBRAY Régis, *Du bon usage des catastrophes*, Paris, NRF-Gallimard, 2011, 109 p.

DELPECH Thérèse, *L'ensauvagement. Essai sur le retour de la barbarie au XXIème siècle*, Paris, Grasset, coll. « Essais Français », 2005, 378 p.

DELPECH Thérèse, *L'appel de l'ombre : puissance de l'irrationnel*, Paris, Grasset, coll. « Essais Français », 2010, 180 p.

DELUMEAU Jean, *La Peur en Occident. XIVe-XVIIIe siècles : Une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978, 485 p.

DELUMEAU Jean, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIème-XVIIIème siècles)*, Paris, Fayard, 1983, 741 p.

DELUMEAU Jean, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989, 667 p.

DEMICHEL Sophie, « Vers une théorie générique de la « Meute » », *in Sociétés* n°108, 2010/2, 140 p., pp 117-122.

DERRIDA Jacques, BORRADORI Giovanna & HABERMAS Jürgen, *Le « concept » de 11 septembre. Dialogues à New-York (octobre-décembre 2001)*, Paris, Galilée, 2003, 243 p.

DESCOLA Philipe, *La fabrique des images. Visions du monde et formes de la représentation, exposition, Paris, musée du quai Branly, Juillet 2011*, Paris, Somogy, 2010, 223 p.

DIAMOND Jared, *Effondrement. Comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie* (trad. Agnès BOTZ & Jean-Luc FIDEL), Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 2006 (2005), 648 p.

DIDI-HUBERMAN Georges, *La ressemblance informe, ou Le Gai Savoir visuel selon Georges Bataille*, Paris, Macula, 1995, 399 p.

Georges DIDI-HUBERMAN, *Images malgré tout*, Paris, Minuit, 2004, 235 p.

DILTHEY Wilhelm, « Contribution à l'étude de l'individualité », *in Le monde de l'Esprit. Vol. 1* (trad. Maurice REMY), Paris, Aubier-Montaigne, 1947 (1896), 421 p., pp. 247-317.

DOCTOR Barefoot, *Le guerrier urbain. Manuel de survie spirituelle*, Paris, J'ai lu, 2004, 210 p.

DOSTOÏEVSKI Fédor, *Les carnets du sous-sol* (trad. André MARKOWICZ), Paris, Actes Sud, coll. « Babel », 1991 (1864), 181 p.

DOUGLAS Mary, *Purity and Danger : an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, Routledge & Kegan, 1966, 188 p.

DOUGLAS Dame Mary & WILDAVSKI Aaron, *Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers*, Berkeley, Londres, University of California Press, 1982, 221 p.

DOUGLAS Dame Mary, *Risk Acceptability According to the Social Science*, Londres, Routledge and Kegan, 1986, 115 p.

DOUGLAS Mary, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou* (trad. Anne GUERIN), Paris, La Découverte, 2001 (1967), 205 p.

DRABEK Thomas E., *Human Systems in Extreme Environment : an inventory of sociological findings*, New-York, Springer-Verlag, 1986, 509 p.

DRUMONT Edouard, *La fin d'un monde. Etude psychologique et sociale*, Paris, La librairie Française, 1986 (1889), 586 p.

DUMEZIL Georges, *Le festin d'immortalité, étude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris, P. Geuthner, 1924, 322 p.

DUPUY Jean-Pierre, *Ordres et désordres, enquête sur un nouveau paradigme*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des Idées », 1982, 227 p.

DUPUY Jean-Pierre, *La panique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2003 (1991), 136 p.

DUPUY Jean-Pierre, *Pour un catastrophisme éclairé, Quand l'impossible est certain*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 2004, 214 p.

DUPUY Jean-Pierre, *Petite métaphysique des tsunamis*, Paris, Seuil, 2005, 106 p.

DUPUY Jean-Pierre, *La marque du sacré*, Paris, Flammarion, coll. « Champs Essais », 2010 (2009), 281 p.

DURAND Gilbert, *Figures mythiques et visages de l'œuvre*, Paris, Berg international, 1979, 327 p.

DURAND Gilbert, *Les Structures Anthropologique de l'Imaginaire*, Paris, Dunod, 1992 (1969), 536 p.

DURAND Gilbert, *L'imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*, Paris, Hatier, coll. « Optiques », 1994, 79 p.

DURAND Gilbert, *Introduction à la mythodologie. Mythes et sociétés*, Paris, Albin Michel, coll. « La pensée et le sacré », 1996, 243 p.

DURAND Gilbert & CHAUVIN Danièle, *Champs de l'imaginaire*, Grenoble, Ellug, coll. « Ateliers de l'imaginaire », 1996, 264 p.

DURKHEIM Emile, *De la division du travail social*, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1967 (1893), 416 p.

DURKHEIM Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1968 (1912), 647 p.

DURKHEIM Emile, *Le suicide, Etude sociologique*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1981 (1897), 463 p.

DURKHEIM Emile, *les Règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2002, (1894), 149 p.

DURKHEIM Emile, « Représentations individuelles et représentations collectives », *in Les cahiers de psychologie politique* [En ligne], n° 8, Janvier 2006 (1898), [consulté en 2010. URL : http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=1084].

DUMAS-REUNGOAT Christine, *La fin du monde. Enquête sur l'origine du mythe*, Paris, Les Belles lettres, coll. « Vérité des mythes », 2007 (2001), 401 p.

DUVIGNAUD Jean, « Anomie et mutation sociale », *in* Georges BALANDIER (dir.), *Sociologie des mutations*, Paris, Anthropos, 1970, 531 p.

DUVIGNAUD Jean, *Le don du rien. Essai d'anthropologie de la fête*, Paris, Téraèdre, coll. « Anthropologie au coin de la rue », 2007 (1977), 215 p.

DYNES Russell R., HASS John E. & QUARANTELLI Enrico L., *Administrative, methodological and theoretical problems of disasters research*, Colombus, Disaster Research Center, Ohio State University, 1966, 42 p.

DYNES Russel R., *Organized Behavior in Disaster*, Lexington, Health Lexington Books, 1970, 235 p.

DYNES Russel R., DE MARCHI Bruna, PELANDA Carlo, *Sociology of Disasters : Contribution of Sociology to Disaster Research*, Charlottevilles, F.Angeli, 1987, 475 p.

ELIADE Mircea, *Aspect du mythe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2007 (1963), 251 p.

ELIADE Mircea, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2009 (1949), 184 p.

ELIAS Norbert, *La civilisation des mœurs* (trad. Pierre KAMNITZER), Paris, Calmann-Lévy, 1973 (1939), 345 p.

ELIAS Norbert, *La dynamique de l'Occident* (trad. Pierre KAMNITZER), Paris, Calmann-Lévy, coll. « Agora Pocket », 2011 (1939), 318 p.

ELLUL Jacques, *Le Bluff technologique*, Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 2004 (1988), 748 p.
ELLUL Jacques, *Le Système technicien*, Paris, Cherche Midi, coll. « Documents », 2012 (1977), 341 p.
ESTIENNE Henri, *Deux dialogues du nouveau langage François : italianizé et autrement desguizé principalement entre les courtisans de ce temps : De plusieurs nouveautez, qui ont accompagné ceste nouveauté de langage : De quelques courtisanismes modernes, et de quelques singularitez courtisanesques*, Genève, Slatkine, 1980 (1579), 476 p.
EWALD François, *L'Etat Providence*, Paris, Grasset, 1994, 608 p.

FABIANI Jean -Louis & THEYS Jacques (dir.), *La Société vulnérable. Évaluer et maîtriser les risques*, Paris, Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 1987, 674 p.
FABRE Gérard, Epidémies et contagions. L'imaginaire du Mal, Paris, PUF, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 1998, 239 p.
FERENCZI Sándor, « Un cas de « déjà-vu » », *in Psychanalyse 1, Œuvres complètes, T. 1. 1908-1912* (trad. Judith DUPONT & Philippe GARNIER), Paris, Payot, 1968 (1912), 265 p., pp. 210-212.
FERRY Luc, *Le nouvel Ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset, 1992, 274 p.
FITTER Richard S. R., *London's Natural History*, Londres, Collins, 1945, 366 p.
FOLLIET Joseph, *La spiritualité de la route*, Paris, Bloud & Gay, coll. « La vie intérieure pour notre temps », 1936, 192 p.
FORREST Thomas R., *Emergent Communal Response*, Newark, Disaster Research Center, 1971, 19 p.
FORREST Thomas R., *Structural Differentiation in Emergent Groups*, Newark, Disaster Research Center, 1974, 111 p.
FAUCONNET Paul & MAUSS Marcel, « Sociologie », *in Grande Encyclopédie, Inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts*, vol. 30, Paris, Société anonyme de la Grande Encyclopédie, 1901, pp. 165–176.
FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1966, 405 p.
FOUCAULT Michel, *L'Ordre du discours*. *Leçon inaugurale au Collège de France*, Paris, Gallimard, 1971, 88 p.
FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité. Vol. 1. La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, 224 p.

FOUCAULT Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1978 (1961), 613 p.

FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité. Vol. 2. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, 296 p.

FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité. Vol. 3. Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, 288 p.

FOUCAULT Michel, *Dits et écrits. 1954-1988, T. 3, 1976-1979*, Paris, Gallimard, NRF, 1994, p. 818.

FOUCAULT Michel, « La naissance de la médecine sociale », *in Dits et écrits, T. 2*, Paris, Gallimard, 2001, 1700 p., pp. 207-228.

