

## Catastrophe, sacré et figures du mal dans la science-fiction : une fonction cathartique

Sébastien Jenvrin

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2203>

DOI : [10.4000/leportique.2203](https://doi.org/10.4000/leportique.2203)

ISSN : 1777-5280

### Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

### Édition imprimée

Date de publication : 10 avril 2009

ISSN : 1283-8594

### Référence électronique

Sébastien Jenvrin, « Catastrophe, sacré et figures du mal dans la science-fiction : une fonction cathartique », *Le Portique* [En ligne], 22 | 2009, mis en ligne le 10 novembre 2010, consulté le 26 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2203> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.2203>

---

Ce document a été généré automatiquement le 26 mars 2021.

Tous droits réservés

---

# Catastrophe, sacré et figures du mal dans la science-fiction : une fonction cathartique

Sébastien Jenvrin

---

- <sup>1</sup> La fin du monde, la mort de la Terre et l'anéantissement de l'espèce humaine ne sont pas des fantasmes nouveaux. Cette idée d'une fin malheureuse pour l'ensemble de l'humanité a une origine mythique et religieuse. Certains de ces mythes de fin du monde sont d'ailleurs des symboles lourds de sens (Déluge, Sodome et Gomorrhe, Apocalypse de Jean, etc.). Avec les romans d'Herbert Georges Wells et ceux de Aldous Huxley, la littérature de science-fiction avait déjà emprunté un chemin opposé à celui de l'utopie du Progrès triomphant. À la suite du bilan tragique de la Seconde Guerre mondiale, de la découverte des camps et de l'utilisation de la bombe atomique, la science-fiction devient véritablement une littérature de l'angoisse en développant massivement le thème de la fin du monde et des lendemains qui déchantent. Avec les années 1960 et 1970, la science-fiction catastrophiste est alors en plein essor et coïncide avec l'émergence de la contre-culture qui touche les pays occidentaux <sup>1</sup>. Totalitarisme politique, ravage post-atomique, catastrophe naturelle, fin du monde par surpopulation, manque d'eau, de nourriture, ou par l'apparition soudaine d'épidémies..., autant de situations envisagées par les auteurs de ces fictions spéculatives.
- <sup>2</sup> La science-fiction – et plus particulièrement celle qui traite de la fin du monde – est source d'un savoir particulier, semblable à celui que les mythes de tout temps ne cessent de dévoiler. Les sociologues et anthropologues s'intéressant à la science-fiction soulignent tous la valeur heuristique de cet imaginaire. C'est le cas notamment, pour ne citer que les plus connus, de Louis-Vincent Thomas, Jean Baudrillard, Georges Balandier ou encore de David Le Breton ; ils ne se sont certes pas exactement intéressés aux mêmes thèmes mais ils ont tous vu dans la science-fiction une source originale à l'analyse sociale. L'anthropologue Marika Moisseff <sup>2</sup> va jusqu'à considérer la science-fiction comme une forme contemporaine et occidentale de mythologie dont le contenu

et la fonction ne se comprennent qu'en référence au contexte des sociétés dans lesquelles elle a émergé. Si la catastrophe dans la science-fiction a effectivement quelque chose à voir avec un type particulier de mythologie, quelle est sa fonction dans le contexte particulier de nos sociétés sécularisées ? Comment devons-nous comprendre et analyser ce foisonnement d'images catastrophiques ?

