

Intervention de Jean-Christophe Weber : Langage et catastrophe

Jean-Christophe Weber a ouvert la séance en s'appuyant sur l'œuvre d'Ionesco pour analyser la désintégration du langage face à la catastrophe. Prenant l'exemple de la bombe d'Hiroshima réduite à des onomatopées dans la bouche des enfants, il a montré comment l'événement traumatique produit un sujet « médusé », sidéré, incapable d'accéder au récit structuré.

Les onomatopées et interjections constituent ainsi un « **intermédiaire entre le fait brut et le dicible** ». Elles permettent de faire entrer dans la langue les sons du monde, tout en reflétant davantage l'affect du sujet que l'événement lui-même. Weber rappelle que toute vie humaine se déploie par le langage, et que l'onomatopée traduit ce « désir de dire » qui précède le dit.

L'intervenant a proposé une distinction suggestive : dans une situation de « bonne santé » langagière, la signification l'emporte sur le son ; à l'inverse, dans un corps en déclin ou face à un choc, le son devient prédominant. Cette observation rejoint les analyses des « **apocalypses culturelles** » où l'on assiste à une perte de la présence, du *Dasein* heideggérien, caractérisée par un défaut de sémantité. Les victimes catastrophées produisent alors des séries de signaux stéréotypés : bégaiements, répétitions compulsives, à l'image des *breaking news* passant en boucle sur les chaînes d'information.

Weber a souligné le rôle des rites dans la confrontation à la perte de présence. Les formules et répétitions rituelles privilégient le « **fait de dire** » plutôt que le contenu du dit. L'interjection qui ouvre la prière dominicale (*Notre Père*) en constitue un exemple paradigmatique.

La sortie de l'état de sidération peut emprunter plusieurs voies : la panique, parfois le délire, transformant la paralysie médusante en influence du dieu Pan. Ce qui persiste alors relève de la sphère de la pensée et de l'action immédiates, dominée par des besoins impératifs, avant que l'équilibre entre l'éprouvé subjectif et le vécu objectif ne soit restauré.

Certaines victimes trouvent un point de focalisation pour biaiser le choc, à l'instar du miroir de Persée face à la Gorgone : un sac à main pour une otage du Bataclan, un téléviseur pour une mère lors d'un tremblement de terre au Chili.

S'appuyant sur Jankélévitch, Weber a distingué l'« **indicible** » (défaut de signification) de l'« **ineffable** » (trop-plein de signification). Reprendre connaissance après le choc suppose de créer un lien entre subjectif et objectif, de délimiter « le foyer ardent de ce qui fait souffrir ». Le passage du « c'est arrivé » à l'« événement » exige l'établissement d'une corrélation, d'un pont entre l'expérience vécue et sa mise en récit.

Weber a mis en garde contre le danger du stéréotype dans ce processus de reconstruction : lorsque les réseaux sociaux ou les médias imposent des récits et des interprétations, ils prétendent exercer une supériorité épistémologique sur une expérience vécue qui demeure, par essence, indicible. Il a conclu en évoquant le risque du « choc intérieur », cette cassure invisible qui se produit avant qu'on ne s'en rende compte.

Un échange avec le public a porté sur le cas d'un soignant confronté à des traces de torture sur un patient, expérience qui sort de son corpus de savoirs. Si la torture, d'origine humaine, relève de chaînes causales objectivables, les ressentis face au fait brut diffèrent selon les individus.

Intervention de Mathieu Berghman : peur et catastrophe dans les récits du Graal

Mathieu Berghman a exploré la peur dans la littérature médiévale comme une « **force de dévoilement** » révélant la faille du sujet face au sacré. Cette ambivalence fait écho à la *katastrophê* aristotélicienne : renversement tragique mais aussi moment de reconnaissance où le héros accède à la vérité de son destin.

La première catastrophe du *Conte du Graal* est un « **silence** » : Perceval se tait face à la procession du Graal. Ce mutisme constitue une défaillance du langage, une crise de la signification où la parole humaine se retire devant le mystère divin. La peur agit comme une force négative révélatrice : l'erreur de Perceval devient le noyau d'une initiation inachevée.

Le monde chevaleresque, fondé sur la visibilité de l'action, se dissout dans l'opacité du sacré. Ce basculement du visible à l'invisible constitue un effondrement symbolique : la peur naît de la perte du sens. Berghman a cité Blanchot : « la catastrophe, c'est que le langage s'écroule, et que quelque chose parle encore. » La peur devient une « **micro-catastrophe du sujet** », effondrant les certitudes chevaleresques pour ouvrir un espace d'intériorité spirituelle.

Le *Perlesvaus* (XIII^e siècle) radicalise cette dynamique en déployant une « **catastrophe totale** » : celle du monde chrétien en proie à la désacralisation. L'univers arthurien devient un champ de ruines spirituelles ; l'échec n'est plus individuel mais collectif.

Le texte exhibe un imaginaire saturé de signes apocalyptiques, conforme à la spiritualité du XIII^e siècle (de Flore, franciscains spirituels). La peur devient « **catégorie théologique** », se muant en *terror sacer*, instrument de purification. La catastrophe passe du péché individuel à une chute collective : l'effondrement du monde arthurien comme miroir du péché de l'humanité.

La peur a ici une « **fonction sotériologique** » : elle sauve en effrayant. La catastrophe devient apocalypse au sens grec d'*ἀποκάλυψις* (dévoilement). Berghman a évoqué Blumenberg et sa « lisibilité de la ruine » : c'est dans la désintégration du sens que se dévoile la vérité de la condition humaine.