FOUCAULT Michel, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 2008 (1969), 288 p.

FOUCAULT Michel, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, Paris, Gallimard – Seuil, coll. « Hautes Etudes », 2009, 355 p.

FRESSOZ Jean-Baptiste, *L'apocalypse joyeuse. Une histoire du risque technologique*, Paris, Seuil, coll. « L'univers historique », 312 p.

FREUD Sigmund, *Malaise dans la civilisation* (trad. Jeanne et Charles ODIER), Paris, PUF, coll. « Bibliothèque de psychanalyse », 1971 (1929), 107 p.

FREUD Sigmund, *L'inquiétante étrangeté* (trad. Mary BONAPARTE & Edouard MARTY), Paris, Interférences, 2009 (1919), 115 p.

FREUND Julien, *L'essence du politique*, Paris, Sirey, 1965, 764 p.

GAUCHET Marcel, « Sous l'amour de la nature, la haine des hommes », *in Le Débat*, 1990/3, n° 60, pp. 247-250.

GENTILE Emilio, *L'apocalypse de la modernité. La Grande Guerre et l'homme nouveau* (trad. Stéphanie LANFRANCHI), Paris, Aubier, coll. « Collection historique », 2011 (2008), 416 p.

GERVAIS Bertrand, *L'Imaginaire de la fin. Temps, mots et signes,* Montréal, Le Quartanier, coll. « Erres Essais », 2009, 227 p.

GIDDENS Sir Anthony, *Modernity and Self Identity. Self and Society in the late modern age*, Stanford, Stanford Univeristy Press, 1991, 256 p.

GIDDENS Sir Anthony, *Les conséquences de la modernité* (trad. Olivier MEYER), Paris, L'Harmattan, coll. « Théorie sociale contemporaine », 1999 (1991), 192 p.

GILBERT Claude, *Le Pouvoir en situation extrême. Catastrophe et politique*, Paris, L'Harmattan, 1992, 268 p.

GOFFMAN Erving, *Frame Analysis : An Essay on the Organization of Experience*, New-York, Harper & Row, 1974, 586 p.

GORCE Maxime & MORTIER Raoul (dir.), *Histoire générale des religions T.1*, Paris, Aristide Quillet, 1948, 548 p.

GRAHAM Gordon, *The Internet. A Philosophical Inquiry*, Londres, Routledge, 1999, 192 p.

GRAWITZ Madeleine, Méthodes des sciences sociales, Paris, Dalloz, coll. « Précis », 2001 (1964), 1019 p.

GREIMAS Algirdas Julien & COURTES Joseph, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage, T. 1*, Paris, Hachette Université, 1979, 422 p.

GRIMAL Pierre, *Les villes romaines*, Paris, PUF, coll. « Que-sais-je ? », 1990 (1954), 122 p.

GRONDIN Jean, *L'herméneutique*, Paris, PUF, coll. « Que-sais-je ? », 128 p.

GURVITCH Georges, *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris, PUF, 1950, 2 Tomes, 511 et 500 p.

GUSFIELD Joseph R., *La culture des problèmes publics. L'alcool au volant : la production d'un ordre symbolique*, (trad. Daniel CEFAI), Paris, Economica, 2009 (1981), 354 p.

GUYAU Jean-Marie, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, F. Alcan, 1885, 254 p. [texte en ligne sur wikisource].

HABERMAS Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel : Rationalité de l'agir et rationalisation de la société* (trad. Jean-Marc FERRY), Paris, Fayard, 1987 (1981), 448 p..

HABERMAS Jürgen, *Une époque de transitions. Ecrits politiques 1998-2003* (trad. Christian BOUCHINDHOMME), Paris, Fayard, 2005 (1998-2004), 414 p.

HAWKING Stephen, *Une Brève histoire du temps : du Big-Bang aux trous noirs* (trad. Isabelle SOURIAU), Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1991 (1989), 245 p.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Cours d'esthétique. T. 3. Système des arts particuliers* (trad. Charles BERNARD), Paris, André, 1848 (1835), 496 p.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *La Raison dans l'Histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire* (trad. Kostas PAPAIOANNOU), Paris, 10/18, 2000 (1822-1837), 313 p.

HOLLIER Denis, *La Prise de la Concorde. Essais sur Georges Bataille*, Paris, Gallimard, 1974, 298 p.

HUGO Victor, *Notre Dame de Paris*, Paris, Perrotin, 1844 (1831), 485 p.

HUME David, *Enquête sur l'entendement humain* (trad. Philippe FOLLIOT), édition électronique réalisée à partir du texte original David HUMER, « *Enquiry Concerning Human*

Understanding » , *in Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Los Angeles, A. Selby-Bigge et Peter Nidditch, 2002 (1748), 253 p.
HUXLEY Aldous, *Le meilleur des mondes* (trad. Jules CASTIER), Paris, Plon, coll. « Pocket », 2010 (1931), 285 p.

IYENGAR Shanto & KINDER Donald, *News that matters : Television and American opinion*, Chicago, University of Chicago Press, 1987, 187 p.
IYENGAR Shanto, *Is Anyone Responsible? How Television Frames Political Issues*, Chicago, University of Chicago Press, 1991, 206 p.

JACQUARD Albert, *Le compte à rebours a-t-il commencé ?*, Paris, Stock, coll. « Les documents », 2009, 141 p.
JÄGER Wieland, *Katastrophe und Gesellschaft*, Neuwied, Luchterhand, 1977, 198 p.
JAPP Klaus P., « Zur Socziologie der Katastrophe », *in* CLAUSEN Lars, GEENEN Elke M., & MACAMO Elísio (dir.), *Entsetzliche soziale Prozesse*, Münster, Lit, 2003, 352 p.
JEFFREY Denis & MAFFESOLI Michel (dir.), *La sociologie compréhensive*, Québec, Presses de l'Université de Laval, coll. « Sociologie au coin de la rue », 2005, 160 p.
JEFFREY Denis, « Ritualisation et régulation des émotions », *in Sociétés*, 2011/4, n°114, pp. 23-32.
JENKINS Henri, *Convergence Culture : Where Old and New Media Collide*, New York, NY University Press, 2006, 336 p.
JEUDY Henri-Pierre, *Parodies de l'auto-destruction*, Paris, Librairie des Méridiens-Klincksieck, 1985, 160 p.
JEUDY Henri-Pierre, *Le désir de catastrophe*, Paris, Aubier, coll. « *Re*sonnances », 1990, 165 p.
JEUDY Henri-Pierre, *Sciences sociales et démocratie*, Paris, Circé, coll. « Poche », 1997, 141 p.
JODELET Denise, *Les représentations sociales*, Paris, PUF, 1991, 424 p.
JONAS Hans, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* (trad. Jean GREISCH), Paris, Cerf, coll. « Passages », 1990 (1979), 336 p.
JONAS Hans, *Le concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive* (trad. Philippe IVERNEL), Paris, Rivages, coll. « Petite Bibliothèque », 1994 (1987), 68 p.
JORON Philippe, *La dépense improductive. Georges Bataille et l'hétérologie sociologique*, Montpellier, PULM, coll. « Sociologie des imaginaires », 2009, 160 p.

JOUBERT Joseph, *Carnets, vol. 2*, Paris, Gallimard, 1938 (1790), 1303 p.

JOURNET Nicolas, « Catastrophes et ordre du monde », *in Terrain*, 1/2010, n°54, 176 p.

JULLIER Laurent, *L'écran post-moderne. Un cinéma de l'allusion et du feu d'artifice*, Paris, L'Harmattan, coll. « Champs visuels », 1997, 204 p.

JUNG Carl Gustav, *Les types psychologiques* (trad. Yves LE LAY), Genève, Georg, 1950 (1921), 529 p.

KAMINSKI Dan et GORIS Peter, *Prévention et politique de sécurité arc-en-ciel*, Bruxelles, RIP, 2003, pp. 57-72.

KANT Immanuel, *Le conflit des facultés en trois sections* (trad. Jean GIBELIN), Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques – Poche », 1988 (1789), 174 p.

KANT Immanuel, *Histoire et politique* (trad. Gérard LEROY), Paris, Vrin, coll. « Textes et commentaires », 1999 (1784), 192 p.

KAUFMANN Walter A., *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, New York, Meridian Books, 1975, 384 p.

KERCKHOVE Derrick de & SCHEFFEL-DUNAND Dominique, « Les réseaux du savoir : un nouvel espace sémiotique à explorer », *in Les études françaises valorisées par les nouvelles technologies de l'information et de la communication*, Toronto, La Foire des études françaises de l'an 2000, [version remaniée de Janvier 2002, en ligne], 12-13 Mai 2000, [consulté le 15 Avril 2011. URL : http://www.etudes-francaises.net/colloque/ddk-dsd.htm#tit3].

KERKHOVE Derrick de, *L'intelligence des réseaux*, Paris, Odile Jacob, 2000, 306 p.

KLEIN Naomi, *La stratégie du choc. La montée d'un capitalisme du désastre* (trad. Lori SAINT-MARTIN & Paul GAGNE), Montréal, Léméac/Actes Sud, 2008, 669 p.

KOSIK Karel, *La Dialectique du concret* (trad. Roger DANGEVILLE), Paris, François Maspero, coll. « Bibliothèque Socialiste », 1970 (1962), 171 p.