- 3 Les formes que peut prendre la fin du monde dans cette littérature sont très nombreuses, et dépendent très fortement des peurs et des attentes du moment. Cependant, derrière cette diversité, se dégagent quatre types de fin du monde : la fin du monde par intrusion, la fin du monde par stérilité, la fin du monde par autodestruction et la fin du monde en douceur <sup>3</sup>.
- 4 *La fin du monde par intrusion* se caractérise par l'arrivée d'un élément extérieur qui vient perturber la stabilité du monde, d'une société ou d'une communauté. Ce sont donc surtout « des invasions, des agressions, des périls venus de l'extérieur et mettant en scène de nouveaux personnages » <sup>4</sup>. Par opposition à la fin du monde par intrusion, *la fin du monde par stérilité* se caractérise par l'absence, la disparition soudaine ou progressive d'un élément essentiel à l'existence de l'homme. Autrement dit, c'est « *la fin du monde par manque, par défaillance subite d'une chose ou d'un processus sur lequel nous comptons habituellement* » <sup>5</sup>. Résultant du choc anthropologique lié à l'utilisation de la bombe atomique ainsi que de la peur d'un troisième conflit mondial, *la fin du monde par autodestruction* se dessine principalement sous les traits d'une apocalypse nucléaire. Devenant de plus en plus spéculatives, ces fictions apocalyptiques ne sont plus perçues comme de simples délires d'écrivains excentriques et sont souvent l'occasion pour les auteurs d'exprimer un jugement sévère sur nos sociétés. Beaucoup plus pernicieuse que les trois autres, *la fin du monde en douceur* <sup>6</sup> est très rarement représentée par le spectacle d'un cataclysme final. Certains romans post-apocalyptiques peuvent être rangés dans cette catégorie, surtout lorsque la catastrophe n'a pas abouti à une fin totale et que la situation n'est pourtant pas redevenue « normale ». C'est le cas du roman de James G. Ballard, *Le Monde englouti* (1962), dans lequel le soleil s'est rapproché de la Terre, provoquant ainsi un réchauffement climatique et une montée des eaux, qui a englouti partiellement les villes et les a recouvertes d'une immense jungle. Elle est avant tout une situation qui induit une confusion entre réel et imaginaire, où le caractère exceptionnel d'une catastrophe est devenu le quotidien. Ceci nous rappelle ce que le sociologue Ulrich Beck écrivait pour définir *la société du risque* : « *La société du risque est une société de la catastrophe. L'état d'exception menace d'y devenir un état normal* » <sup>7</sup>. Très empreinte de conscience écologique, *la fin du monde en douceur* arrive bien souvent à cause de la pollution ou de la surpopulation.
- 5 Cet article propose d'appréhender le thème de la catastrophe dans la littérature de science-fiction sous l'angle de la question du mal et des enjeux anthropologiques qui lui sont liés. Après avoir montré que les récits de science-fiction décrivent souvent un homme en accusation, ce qui nous permet d'introduire les notions de culpabilité et de responsabilité, nous verrons, à travers la théorie de René Girard sur l'origine violente des sociétés et la fonction des mythes, comment ces fictions permettent d'*extérioriser* la violence humaine.  
Punition, culpabilité et responsabilité
- 6 Derrière ces diverses causes du mal, c'est bien l'homme qui est le seul et unique fautif : il est responsable de tous les malheurs de la terre. En voulant « *se rendre comme maître et possesseur de la nature* », l'homme prométhéen a déclenché des forces qui le dépassent

largement. Les catastrophes dans la science-fiction sont très souvent le fruit de l'agir humain. C'est le leitmotiv des fictions qui mettent en scène une apocalypse nucléaire. Par exemple, dans *Le diable l'emporte*, René Barjavel imagine une troisième guerre mondiale où les grandes puissances n'entrent pas directement en confrontation ; puis une quatrième guerre mondiale qui, cette fois, débouche sur l'utilisation de « l'arme suprême » qui entraîne la fin définitive, ou presque, de l'humanité. Un passage du livre est tout à fait représentatif du genre de critique anti-scientifique présent dans ces récits :

Un univers nouveau vient de naître. L'homme, l'Homme, L'HOMME a forcé l'intime secret, brisé le sceau, enfin possédé la vierge close. Le sang a coulé, un cri de flammes a jailli, de douleur, et d'orgueil, et d'extase. L'homme vient enfin de se montrer adulte. Il est maître désormais de l'énergie élémentaire, maître de la matière femelle.