Ainsi, le *Perlesvaus* fait de la catastrophe le mode même de la révélation. La peur devient le vecteur du sens, la voie paradoxale d'un salut par l'effroi : une apocalypse où la fin devient commencement.

Intervention de Benjamin Felder : fins du monde dans la science-fiction française

Benjamin Felder a centré son propos sur deux œuvres de la science-fiction française : *Le Diable l'emporte* de Barjavel et *Le Monde enfin* d'Andrevon. Ces récits partagent un paradoxe : la fin de l'humanité ou de la civilisation humaine y devient le « **début d'une nouvelle histoire** », loin des univers gris et violents attendus.

La science-fiction se définit, selon Felder, comme un registre esthétique du *novum* (Suvin), un régime ontologique spéculatif explorant ce qui pourrait advenir. En France, si Verne incarne un optimisme technophile, la Grande Guerre inaugure un pessimisme dont témoignent *Ravage* de Barjavel ou *La Terre sauvage* de Verlanger. Aux États-Unis, les conceptions catastrophistes s'affirment après la Seconde Guerre mondiale, hantées par la bombe atomique et les catastrophes écologiques prolongées (comme dans *Le Troupeau aveugle* de Brunner).

Felder a insisté sur le caractère paradoxalement « léger » de ces catastrophes françaises : elles suscitent force, résistance et compensation, davantage collectives qu'intimes. Les récits adoptent un ton épique plutôt qu'une plongée dans la psyché ; les personnages agissent plus qu'ils ne subissent.

Le Diable l'emporte présente un récit confus où se succèdent de multiples catastrophes, jusqu'à un emballement final. Un savant, désireux de préserver l'humanité dans une arche, précipite une catastrophe en gelant toute l'eau terrestre. La solution consiste à détruire la glace (et le monde) par le feu pour permettre une reconstruction.

La lutte cosmique entre Dieu et le diable structure le roman : la glace symbolise un « flocon d'innocence retrouvée », la perfection et l'immobilité, tandis que le feu renvoie à l'Enfer, à la violence et à la destruction. Pourtant, la valeur positive se situe du côté du diable, porteur d'espoir et de vie recommencée. Le feu rend la terre fertile ; le titre même (*Le Diable l'emporte*) suggère cette victoire paradoxale. Le roman s'achève sur une scène de relation sexuelle entre deux personnages, emblème de régénération, mais le cyclisme narratif laisse entrevoir la répétition possible des erreurs humaines.

Le Monde enfin se présente comme un recueil de « récits d'une fin du monde annoncée ». Le terme « annoncée » souligne la dimension prophétique de l'œuvre, qui prédit certaines catastrophes écologiques, notamment l'extinction de nombreuses espèces animales.

Dans une perspective écologique radicale, la fin de l'humanité apparaît comme une « **utopie animalière** ». Les traces de l'activité humaine s'effacent progressivement, laissant place à une nature non naïve, traversée par les dynamiques de prédation. Andrevon assume dans sa préface une science-fiction écologiste teintée de « tentations écoterroristes » et de « rêveries éradicatrices ».

Felder a interrogé la responsabilité et la culpabilité humaines dans ces catastrophes, ainsi que la possibilité de trouver du sens, voire « le bon côté des choses », dans l'effondrement. Dans un contexte d'après-guerre, Barjavel cible explicitement la bêtise humaine comme moteur des apocalypses.

Intervention de Emmanuel Klah : génocide des Tutsi au Rwanda et déshumanisation

La troisième intervention a porté sur le génocide des Tutsi au Rwanda (1994), analysé comme une « **catastrophe anthropologique** » rendue possible par une déshumanisation systématique. Les victimes ont été réduites à un statut animalier pour supprimer toute culpabilité chez les bourreaux : les Tutsi étaient qualifiés d'*inyenzi* (cafards), comme le rapporte Faye dans *Petit pays* ou Gicali dans *On n'oublie jamais rien*.

La rhétorique de préparation à l'extermination procède par désocialisation du groupe visé. Les victimes catastrophées se retrouvent dans un état de vide intérieur, d'atteinte à l'identité, d'existence suspendue. Elles se sentent parfois inférieures aux animaux, privées même de leur liberté.

Avant le génocide, Hutu et Tutsi partageaient un espace commun, malgré des distinctions. Les discours politiques et la propagande ethnique ont fissuré ce partage. Les relations de voisinage sont devenues des menaces ; les amis se sont transformés en ennemis. Gicali évoque comment « la graine de la haine était à maturité » : l'autre a été « **méthodiquement construit comme ennemi** ».

Emmanuel Klah a souligné que cette catastrophe anthropologique diffère d'une catastrophe militaire : l'humain y est réduit à l'infra-humain, et les liens sociaux de proximité sont inversés en relations mortifères.

La distinction entre Hutu et Tutsi préexistait au génocide, mais les Belges l'ont rigidifiée selon des critères sociaux, instaurant une hiérarchisation. Le partage était donc déjà fragile : les Tutsi avaient subi des attaques antérieures et servaient de boucs émissaires. La conscience d'une différence existait, même dans la mise en commun, entre « eux » et « nous ».

Aujourd'hui, le Rwanda connaît un essor économique fondé sur l'abolition officielle des distinctions ethniques. Toutefois, celles-ci persistent dans les diasporas frontalières et européennes. Au moment de la discussion avec le reste de la salle, Klah a interrogé la viabilité de cette « nouvelle vérité artificielle » : qu'advient-il après le pouvoir actuel ?