KRAUSS Rosalind & BOIS Yve-Alain, *L'informe, mode d'emploi*, Paris, Centre Georges Pompidou, 1996, 251 p.

KUHN Thomas Samuel, *La structure des révolutions scientifiques* (trad. Laure MEYER), Flammarion, coll. « Champs », 1983 (1962), 283 p.

LAGADEC Patrick, « Le défi du risque technologique majeur », *Futuribles*, n° 28, 1979, pp. 11-34.

LAGADEC Patrick, *Le risque technologique majeur : Politique, risque et processus de développement*, Paris, Pergamon, coll. « Futuribles », 1981, 630 p.

LAGADEC Patrick, *La Civilisation du risque. Catastrophes technologiques et responsabilité sociale*, Paris, Seuil, 1981, 236 p.

LAGADEC Patrick, *Le Risque technologique majeur. Politique, risque et processus de développement*, Paris, Pergamon Press, 1981, 630 p.

LAGADEC Patrick, « Le risque technologique majeur et les situations de crise », *Annales des mines*, n° 8, 1984, pp. 41-53.

LAGADEC Patrick, « Risques et crises : Nouvelles frontières, nouvelles responsabilités », *in* « Pour une nouvelle culture du risque », *in Alliage*, n° 48-49, 2001, 192 p., pp. 27-37.

LAPLANTINE François, *Les trois voix de l'imaginaire. Le messianisme, la possession et l'utopie, Etude ethnopsychiatrique,* Paris, Editions Universitaires, 1974, 256 p.

LATOUCHE Serge, *L'Occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, Paris, La Découverte, 1992, 143 p.

LAZARSFELD Paul & MERTON Robert, « Mass communication, popular taste and organized social action », *in The Communication of Ideas*, New York, Harper and Bros., 1948, p. 235.

LE BRAS Hervé, *Les limites de la planète. Mythes de la nature et de la population*, Paris, Flammarion, 1994, 351 p.

LEGROS Patrick, MONNEYRON Frédéric, RENARD Jean-Bruno & TACUSSEL Patrick, *Sociologie de l'imaginaire*, Paris, Armand Colin, coll. « Cursus », 2006, 236 p.

LEMOS MARTINS Moisés de, MIRANDA José Bragança de, OLIVIERA Madalena & GODINHO Jacinto, *Imagem e Pensamento*, Braga, Grácio Editor, 2011, 318 p.

LEMOS MARTINS Moisés de, « Médias et mélancolie - le tragique, le baroque et le grotesque », *in Sociétés*, 2011/1 n°111, 188 p., pp. 17-25.

LENNE Gérard, *La mort à voir*, Paris, Cerf, coll. « Septième art », 1977, 166 p.

LEVINAS Emmanuel, *Totalité et infini*. *Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1961, 284 p.

LEVI-STRAUSS Claude, *Mythologiques, T. 1. Le Cru et le Cuit*, Paris, Plon, 1964, 402 p.

LEVY-BRUHL Lucien, *La mentalité primitive*, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque de Philosophie Contemporaine », 1960 (1922), 543 p.

LIPOVETSKY Gilles, *L'ère du vide*. *Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2001 (1989), 329 p.

LONDON Jack, *La peste écarlate* (trad. Marie-Claude PEUGEOT), Paris, Circé, 2010 (1912), 94 p.

LORDON Frédéric, « La crise économique comme événement passionnel », *in Critique*, « Penser la catastrophe », 2012 : 783-784, 192 p., pp. 699-709.

LUHMANN Nilkas, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfort, Surhkamp Verlag, 1984, 674 p.

LUHMANN Niklas & BARRETT Rhode, *Risk : a Sociological Theory*, Berlin, Walter de Gruyter, 1993, 236 p.

LUKACS György, *Le roman historique* (trad. Robert SAILLEY), Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 1977 (1937), 407 p.

LUKACS György, *La théorie du roman* (trad. Jean CLAIREVOYE), Paris, Denoël, coll. « Tel », 1989 (1920), 196 p.

LYOTARD Jean-François, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1979, 128 p.

MAFFESOLI Michel, *Logique de la domination*, Paris, PUF, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 1976, 218 p.

MAFFESOLI Michel, *Essai sur la violence banale et fondatrice*, Paris, Librairie des Méridiens-Klincksieck, coll. « Sociologies au quotidien », 1984, 174 p.

MAFFESOLI Michel, *La connaissance ordinaire. Précis de sociologie compréhensive*, Paris, Librairie des méridiens-Klincksieck, coll. « Sociétés », 1985, 260 p.

MAFFESOLI Michel, *Aux creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*, Paris, Plon, 1990, 300 p.

MAFFESOLI Michel, *L'ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Biblio essais », 1991 (1982), 245 p.

MAFFESOLI Michel, *Eloge de la raison sensible*, Paris, Grasset, 1996, 286 p.

MAFFESOLI Michel, *L'instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*, Paris, Denoël, 2000, 249 p.

MAFFESOLI Michel, *Iconologies. Nos idol@tries post-modernes*, Paris, Albin Michel, 2008, 246 p.

MAFFESOLI Michel, *Apocalypse*, Paris, CNRS Editions, 2009, 58 p.

MAFFESOLI Michel, *Le temps revient. Les formes élémentaires de la post-modernité*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Des paroles et des hommes », 2010, 187 p.

MAFFESOLI Michel, *Matrimonium. Petit traité d'écosophie*, Paris, CNRS Editions, 2010, 79 p.

MAFFESOLI Michel, *Eros furieux*, [en ligne], s. d., [consulté le 14 Aout 2012. URL : http://www.michelmaffesoli.org/media/document/eros-furieux.pdf].

MAIRE Gilbert, *L'homme et l'accident*, Paris, Société Industrielle d'Imprimerie, 1961, 61 p.

MANOVICH Lev, *Le langage des nouveaux médias* (trad. Richard CREVIER), Paris, Les Presses du Réel, coll. « Perceptions », 2010 (2002), 605 p.

MARCEL Gabriel, « Pessimisme et conscience eschatologique », *in Dieu vivant. Perspectives religieuses et philosophiques*, n°10, 1948, 157 p.

MARCHAND Pascal (dir.), *Psychologie sociale des médias*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, 324 p.

MARY Luc, *Le mythe de la fin du monde. De l'Antiquité à 2012*, Paris, Trajectoire, 2009, 174 p.

MARX Msgr. Reinhard, *Das Kapital. Ein Plädoyer für den Menschen*, Munich, Pattloch-Verlag, 2008, 319 p.

MASURE Bruno, *La télé rend fou*, Paris, Plon, 1987, 204 p.

MAUSS Marcel, « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie », *in Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2002 (1950), 482 p.

McCOMBS Maxwell & SHAW Donald, « The Agenda-Setting Function of Mass Media », *in The Public Opinion Quarterly*, [en ligne], vol. 36, n° 2, 1972, pp. 176-187, [consulté le 6 Mars 2011. URL : http://www.unc.edu/~fbaum/teaching/PLSC541_Fall06/McCombs%20and%20Shaw%20POQ%201972.pdf].

McCOMBS Maxwell, SHAW Donald & WEAVER David, *Communication and democracy : Explorining the intellectual frontiers in agenda-setting theory*, Mahwah, New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, 1997, 288 p.

McCOMBS Maxwell, & REYNOLDS Amy, « News influence on our pictures of the world », in Jennings BRYANT & Dolf ZILLMANN (dir.), *Media Effects : Advances in Theory and Research*, Mahwah, Lawrence Erlbaum Associates, 2002, 648 p.

McLUHAN Marshall, *Gutenberg galaxy : making a typographical man*, Toronto, University of Toronto Press, 1962, 293 p.

McLUHAN Marshall, *The medium is the Massage*, cité et traduit par TREMBLAY Gaëtan , « De Marshall McLuhan à Harold Innis ou du village global à l'empire

mondial », *tic&société* [En ligne], vol. 1, n°1, 2007, [mis en ligne le 15 février 2008, consulté le 19 octobre 2012. URL : http://ticetsociete.revues.org/222].

McNAIR Brian, *cultural chaos : Journalism, News and Power in a Globalised Word*, New York, Routeledge, 2006, 248 p.

MERCIER Arnaud, *Le journal télévisé. Politique de l'information et information politique*, Paris, Presse de Sciences Po, 1996, 345 p.

MERTON Robert K., *Eléments de théorie et de méthode sociologique* (trad. Henri MENDRAS), Paris, Armand Colin, 1997 (1949), 384 p.

MILETI Dennis S., DRABEK Thomas E. & HAAS John Eugene, *Human Systems in Extreme Environment : a Sociological perspective*, Boulder, Insitute of Behavior Science, Unicersity of Colorado, 1975, 165 p.

MONGARDINI Carlo, *Le dimensioni sociali della paura*, Milan, Franco Angeli, coll. « La società », 2004, 128 p.

MONGARDINI Carlo, *La società del nuovo capitalismo. Un profilo sociologico*, Roma, Bulzoni Ed., 2007, 110 p.

MONNEROT Jules, *Sociologie de la Révolution. Mythologies politiques du XXème siècle. Marxistes-léninistes et fascistes. La nouvelle stratégie révolutionnaire*, Paris, Fayard, coll. « Les grandes études contemporaines », 1969, 772 p.

MONNEROT Jules, *Intelligence de la politique, T. 2, Introduction à la doxanalyse Pareto-Freud*, Paris, Gauthier-Villars, 1978, 360 p.