L'homme peut maintenant rester assis en son fauteuil, bras croisés et front haut, faire travailler pour lui le caillou, le fétu, l'aile de papillon, le grain de sable. D'un signe du menton il transforme l'Univers, le fait sauter, bouillir ou resplendir. Il est en état de détruire ce que Dieu a créé, ou, à la création divine, de superposer un monde qui ne devra rien qu'à lui, un monde luisant, chronométré, huilé, mesuré, cuirassé, symétrique, voulu. Villes de nickel, routes d'argent, fruits d'or. Pluie et soleil à volonté, pas une asperge plus grosse, pas un rire plus haut. L'homme est le maître.

Prométhée, puéril ancêtre, avec son amadou...<sup>8</sup>

- 7 Et même lorsque l'homme semble être hors de cause, comme dans le cas d'une invasion extraterrestre, son innocence se trouve quand même mise en doute. Il suffit de se référer au début de *La Guerre des mondes* (1898) pour comprendre que ce sont les Occidentaux qui se cachent derrière les Martiens décrits par Wells. L'auteur y établit effectivement un parallèle entre les effets dévastateurs des Martiens et ceux des guerres coloniales qu'exercent les Occidentaux à l'époque où il écrit :

Avant de les juger trop sévèrement, il faut nous remettre en mémoire quelles entières et barbares destructions furent accomplies par notre propre race, non seulement sur des espèces animales, comme le bison et le dodo, mais sur les races humaines inférieures. Les Tasmaniens, en dépit de leur conformation humaine, furent en l'espace de cinquante ans entièrement balayés du monde dans une guerre d'extermination engagée par les immigrants européens. Sommes-nous de tels apôtres de miséricorde que nous puissions nous plaindre de ce que les Martiens aient fait la guerre dans ce même esprit ?<sup>9</sup>

- 8 Ces catastrophes imaginaires sont décrites de manière à ce que nous les interprétions comme l'expression d'une vengeance et d'une punition divine. Cependant, comme le précise Louis-Vincent Thomas : « *L'apocalypse que l'on craint aujourd'hui n'est pas non plus appréhendée dans l'innocence comme une injuste fatalité. Sans doute, ce n'est plus Dieu qui punit l'homme, c'est l'homme-sans-Dieu qui provoque imprudemment les mécanismes qui le conduiront à sa perte ; et cette perte, rançon de ses inconséquences, apparaît, tout compte fait, comme une sanction qu'il n'aura pas volée* »<sup>10</sup>. Les catastrophes dans la science-fiction, au même titre que celles du Déluge, de la destruction de Sodome et Gomorrhe, de l'Apocalypse, etc. expriment une punition divine infligée à l'homme pour ses péchés d'orgueil et de démesure collective.
- 9 Elles font donc état d'une culpabilité humaine masquée par l'idée d'une colère et d'une vengeance divine. Selon Louis-Vincent Thomas, « *la hantise de l'apocalypse est inséparable du sentiment de culpabilité. La peur que nous inspire la fin du monde prend sa source dans l'inconfort de nos consciences. Même si on ne craint plus le châtement de Dieu, les preuves de nos*

erreurs et de nos maladresses nous font appréhender chaque jour davantage des calamités que nous croyons avoir méritées »<sup>11</sup>. Mais il y a, au fondement de l'apocalypse contemporaine, une différence essentielle : sa certitude ne vient pas d'une révélation accordée à une personne mais d'un constat connu de tous. Dans la conclusion de *Malaise dans la culture* (1930), Freud pressentait déjà l'angoisse que susciterait une telle certitude pour l'homme du XX<sup>e</sup> siècle : « *Les hommes sont maintenant parvenus si loin dans la domination des forces de la nature qu'avec l'aide de ces dernières il leur est facile de s'exterminer les uns les autres jusqu'au dernier. Il le savent, de là une bonne part de leur inquiétude présente, de leur malheur, de leur fonds d'angoisse* »<sup>12</sup>. En effet, depuis les deux explosions atomiques qui ont détruit Hiroshima et Nagasaki en 1945, l'humanité toute entière a pris conscience de sa capacité à s'autodétruire, à parvenir à sa propre fin, et donc, de sa difficulté à maîtriser sa propre violence. La Science, qui était jusque-là synonyme de libération de la condition humaine, devenait alors apocalyptique. Il faut voir là le grand bouleversement des temps modernes, l'apocalypse qui a révélé les limites de l'idéologie de la modernité et la prise de conscience de l'origine proprement humaine du mal. En détournant certains mythes traditionnels (la tour de Babel, le fumier de Job, l'Apocalypse avec ses catastrophes naturelles, ses guerres et ses animaux maléfiques...), dont la plupart sont issus du judéo-christianisme, la science-fiction leur a donné un sens nouveau qui résulte de notre sentiment de culpabilité face aux grands malheurs du XX<sup>e</sup> siècle, qu'il s'agisse des deux guerres mondiales, de la bombe atomique, de la Shoah ou des catastrophes techno-industrielles et naturelles.