MONNEYRON Frédéric & THOMAS Joël, *Mythes et littérature*, Paris, PUF, coll. « Que-sais-je ? », 2002, 128 p.

MORIN Edgar, *Le cinéma ou l'homme imaginaire : essai d'anthropologie*, Paris, Minuit, coll. « Arguments », 1956, 250 p.

MORIN Edgar, « L'industrie culturelle », *in Communications*, 1, 1961, 239 p., pp. 38-59.

MORIN Edgar, *L'esprit du temps*, Paris, Grasset, coll. « La Galerie », 1962, 275 p.

MORIN Edgar, *Les stars*, Paris, Seuil, 1972 (1956), 188 p.

MORIN Edgar, *L'homme et la mort*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1976 (1951), 376 p.

MORIN Edgar, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, ESF, coll. « Communication et complexité », 1990 (1974), 158 p.

MORIN Edgar, *Vers l'abime ?*, Paris, L'Herne, coll. « Carnets », 2007, 181 p.

MORIN Edgar, *La voie. Pour l'avenir de l'humanité*, Paris, Fayard, 2011, 307 p.

MOSCOVICI Serge, « Noms propres, noms communs et représentations sociales », *in Psychologie et Société*, « Représentations Sociales », Paris, L'Harmattan - L'observatoire des représentations sociales, n° 1, 1999, 107 p., pp. 81-104.

MOUNIER Emmanuel, *La Petite peur du XXème siècle*, Neuchatel, La Baconnière, 1948, 157 p.

MAURON Charles, Des métaphores obsédantes au mythe personnel. Introduction à la Psychocritique, Paris, José Corti, 1988 (1963), 380 p.

MUCCHIELLI Roger, *L'analyse de contenu des documents et des communications*, Paris, ESF, 1988 (1974), 189 p.

MUSSO Pierre, « Usages et imaginaires des TIC : la friction de fictions », *in* Christian LICOPPE (dir.), *L'évolution des cultures numériques : de la mutation du lien social à l'organisation du travail*, Paris, FYP Editions, 2009, 256 p.

NANCY, Jean-Luc *Au fond des images*, Paris, Galilée, coll. « Ecritures, Figures », 2003, 181 p.

NANCY Jean-Luc, *L'équivalence des catastrophes (Après Fukushima)*, Paris, Galilée, 2012, 69 p.

NAVILLE-MORIN Violette, « Les Olympiens », *in Communications*, 2, 1963, pp. 105-121, 268 p.

NAVILLE-MORIN Violette, *L'écriture de presse*, Québec, PUQ, 2003 (1969), 167 p.

NIETZSCHE Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne* (trad. de l'allemand par Henri Albert), Paris, Société du Mercure de France, 1903 (1883), 484 p.

NIETZSCHE Friedrich, *La vision dionysiaque du monde* (trad. Lionel DUVOY), Paris, Allia, 2005 (1928), 79 p.

NIETZSCHE Friedrich, *Œuvres philosophiques complètes XII. Fragments posthumes : Automne 1885-Automne 1887* (trad. Julien HERVIER), Paris, NRF-Gallimard, 2007 (1886-1887), 387 p.

NORA Pierre, « L'événement monstre » *in Communications*, 18, 1972, pp. 162-172.

NORA Pierre (dir.), *Les lieux de mémoire T. 3*, Paris, Gallimard, 1997, 1736 p.

OLIVIER Laurent, *Le sombre abîme du temps. Mémoire et archéologie*, Paris, Seuil, coll. « La Couleur des Idées », 2008, 306 p.

ORTEGA Y GASSET José, *Para un Museo Romántico*, Madrid, Comisaria regia del turismo y cultura artistica, 1922, 31 p.

ORTEGA Y GASSET José, *En torno a Galileo. Esquema de las crisis*, Madrid, Revista de Occidente, 1956 (1935), 240 p.

PAGES Robert, « Sociologie de la communication », *in Encyclopædia universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis France, 1970, pp. 765-766.

PARETO Vilfredo, *Œuvres complètes T. 12. Traité de sociologie générale* (trad. Pierre BOVEN), Genève, Droz, coll. « Travaux de droit, d'économie, de sociologie et de sciences politiques », 1968 (1916), 1818 p.

PARFREY Adam, *Apocalypse culture*, Portland, Feral House, 1990, 362 p.

PAULHAN Frédéric, *L'esthétique du paysage*, Paris, Alcan, 1931, 248 p.

PERIN ROCHA-PITTA Danielle, « Proposition pour une méthode d'analyse des œuvres d'art d'après Gilbert Durand », *in* THOMAS *Joël* (dir.), *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, Paris, Ellipses, 1998, 319 p.

PERROW Charles, *Normal Accidents, Living with High-Risk Technologies*, Princeton, Princeton University Press, 1999 (1984), 386 p.

PIAGET Jean & INHELDER Barber, *La genèse de l'idée de hasard chez l'enfant*, Paris, PUF, 1951, 265 p.

PICKOVER Clifford A., *Computers, Pattern, Chaos, and Beauty. Graphics from an Unseen World*, New York, Dover Publications, 2001 (1990), 416 p.

PIGNARRE Philippe & STENGERS Isabelle, *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement*, Paris, La Découverte, coll. « Poche/Essais », 2007, 238 p.

PLATON, *Œuvres de Platon* (trad. Auguste CALLET & Louis Aimé MARTIN), Paris, Société du Panthéon Littéraire, 1845, 567 p.

POE Edgar Allan, *Le démon de la perversité et autres contes* (trad. Charles BAUDELAIRE), Paris, Fayard – Mille et Une Nuits, 2010 (1845), 96 p.

POPELARD Allan, « Détroit, catastrophe du rêve », *Hérodote* 1/2009, n° 132, pp. 202-215.

PRINCE Samuel H., *Catastrophe and Social Change : based upon a Sociological Study of Halifax Disaster*, New York, Colombia University, 1929, 151 p.

QUENET Grégory, « Fléaux de Dieu ou catastrophes naturelles ? », *Terrain* 1/2010 (n° 54), p. 10-25.

QUERE Louis, *Des miroirs équivoques. Aux origines de la communication moderne*, Paris, Aubier Montaigne, coll. « Babel », 1982, 214 p.

QUETELET Adolphe, *Physique sociale. Essai sur le développement des facultés de l'homme, T. 1*, Paris, Bachelier, 1835, 327 p.

QUETELET Adolphe, *Physique sociale. Essai sur le développement des facultés de l'homme, T. 2*, Paris, C. Muquardt, 1869 (1835), 485 p.

QUIGNARD Pascal, *Le sexe et l'effroi*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1994, 316 p.

RABOT Jean-Martin, « L'image, vecteur de socialité », *in Sociétés*, 2007, n° 95, 156 p., pp. 19-31.

RABOT Jean-Martin, « Eloge des barbaries postmodernes », *in Les cahiers Européens de l'Imaginaire*, *La barbarie*, CNRS Editions, 01/2009, 287 p., pp. 88-94.

RABOT Jean-Martin « De la société du risque aux conduites à risque », *in Sociétés*, 4/2011 (n°114), 196 p., pp. 107-118.

RAISSON Virginie, *2033 : Atlas des futurs du monde*, Paris, Robert Laffont, 2010, 204 p.

RAMONET Ignacio, *Géopolitique du chaos*, Paris, Galilée, coll. « L'espace critique », 1997, 160 p.

REES Martin, *Our Final Hour : A Scientist's Warning*, New York, Basic Books, 2004 (2003), 240 p.

REESE Stephen, GANDY Oscar, & GRANT August (dir.), *Framing public life*, 2001, Mahwah, NJ: Erlbaum, 416 p.

REESE Stephen, « The Framing project : A bridging model for medi research revisited », in *Journal of Communication*, [en ligne], n°57, 2007, pp. 148-154, [consulté le 15 Mars 2011. URL : http://journalism.utexas.edu/sites/journalism.utexas.edu/files/attachments/reese/jcom-final-framing-commentary-copy.pdf].

RENARD Jean-Bruno, *Les extraterrestres. Une nouvelle croyance religieuse ?*, Paris, Cerf, 1988, 127 p.

RENARD Jean-Bruno (dir.), *L'imaginaire de l'effroyable. Monstre, Crimes et Catastrophes*, PULM, « Les cahiers de l'IRSA » n°3, 1999, 204 p.

RENARD Jean-Bruno, *Le merveilleux*, Paris, CNRS Editions, 2011, 207 p.

REVET Sandrine, *Anthropologie d'une catastrophe : Les coulées de boue de 1999 au Venezuela*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2007, 368 p.

RIBON Michel, *Esthétique de la catastrophe. Essai sur l'art et la catastrophe*, Paris, Kimé, Coll. « Esthétiques », 1999, 288 p.

RIESEL René, *Du progrès dans la domestication*, Paris, Editions de l'Encyclopédie des nuisances, 2003, 85 p.

RIESEL René & SEMPRUM Jaime, *Catastrophisme, administration du désastre et soumission durable*, Paris, Editions de l'Encyclopédie des nuisances, 2008, 129 p.

ROBERGE Martine, *L'art de se faire peur : des récits légendaires aux films d'horreur*, Québec, Presses de l'Université de Laval, coll. « Ethnologie de l'Amérique Française », 2004, 234 p.

ROQUE Georges, « L'autoportrait de Van Gogh à l'oreille bandée », *in* Bernard DARRAS, *Images et sémiologie. Sémiotique structurale et herméneutique,* Paris, Publications de la Sorbonne, coll. « Esthétique », 2008, 150 p.

ROTHBART Myron & TAYLOR Marjorie, « Category labels and social reality: Do we view social categories as natural kinds? », *in* SEMIN Gun & FIEDLER Klaus (dir.), *Language, interaction and social cognition*, Londres, Sage, 1992, pp. 11-36.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Œuvres complètes, vol. 3 à 4*, Paris, Hachette, 1910, p. 160.

ROUVILLOIS Frédéric, *L'invention du progrès. 1680-1730*, Paris, CNRS Editions, 2011, 510 p.

RUFF Howard, *Famine and Survival in America*, Sherpherdsville, Publishers Press, 1974, 196 p.

RUSHDIE Salman, « Pas de nouvelles sans fiction. Comment la presse crée les personnages de nos vies », *The Nation*, repris dans *Courrier International*, n° 41, 27-06-1996, pp. 41-42.

SALEILLES Raymond, *Les accidents de travail et la responsabilité civile. Essai d'une théorie objective de la responsabilité délictuelle*, Paris, Arthur Rousseau Editeur, 1897, 90 p.

SCHELER Max, *Natures et formes de la sympathie. Contribution à l'étude des lois de la vie affective* (trad. Maurice LEFEBVRE), Paris, Payot, coll. « Petite bibliothèque Payot », 2003 (1923), 480 p.

SEMPRUN Jaime, *La nucléarisation du monde*, Paris, Gérard Lebovici, 1986, 131 p.

SEMPRUN Jaime, *L'Abîme se repeuple*, Paris, Editions de l'Encyclopédie des Nuisances, 1997, 85 p.

SERVIER Jean, *L'homme et l'invisible*, Paris, Robert Laffont, 1964, 390 p.

SIMMEL Georg, *Les problèmes de la philosophie de l'histoire. Une étude d'épistémologie* (trad. Raymond BOUDON), Paris, PUF, 1984 (1907), 244 p.

SIMMEL Georg, « La Ruine. Un essai d'esthétique », *in La parure et autres essais* (trad. Michel COLLOMB, Philippe MARTY & Florence VINAS), Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme de Paris, coll. « Philia », 1998 (1908), 160 p.

SIMMEL Georg, *La philosophie de l'aventure* (trad. Alix GUILLAIN), Paris, L'arche, 2002 (1911), 120 p.

SIMMEL Georg, « Pont et porte », *in La Tragédie de la culture et autres essais* (trad. Sabine CORNILLE & Philippe IVERNEL), Paris, Rivages Poche, coll. « Petite Bibliothèque », 2006 (1895-1914), 257 p.

SIMMEL Georg, « Esthétique du portrait », *in Esthétique sociologique* (trad. Lambert BARTHELEMY, Michel COLLOMB, Philippe MARTY & Florence THEROND), Laval, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme - Presses Universitaires de Laval, 2007 (1895-1918), 174 p.

SIMMEL Georg, *La philosophie de l'argent* (trad. Sabine CORNILLE & Philippe IVERNEL), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2007 (1900), 662 p.

SIMMEL Georg, *Sociologie. Etude sur les formes de socialisation* (trad. de l'allemand par Lilyane DEROCHE-GURCEL & Sibylle MULLER), Paris, PUF, 2010 (1908), 776 p.

SIRONNEAU Jean-Pierre, *Figures de l'imaginaire religieux et dérive idéologique*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques sociales », 1993, 238 p.

SIROST Olivier, « Se mettre à l'abri ou jouer sa vie ? », *Sociétés*, 3/2002, 77, 176 p., pp. 5-15.

SOLOMON-GODEAU Abigail, « Photographier la catastrophe » (trad. Gérard LENCLUD), *in Terrain*, 1/2010 (n° 54), 176 p., pp. 56-65.

SONTAG Susan, « Notes on Camp », *in Partisan Review*, 1964, vol. 31, n°4, pp. 513-530.

SONTAG Susan, *La maladie comme métaphore* (trad. Marie-France de PALOMERA), Paris, 1979 (1977), Seuil, coll. « Fiction & Cie », 106 p.

SONTAG Susan, Sur *la photographie* (trad. Philippe BLANCHARD), Paris, Christian Bourgeois, 2008 (1977), 280 p.

SONTAG Susan, *L'œuvre parle. Œuvre complètes V.* (trad. Guy DURAND), Paris, Christian Bourgeois, coll. « Titres », 2010 (1966), 469 p.

SOREL Georges, *Réflexions sur la violence*, Paris, M. Rivière, 1950 (1908), 458 p.

SOREL Georges, *Les illusions du progrès. Suivi de L'avenir socialiste des syndicats*, Paris, L'Age d'Homme, coll. « Classiques de la pensée politique », 2007 (1908), 315 p.

SPENGLER Oswald, *Le déclin de l'occident. Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle, vol. 1 : Forme et réalité* (trad. Mohand TAZEROUT), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1948 (1918), 411 p.

STAUB Frank. J., *Yellowstone's Cycle of Fire*, Minneapolis, Carolrhoda Earth Watch Books, 1994, 47 p.

STENGERS Isabelle, *Aux temps des catastrophes*. *Résister à la barbarie qui vient*, Paris, La Découverte, 2009, 204 p.

STOETZEL Jean, *Jeunesse sans chrysanthème ni sabre, étude sur les attitudes de la jeunesse japonaise d'après-guerre*, Paris, Plon, 1954, 340 p.

STROUGATSKI Arkadi & STROUGATSKI Boris, *Stalker. Pique-nique au bord du chemin* (trad. Svetlana DELMOTTE), Paris, Denoël, coll. « Lunes d'encre », 2010 (1972), 224 p.

SZULMAJSTER-CELNIKIER Anne, « Histoire de mot », *in* Mark ASCH, Alain LE NINEZE, *Le risque*, Les Ulis, EDP sciences, coll. « Mot à Mot », 2003, pp. 9-14.

TACUSSEL Patrick, *Culture et politique. Le processus métanoïaque de l'imaginaire social*, thèse de III° cycle, Grenoble, 1982, 504 p.

TACUSSEL Patrick, *Mythologie des formes sociales. Balzac et les Saint-simoniens ou le destin de la modernité*, Paris, Méridiens-Klincksieck, coll. « Sociétés », 1995, 308 p.

TACUSSEL Patrick, *L'imaginaire radical. Les mondes possibles et l'esprit utopique selon Charles Fourier*, Paris, Les presses du réel, 2007, 303 p.TALEB Nassim Nicholas, *Le Cygne Noir*, *La puissance de l'imprévisible* (trad. Christine RIMOLDY & Nassim Nichola TALEB), Paris, Les Belles Lettres, 2010 (2008), 496 p.

TEIXEIRA Vincent, *Georges Bataille, la part de l'art, La peinture du non-savoir*, Paris, L'Harmattan, coll. « L'ouverture philosophique », 1997, 224 p.

TERTRAIS Bruno, *L'Apocalypse n'est pas pour demain. Pour en finir avec le catastrophisme*, Paris, Denoël, 2011, 281 p.

THOM René, *Stabilité structurelle et morphogénèse*. *Essai d'une théorie générale des modèles*, Paris, W.A. Benjamin, 1972, 362 p.

THOM René, *Paraboles et Catastrophes*, Paris, Flammarion, coll. « Nouvelle Bibliothèque Scientifique », 1983, 195 p.

THOM René, GIORELLO Giulio & MORINI Simona, *Paraboles et Catastrophes. Entretiens sur les mathématiques, la science et la philosophie*, Paris, Flammarion, 1983, 193 p.

THOMAS Louis-Vincent, *La mort en question. Traces de mort, mort des traces*, Paris, L'Harmattan, coll. « Nouvelles Etudes Anthropologiques », 1991, 536 p.

THOMAS Louis-Vincent, *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, coll. « Bibliothèque scientifique Payot », 2010 (1975), 538 p.

THUILLIER Pierre, *La grande implosion*. *Rapport sur l'effondrement de l'Occident. 1999-2002*, Paris, Fayard, 1995, 470 p.

TODOROV Tzvetan, *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 1995, 61 p.

TODOROV Tzvetan, « Réflexions sur l'étrange charme de la guerre », *Le Monde* du 18 Septembre 2012.

TOURAINE Alain, *Sociologie de l'action*. *Pour une sociologie des mouvements sociaux*, Paris, Seuil, 1965, 506 p.

TOYNBEE Arnold J., *A Study of History. Vol. 1-6*, Oxford, Oxford University Press, 1987, 640 p.

VALERY Paul, « La crise de l'esprit », in *Œuvres I*, Paris, NRF-Gallimard, coll. « La Pléiade », 1957, 1820 p.

VERNANT Jean-Pierre, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1962, 129 p.

VICARI Jacques, *La Tour de Babel*, Paris, PUF, coll. « Que-sais-je ? », 2000, 127 p.

VIRILIO Paul, « L'accident originel », *in Cahier Confrontation*, n° 7, Paris, Aubier-Montaigne, 1982, pp. 5-10.

VIRILIO Paul, *Esthétique de la disparition. Essai sur le cinématisme*, Paris, Librairie Générale Française, 1994 (1980), 123 p.

VIRILIO Paul, *Ce qui arrive*, Paris, Galilée, 2002, 109 p.

VIRILIO Paul, *L'accident originel*, Paris, Galilée, coll. « L'Espace critique », 2005, 157 p.