- 10 La science-fiction ne fait qu'imaginer la fin du monde à partir des catastrophes passées. En cela, elle tire les leçons de l'Histoire en brandissant constamment le spectre d'une possible, voire inéluctable, catastrophe future, et pose ainsi la question de notre responsabilité. Comme le dit très justement Louis-Vincent Thomas : « *le message que nous apporte la science-fiction est peut-être moins un cruel constat d'échec, et d'échec irréversible, qu'un avertissement et une mise en garde* »<sup>13</sup>. Il nous semble qu'il existe un lien intime entre les « laboratoires du pire » décrits dans ces récits et la posture catastrophiste que défend Jean-Pierre Dupuy. Dans son livre *Pour un catastrophisme éclairé*, le philosophe propose une métaphysique adaptée à ce qu'il nomme « *le temps des catastrophes* ». Cette métaphysique peut se résumer ainsi : « *elle consiste à se projeter dans l'après-catastrophe, et à voir rétrospectivement en celle-ci un évènement tout à la fois nécessaire et improbable* »<sup>14</sup>. C'est peut-être également la même démarche, mais sur un mode imaginaire, que propose la science-fiction lorsqu'elle décrit le déroulement d'une apocalypse ou des sociétés post-cataclysmiques. Parce qu'il est basé sur des thèmes écologiques et sur une critique de la science, l'imaginaire catastrophique de la science-fiction se rapproche fortement du « catastrophisme éclairé » de Jean-Pierre Dupuy. Le point commun essentiel réside dans la manière dont la pensée *exteriorise* la violence et le mal. La différence étant que la littérature de science-fiction combine une pensée mythique à une pensée rationnelle<sup>15</sup> alors que le « catastrophisme éclairé » est uniquement de l'ordre d'une pensée rationnelle. Dans sa *Petite métaphysique des tsunamis*, Jean-Pierre Dupuy condamne les effets de la « rousseauisation » du mal qui impute à l'homme toute la responsabilité des catastrophes passées et à venir. Selon lui, il est nécessaire de rapprocher les catastrophes de Lisbonne, Auschwitz, Hiroshima, New York et la catastrophe à venir, en dépit de la diversité de leurs natures. Dupuy revient sur son idée de « catastrophisme éclairé » et développe, au passage, une interprétation tout à fait originale de la théorie de René Girard : « *Le catastrophisme éclairé est une ruse, qui consiste à séparer l'humanité de sa propre violence, en faisant de celle-ci*

un destin, sans intention mais capable de nous anéantir. La ruse consiste à faire comme si nous étions sa victime tout en gardant à l'esprit que nous sommes la cause unique de ce qui nous arrive. Ce double jeu, ce stratagème, est peut-être la condition de notre salut »<sup>16</sup>. Le « catastrophisme éclairé », comme celui de la science-fiction, se caractérise donc par cette même volonté de sacrifier l'avenir, c'est-à-dire une volonté de faire de l'avenir notre extérieur. Jean-Pierre Dupuy le dit d'ailleurs très bien : « L'avenir est notre sacré : il peut être bon ou mauvais, sans que nous puissions le prévoir, et nous devons avoir pour lui les mêmes prévenances, la même dévotion que le sacré primitif en avait pour ses divinités »<sup>17</sup>. Mais peut-on aujourd'hui pratiquer une telle dévotion, ou même la penser ?