VIRILIO Paul, *L'université du désastre*, Paris, Galilée, 2007, 149 p.

VIRILIO Paul, *Un accident intégral*, Paris, Galilée, 2011, 104 p.

VOLLMANN William T., *Fukushima. Dans la zone interdite. Voyage à travers l'enfer et les hautes eaux dans le Japon de l'après-séisme* (trad. Jean-Paul MOURLON), Paris, Tristram, 2012 (2011), 91 p.

WAJCMAN Gérard, *Fenêtre. Chronique du regard et de l'intime*, Paris, Verdier, 2004, 470 p.

WALTER François, *Catastrophes : une histoire culturelle. XVIème-XXIème siècles*, Paris, Seuil, coll. « L'univers historique », 2008, 380 p.

WATIER Patrick, *Introduction à sociologie compréhensive*, Paris, Circé, 2002, 182 p.

WEBER Max, *Le savant et le politique* (trad. Julien FREUND), Paris, Plon, 1959 (1919), 230 p.

WEBER Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme,1er partie ; Suivi de les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme* (trad. Jacques CHAVY), Paris Plon, coll. « Recherches en Sciences humaines », 1964 (1904-1905), 341 p.

WEBER Max, *Essai sur la théorie des sciences* (trad. de l'allemand par Julien FREUND), Paris, Plon, 1965 (1904-1917), 537 p.

WEBER Max, *Economie et société, Les catégories de la sociologie, T. 1* (trad. Julien FREUND, Pierre KAMNITZER, Pierre BERTRAND, Eric de DAMPIERRE, *etc.*), Paris, Plon, 1971 (1922), 651 p.

WERLE Carolina & CUNY Caroline, « The boomerang effect of mandatory sanitary messages to prevent obesity », *in Marketing Letters*, 23/2012, pp. 883-891.

WILDUNG REINHART Karen & HENRY Jeff, *Yellowstone's Rebirth by Fire : Rising from the Ashes of the 1988 Wildfires*, Helena, Farcountry Press, 2008, 108 p.

WITTGENSTEIN Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus* (trad. Pierre KLOSSOWSKI), Paris, Gallimard, 1961(1921), 367 p.

WUNENBURGER Jean-Jacques, « La catastrophe, du récit mythique à l'irreprésentable », *in métabasis, revista di filosofia*, [en ligne], novembre 2007 an II, n°4, [consulté en 2010. URL : http://www.metabasis.it].

ZAMIATINE Evgueni, *Nous autres* (trad. Benjamin CAUVET-DUHAMEL), Paris, Gallimard, coll. « L'imaginaire », 2010 (1920), 232 p.

ZANNA Mark & OLSON James, *The psychology of prejudice*, vol. 7, Hillsdale, New-Jersey, IEA, 1994, 347 p.

ZUMTHOR Paul, *Babel ou l'inachèvement*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 1997, 227 p.

FILMOGRAPHIE

Jon AMIEL, *The Core*, Etats-Unis, 2001.

James CAMERON, *Titanic*, USA, 1997.

Andrew CURRIE, *Fido*, Canada, 2006.

Maurice DEVEREAUX, *End of The Line*, Canada, 2006.

Drew & John Erick DOWDLE, *Devil*, Etats-Unis, 2010.

Rolland EMMERICH, *2012*, Canada, Etats-Unis, 2009.

John GUILLERMIN & Irwin ALLEN, *La Tour infernale*, Etats-Unis, 1974.

Ishirō HONDA, *Gojiro*, Japon, 1954.

Stanley KUBRICK, *Docteur Folamour : ou comment j'ai appris à ne plus m'en faire et à aimer la bombe*, Etats-Unis, 1963.

Fritz LANG, *Docteur Mabuse, le joueur*, Allemagne, 1922.

Neil MARSHALL, *The Descent*, Royaume-Uni, 2005.

Georges MELIES, *Eruption volcanique à la Martinique*, France, 1902.

William Cameron MENZIES, *La Vie future*, Royaume-Uni, 1936.

George MILLER, *Mad Max*, Australie, 1979.

Christian NYBY & Charles LEDERER, *La Chose d'un Autre Monde*, Etats-Unis, 1951.

Elio QUIROGA, *The Dark Hour*, Espagne, 2005.

Michael RADFORD, *1984*, Royaume-Uni, 1984.

Matt REEVES, *Cloverfield*, Etats-Unis, 2008.

George A. ROMERO, *The Night of the Living Dead*, Etats-Unis, 1970.

George A. ROMERO, *Land of the Dead*, Canada, Etats-Unis, France, 2004.

Oliver STONE, *World Trade Center*, Etats-Unis, 2006.

Lars von TRIER, *Mélancholia*, Danemark, Suède, France, Allemagne, Italie, Espagne, 2011.

Alex TURNER, *Red Sands*/*Dunes de Sang*, Etats-Unis, 2009.

Edgar G. ULMER, *L'Atlantide*, Italie, France, 1961.

George WAGGNER, *Man Made Monster*, Etats-Unis, 1941.

Peter WATKINS, *La Bombe*, Royaume-Uni, 1965.

Robert WISE, *The Day The Earth Stood Still*, Etats-Unis, 1951.

Edgar WRIGHT, *Shaun of the Dead*, Royaume-Uni, 2003.

INDEX DES NOTIONS

A

Accident, 18, 20, 25, 26, 29, 33, 34, 36, 40, 47, 50, 57, 59, 69, 70, 73, 111, 141, 195, 208, 215, 225, 230, 239, 240, 245, 246, 255, 260, 266, 267, 272, 279, 291, 294, 300, 303, 391, 393, 404, 429, 447, 448, 459, 461, 464, 491, 512, 514, 517, 522
Alea, 25, 33, 38, 68, 95, 195, 364, 365, 368, 377, 453
Anomalie, 102, 105, 106, 124, 131, 142, 143, 353, 437
Anomie, 102, 103, 104, 105, 106, 414
Archétype, 39, 271, 299, 423

B

Barbarie, sauvagerie, 46, 61, 68, 93, 100, 101, 115, 124, 126, 183, 215, 261, 316, 327, 388, 413, 415, 426, 429, 437, 439, 469, 512

C

Catastrophe écologique, 61, 378, 379, 380, 381, 476, 480
Catastrophe humaine, 40, 192, 378, 381
Catastrophe industrielle, 378, 383, 384
Catastrophe naturelle, 39, 53, 111, 188, 192, 231, 245, 346, 378, 379, 491
Catastrophe sociale, 346, 378, 381, 382
Catastrophe technologique, 50, 192, 195, 278, 346, 378, 383, 384, 385, 480
Cauchemar, 36, 69, 188, 225, 227, 239, 240, 241, 246, 273, 291, 364, 367, 413, 520
Chute, 35, 66, 72, 110, 113, 114, 117, 121, 122, 124, 125, 195, 210, 225, 244, 252, 301, 316, 318, 319, 320, 321, 325, 326, 327, 373, 378, 386, 408, 410, 414, 415, 435, 465, 478, 512, 513, 517
Cinéma-catastrophe, 119, 417, 418, 420, 422, 423, 424, 425, 428, 495
Communication, 28, 38, 40, 53, 65, 67, 71, 115, 119, 120, 121, 135, 136, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 156, 160, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 170, 171, 173, 174, 183, 207, 219, 220, 221, 269, 288, 291, 300, 301, 324, 397, 398, 409, 418, 470
Compréhension, 35, 42, 44, 77, 80, 81, 82, 83, 85, 89, 98, 132, 146, 150, 152, 169, 173, 193, 195, 221, 264, 294, 300, 301, 392, 474

D

Démesure, 41, 113, 214, 231, 235, 246, 256, 273, 296, 352, 375, 379, 425
Désenchantement, 26, 126, 195, 296, 320, 505, 507, 512, 513, 515
Désillusion, 246, 423, 437, 475, 513
Désordre, 19, 21, 23, 26, 31, 38, 39, 42, 45, 73, 89, 90, 91, 96, 100, 102, 103, 113, 114, 118, 135, 136, 208, 235, 258, 261, 275, 278, 291, 314, 333, 357, 371, 377, 378, 382, 388, 408, 424, 425, 429, 447, 449, 454, 455, 473, 474, 476
Destin, figures du destin, 29, 30, 40, 47, 73, 86, 100, 126, 186, 232, 233, 239, 248, 259, 260, 262, 311, 316, 408, 448, 507

E

Effervescence, 80, 113, 115, 314, 353, 377, 382, 434, 440
Effondrement, 23, 31, 34, 125, 126, 165, 195, 229, 233, 244, 250, 261, 286, 308, 320, 321, 324, 325, 335, 380, 387, 408, 414, 423, 424, 428, 436, 439, 440, 443, 465, 476, 478, 490, 500, 513, 514, 519
Emotion, 27, 40, 61, 62, 115, 119, 143, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 184, 194, 235, 237, 238, 239, 259, 283, 343, 345, 352, 367, 382, 399, 406, 418, 422, 468, 471, 476, 517
Ensembles interactifs significatifs, 81, 86, 111, 133
Euphémisation, 311, 314, 418, 515
Expérience esthétique, 44, 167, 316, 513

F

Faustisme, 511
Fin du monde, 17, 37, 61, 112, 125, 126, 189, 190, 191, 210, 244, 249, 378, 403, 422, 426, 438, 448, 449, 481, 490, 491, 492, 494, 495, 501, 506, 511
Forme, 26, 39, 41, 42, 46, 67, 68, 75, 77, 78, 80, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 97, 98, 103, 105, 111, 114, 115, 124, 127, 129, 136, 139, 145, 149, 150, 151, 152, 161, 167, 168, 170, 173, 178, 180, 183, 184, 191, 194, 216, 223, 238, 256, 259, 267, 269, 272, 279, 283, 300, 304, 315, 316, 317, 319, 324, 363, 367, 375, 377, 388, 401, 409, 413, 418, 428, 430, 439, 440, 453, 458, 460, 474, 476, 477, 478, 479, 489, 494, 505, 506, 517, 518

H

Herméneutique, 35, 38, 66, 80, 83, 99, 129, 173, 300, 301, 308
Horreur, 68, 72, 88, 92, 124, 141, 169, 170, 214, 225, 239, 254, 257, 290, 313, 314, 357, 377, 413, 417, 512

I

Informe, 39, 41, 42, 75, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 102, 113, 124, 129, 136, 139, 143, 146, 150, 215, 216, 223, 270, 291, 308, 314, 318, 333, 347, 367, 375, 388, 516

J

Jeux-vidéo-catastrophe, 44, 210, 395, 433, 434, 435, 436, 440, 481, 486, 497

L

Littérature-catastrophe, 23, 43, 44, 46, 119, 208, 210, 223, 300, 357, 371, 384, 400, 403, 407, 410, 433, 434, 486, 495, 497, 504, 514
Logique de la domination, 248, 258, 382, 387

M

Media, 44, 68, 142, 145, 147, 148, 149, 152, 154, 155, 158, 159, 161, 162, 164, 165, 167, 168, 170, 171, 173, 178, 179, 182, 183, 189, 191, 194, 214, 239, 247, 260, 263, 279, 304, 312, 380, 382, 448, 506, 516, 517, 521
Mémoire, 29, 30, 48, 115, 145, 152, 163, 213, 214, 224, 248, 257, 269, 270, 333, 505, 513
Monstre, 41, 61, 93, 105, 125, 136, 149, 254, 281, 373, 385, 392, 413, 417, 426, 429, 515
Mythanalyse, 369, 370, 373, 403
Mythe, 18, 25, 38, 39, 50, 63, 73, 91, 96, 112, 118, 129, 142, 195, 256, 258, 259, 275, 277, 278, 286, 291, 315, 320, 333, 342, 368, 369, 370, 371, 372, 378, 380, 381, 382, 383, 384, 386, 387, 390, 391, 392, 393, 397, 399, 400, 408, 414, 421, 422, 423, 425, 429, 430, 441, 443, 457, 506, 511, 512
Mythe de la grève générale, 195, 215, 243, 383, 384
Mythe de la panne, 194, 195, 383, 384, 385, 423, 428, 523
Mythe de l'ile de Pâques, 39, 379, 380, 494
Mythe de Pan, 381, 382, 383
Mythe d'Eros, 381, 382
Mythe d'Icare, 278, 319, 383, 384
Mythe du Déluge, 39, 41, 277, 280, 286, 378, 379, 380

N

Norme sociale, 20, 44, 100, 104, 105, 106, 124, 130, 353, 383, 395, 410, 438, 440, 444, 479, 485
Nuit, 75, 88, 113, 125, 165, 223, 237, 240, 251, 264, 317, 318, 346, 347, 350, 358, 426, 435, 484, 519

O

Obèse, 42, 128, 136, 137, 139, 143
Obscène, 42, 90, 128, 136, 139, 143, 316, 357
Ombre, 17, 33, 75, 92, 93, 101, 114, 129, 281, 318, 346, 352, 381, 426, 438, 512, 519
Ordre symbolique, 42, 43, 63, 216, 272, 273, 275, 279, 280, 282, 283, 284, 291, 296, 395, 420, 454, 469, 477
Otage, 42, 128, 136, 141

P

Peur collective, 17, 18, 28, 29, 30, 32, 57, 58, 61, 62, 63, 68, 74, 95, 120, 125, 143, 171, 189, 190, 193, 194, 195, 210, 242, 251, 254, 273, 274, 275, 291, 296, 313, 319, 345, 346, 350, 358, 363, 378, 382, 385, 391, 404, 418, 420, 421, 422, 425, 430, 468, 469, 470, 471, 472, 480, 487, 489, 491, 492, 495, 496, 497, 499, 504, 505, 510, 511, 513, 516, 517, 521, 522, 523
Phénoménologie, 82, 86, 94
Presse, 23, 38, 43, 44, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 155, 156, 157, 158, 160, 162, 163, 164, 168, 170, 171, 172, 173, 176, 177, 194, 207, 208, 209, 210, 213, 214, 215, 216, 218, 219, 221, 231, 234, 237, 238, 245, 249, 250, 259, 261, 263, 264, 266, 269, 270, 272, 273, 275, 277, 279, 288, 290, 295, 308, 320, 395, 398, 399, 403, 434, 465, 486
Progrès, 31, 96, 97, 98, 99, 124, 156, 162, 186, 187, 188, 189, 190, 194, 195, 231, 239, 278, 293, 296, 316, 320, 325, 338, 384, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 400, 408, 414, 423, 425, 426, 430, 437, 438, 441, 449, 454, 469, 471, 475, 477, 480, 484, 485, 505, 511,512, 519
Prométhéisme, 25, 382, 384, 454, 507, 511

R

Représentation sociale, 43, 217, 218, 273, 288, 289, 290

S

Sécurité, 19, 31, 41, 42, 44, 50, 55, 57, 59, 61, 63, 66, 68, 76, 105, 115, 118, 125, 126, 195, 219, 230, 259, 273, 275, 279, 284, 291, 317, 320, 325, 339, 345, 357, 384, 391, 392, 412, 421, 437, 448, 449, 453, 454, 462, 464, 467, 468, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 490, 491, 496, 501, 510, 511, 513, 521, 522, 523
Survivaliste, survivalisme, 490, 491, 495, 497, 498, 499, 503, 504, 505

T

Tragédie, 221, 240, 303, 316, 497

INDEX DES NOMS

A

ABRIC Jean-Claude, 216, 217, 289
ADORNO Theodor W., 207, 397, 398
AGAMBEN Giorgio, 395
AKERLOF George A., 287
ALBERT Pierre, 156
ANDERS Günther, 391
ARON Raymond, 157
ASIMOV Isaac, 191, 403
ATTALI Jacques, 185, 187, 188, 189, 191, 401, 523

B

BACHELARD Gaston, 15, 128, 129, 173, 299, 327, 364, 386
BALANDIER Georges, 91, 131, 132, 377
BALLARD James Graham, 43, 291, 400, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 518
BASTIDE Roger, 131
BATAILLE Georges, 39, 41, 89, 90, 91, 92, 114, 131, 367, 513
BAUDELAIRE Charles, 470, 481
BAUDRILLARD Jean, 104, 106, 136, 137, 139, 151, 165, 177, 303, 461, 466, 467, 517, 518
BAUMAN Zygmunt, 27, 510
BAVEREZ Nicolas, 280
BECK Ulrich, 28, 50, 58, 67, 104, 391, 392, 462, 477, 523
BEGOUT Bruce, 512
BENJAMIN Walter, 95, 133, 314, 400, 505, 507, 517
BERGER Peter, 75, 299
BERTAUX Pierre, 17, 458
BERTHELOT Jean-Michel, 79, 82
BESRET Bernard, 190, 191
BEY Hakim, 357
BLANCHOT Maurice, 88, 125
BOUDON Raymond, 60, 86, 102, 103, 105, 383
BOURDIEU Pierre, 214
BRONNER Gérald, 493
BRUCKNER Pascal, 141, 178, 381, 520

C

CAILLOIS Roger, 25, 38, 116, 436, 453
CALVINO Italo, 510
CAMUS Albert, 157, 192, 443, 449, 485, 513
CASTORIADIS Cornélius, 131
CHANDESSAIS Charles A., 49, 50
CLAUSEN Lars, 66, 67
CLAVANDIER Gaëlle, 68, 150, 272
COHN Norman, 259, 489
COMBESSIE Philippe, 473
COMTE Auguste, 27, 62, 96, 97, 100, 125, 131, 426, 456, 493
CONDORCET Nicolas de (Marquis), 97, 393, 414, 511

D

DAVIS Mike, 26, 354, 519, 521, 522
DEBORD Guy, 143, 312
DEBRAY Régis, 21, 159, 160, 162, 498
DELPECH Thérèse, 512
DELUMEAU Jean, 57, 63, 275, 469, 510
DERRIDA Jacques, 150
DESCOLA Philippe, 15, 299
DIAMOND Jared, 380
DIDI-HUBERMAN Georges, 90, 92
DILTHEY Wilhelm, 27, 62, 80, 81, 83, 133, 399
DOMBROWSKY Wolf R., 66, 67
DOSTOIEVSKI Fédor, 327, 377, 513
DOUGLAS Mary, 51, 60, 111, 284, 294, 295, 469, 473, 510
DRABEK Thomas E., 46
DRUMONT Edouard, 388
DUPUY Jean-Pierre, 99
DURAND Gilbert, 15, 27, 42, 61, 62, 75, 86, 110, 112, 115, 120, 132, 133, 135, 160, 267, 286, 297, 311, 318, 319, 321, 325, 331, 346, 347, 363, 364, 370, 373, 420, 421, 424, 504
DURAND Yves, 42, 75, 160, 424
DURKHEIM Emile, 57, 77, 78, 79, 80, 103, 104, 106, 113, 130, 132, 134, 440

E

ELIADE Mircea, 112, 408, 414, 423
ELIAS Norbert, 115, 367, 382, 412, 415, 478, 522
EWALD François, 58, 59, 63, 141, 279, 458, 477

F

FOUCAULT Michel, 115, 180, 181, 182, 187, 278, 475
FREUD Sigmund, 36, 69, 395, 479
FREUND Julien, 27, 131

G

GAUCHET Marcel, 520
GIDDENS Anthony, 390, 480
GOFFMAN Erving, 135, 152
GRAWITZ Madeleine, 173, 207, 214
GREIMAS Algirdas Julius, 173
GURVITCH Georges, 131, 132
GUSFIELD Joseph R., 284, 420
GUYAU Jean-Marie, 103, 104

H

HABERMAS Jürgen, 150
HEGEL Georg Wilhelm Freidrich, 95, 96, 97, 98, 100, 101
HORKHEIMER Max, 207, 397, 398
HUGO Victor, 160, 161, 163

I

IYENGAR Shanto, 152

J

JEFFREY Denis, 476
JENKINS Henri, 486
JEUDY Henri-Pierre, 37, 72, 448, 453, 464, 476, 518
JONAS Hans, 99, 469, 476, 505
JORON Philippe, 62, 399
JUNG Carl Gustav, 27, 62

K

KANT Immanuel, 85, 96, 99, 382
KLEIN Naomi, 522
LAGADEC Patrick, 195

L

LAPLANTINE François, 260, 448
LEMOS-MARTINS Moisés, 517
LEVI-STRAUSS Claude, 173, 299, 370
LUCKMANN Thomas, 75, 299
LUHMANN Niklas, 56, 67
LYOTARD Jean-François, 31, 514

M

MACHIAVEL Nicolas, 27
MAFFESOLI Michel, 25, 27, 75, 79, 86, 101, 105, 113, 114, 130, 132, 170, 191, 298, 317, 343, 352, 382, 390, 412, 422, 430, 506, 522
MAISTRE Joseph de, 27, 62, 399
MARX Karl, 96, 97, 100
MAUSS Marcel, 78, 79, 132, 460
McLUHAN Marshall, 42, 145, 160, 161, 162
MONNEROT Jules, 20
MORIN Edgar, 17, 62, 117, 118, 130, 148, 155, 191, 195, 207, 379, 390, 392, 397, 399, 400, 408, 421, 461, 517
MOSCOVICI Serge, 216, 218, 273

N

NANCY Jean-Luc, 91, 195
NIETZSCHE Friedrich, 25, 35, 45, 85, 101, 109, 115, 173, 443, 456, 478, 506, 522

O

ORTEGA Y GASSET José, 111

P

PARETO Vilfredo, 25, 27, 62, 134
POE Edgar Allan, 314

Q

QUARANTELLI Enrico L., 46, 70, 72

R

RABOT Jean-Martin, 100
RENARD Jean-Bruno, 135, 363, 494
RIESEL René, 115, 506

S

SCHELLER Max, 143
SCHUTZ Alfred, 39, 62, 133, 152, 399, 421
SEMPRUN Jaime, 115, 470, 506
SHILLER Robert, 287
SIMMEL Georg, 15, 60, 62, 80, 81, 84, 85, 86, 125, 171, 187, 314

SIRONNEAU Jean-Pierre, 424
SONTAG Susan, 33, 43, 311
SOREL Georges, 381, 392, 480
SPENGLER Oswald, 86, 133, 135, 213, 512
STENGERS Isabelle, 506
SUSCA Vincenzo, 171

T

TACUSSEL Patrick, 27, 62, 76, 86, 128, 133, 363, 395, 495
TERTRAIS Bruno, 523
THOM René, 21, 36, 65, 66, 67, 70
TOURAINE Alain, 49, 131, 179

V

VALERY Paul, 19, 22, 27, 120, 458
VIRILIO Paul, 26, 191, 278, 291, 300, 316, 504, 512, 514, 518, 522

W

WALTER François, 294, 296, 386, 388, 510
WEBER Max, 27, 31, 56, 60, 62, 80, 83, 101, 132, 179, 191, 284, 285, 296, 369, 399, 400, 431, 456, 478, 484, 485, 512, 514, 515, 522
WUNENBURGER Jean-Jacques, 38, 39

W

ZAMIATINE Evgueni, 91, 101

Titre : Les représentations collectives de l'événement-catastrophe. Etude sociologique sur les peurs contemporaines.

Résumé : Lorsque les désastres et les catastrophes apparaissent comme des traits marquants de l'existence sociale et collective, notre vision/conception du monde, tant esthétique que cognitive, se voit interpellée, voire prise à défaut. Le monde contemporain est traversé par une crise de nos certitudes de maîtrise de la nature et de la société, crise paradoxale puisqu'elle s'enracine dans nos immenses pouvoirs de transformation, ceux-là mêmes qui entretenaient nos espoirs de progrès et dont les conséquences imprévues nourrissent aujourd'hui nos appréhensions et nos peurs collectives. A travers un regard sociologique, cette recherche interroge le poids des imaginaires sociaux sur la production de l'événement-catastrophe, et, en retour, l'influence de cette dernière sur les opinions, les attitudes et les comportements de prévention du danger et les représentations sociales de la sécurité. Construit sur un corpus d'une dizaine de catastrophe (de la tempête de décembre 1999 en Europe de l'Ouest à la catastrophe de Fukushima en 2011), et soutenu par un travail de terrain (presse, littérature, cinéma, jeux-vidéo mais aussi groupes de préparation aux désastres), ce travail fait apparaitre l'efficience de l'archétypologie durandienne et dévoile de la réactivation d'anciens mythes et l'apparition de nouveaux récits dans le complexe sociétal, introduisant alors une idée neuve en Occident : notre époque est fascinée par sa puissance mais aussi terrifiée par un avenir dans lequel elle ne sait plus lire que des promesses de déclin.
Mots clefs : Imaginaire social ; Catastrophe ; Mythe ; Peurs collectives ; Media.

Título : As representações coletivas do acontecimento-catástrofe. Estudo sociológico sobre os medos contemporâneos.

Resumo : Quando os desastres e as catástrofes surgem como traços marcantes da existência social e coletiva, é a nossa visão/concepção do mundo, tanto estética como cognitiva, que é interrogada, e mesmo posta em xeque. O mundo contemporâneo é atravessado pela crise das nossas certezas de dominação da natureza e da sociedade, uma crise paradoxal, dado que se enraíza nos nossos imensos poderes de transformação. Esses poderes alimentavam as nossas esperanças de progresso. Mas as suas inesperadas consequências estimulam hoje as nossas angústias e os nossos medos coletivos. Através de um olhar sociológico, esta pesquisa questiona a força dos imaginários sociais na produção do evento-catástrofe e, em sentido contrário, a influência que o evento-catástrofe tem nas opiniões, atitudes e comportamentos de prevenção do perigo e nas representações sociais da segurança. Construído sobre um corpus de uma dezena de catástrofes (da tempestade de Dezembro de 1999 na Europa Ocidental até à catástrofe de Fukushima, em 2011), e apoiado numa pesquisa de campo (imprensa, literatura, filmes, videojogos, como também grupos de preparação para os desastres), este trabalho torna manifesta a eficiência da arque-tipologia durandiana e revela a reativação de mitos antigos, assim como o surgimento de novas narrações no complexo societal. Uma nova ideia irrompe no Ocidente: a nossa época está fascinada pelo seu poder, mas também se encontra aterrorizada por um futuro em que apenas consegue ler promessas de declínio.
Palavras-chave : Imaginário social ; Catástrofe ; Mito ; Medos coletivos ; Media.

Title: Collective Representations of Disaster Events. A Sociological Study of Contemporary Fears

Abstract: When disasters and catastrophes are prominent features of social and collective life, our aesthetic and cognitive vision or conception of the world is challenged or even overwhelmed. The contemporary world is experiencing a crisis that has shaken our certainties about nature and society's control. This crisis is paradoxical, because it is rooted in our immense powers of transformation; the very same powers that sustain our hopes of progress. The unexpected consequences of these powers now feed our collective anxieties and fears. This research takes a sociological perspective to assess the influence of the social imaginary on the production of disaster events, and, in turn, the impact of the production of disaster events on the opinions, attitudes and risk-prevention behaviors and social representations of security. Based on a corpus of ten catastrophes (the December 1999 storm in Western Europe to the Fukushima disaster in 2011), and supported by field work (press, literature, cinema, video games and also disaster preparedness groups), this work reveals the effectiveness of the Durandian archetype and reveals reactivation of ancient myths and the emergence of new tales in the social complex, while introducing a new idea in the Occident: our age is fascinated by its power, but also terrified of a future in which it can see only promises of decline.
Keywords: Social Imaginary; Disaster; Myth; Collective Fears; Media.

Intitulé et adresse du laboratoire :
Laboratoire d'Etudes et de Recherches en Sociologie et Ethnologie de Montpellier (dir. A. BAbadzan et P. Tacussel) – Institut de Recherches Sociologiques et Anthropologiques – Centre de Recherches sur l'Imaginaire – EA 4584
Université Paul-Valéry, Route de Mende 34 199, Montpellier, France
CNU section 19 (Sociologie et Démographie)