Exorcisation du mal moderne et présence du sacré

- 11 Bien que le mal puisse prendre plusieurs visages différents dans les fictions catastrophiques, un certain type de catastrophe tend à montrer qu'il n'est jamais en nous : c'est la fin du monde par intrusion. Le mal, ici, est toujours incarné par un « Autre » qui est coupable de tout ce qui ne va pas, comme Satan dans la Bible. Georges Balandier a bien vu cette analogie, à propos du mal, entre les mythes traditionnels et ceux de la science-fiction : « Par le recours au transfert - qui a permis aux sociétés de la tradition d'expulser symboliquement leurs maux irréductibles -, l'homme moderne déporte vers l'ailleurs (de l'espace ou du temps) ce qui définit pour lui le mal aujourd'hui »<sup>18</sup>. En figurant le mal par des monstres, des extraterrestres, des androïdes, des armes dévastatrices et d'autres catastrophes, la science-fiction exerce une fonction d'exorcisation du mal moderne. Plus qu'une fonction prophétique, les récits mettant en scène la fin du monde ont finalement la même fonction que les mythes traditionnels : résorber les problèmes du mal et de la violence en les extériorisant. Sur ces différentes menaces apocalyptiques se canalisent nos angoisses et, en tant qu'incarnations du mal, elles jouent un rôle de catharsis. En ce sens, les catastrophes que subissent les personnages de science-fiction sont comme des expiations valables pour toute l'humanité. Mais la catastrophe peut également servir, comme dans l'Apocalypse de Jean, à séparer les bons et les méchants. Ainsi, dans *Ravage*, de René Barjavel<sup>19</sup>, l'ultime catastrophe, qui se traduit par la disparition soudaine de l'électricité, sépare ceux qui ont toujours su garder une certaine indépendance face au système technique (comme le personnage principal, François Deschamps) et ceux qui en étaient les esclaves volontaires (comme Jérôme Seita, son antithèse).
- 12 La permanence du « diable » dans l'imaginaire des sociétés occidentales modernes peut s'expliquer par la nécessité, pour toutes les sociétés, d'avoir ses « boucs émissaires », afin de figurer symboliquement le mal pour mieux l'éloigner de nous. Louis-Vincent Thomas a très bien vu le rôle cathartique de la science-fiction apocalyptique mais, en reliant cette hypothèse à l'idée d'un sentiment de culpabilité, il a peut-être manqué de réalisme sociologique. Cela peut paraître surprenant mais il nous semble essentiel de prolonger cette hypothèse de Louis-Vincent Thomas par la thèse développée par René Girard dans *La Violence et le Sacré*<sup>20</sup>. Selon ce dernier, tous les mythes ont une même origine réelle : le meurtre collectif de la victime émissaire. Ainsi, « c'est la violence qui constitue le cœur véritable et l'âme secrète du sacré »<sup>21</sup>. En s'appuyant sur les tragiques grecs et sur la littérature ethnologique, René Girard a montré que le sacrifice rituel était une violence de rechange et de transfert permettant, paradoxalement, de canaliser la violence qui menace toute société. À la violence réciproque, contagieuse et sans fin, Girard oppose la violence sacrificielle, sorte de violence purificatrice et cathartique à l'origine du religieux et de tout ordre culturel. Pour étayer sa thèse, Girard postule l'existence d'une scène réelle qui constitue le « mécanisme de la victime

*émissaire* ». Selon lui, ce mécanisme est la pire des méconnaissances car il prive les hommes d'un savoir essentiel : celui de leur propre violence. Il implique qu'on remplace tous les membres de la communauté par un seul (la victime émissaire). Cette substitution n'est possible que parce que les membres de la communauté sont des « doubles » les uns des autres. La victime émissaire devient donc le « double » de toute la communauté, et son meurtre aboutit à la sortie de la « *crise sacrificielle* ». Le mécanisme de la victime émissaire est, selon René Girard, le ressort structurant de toute mythologie, ainsi que des rites et du religieux dans son ensemble. Autrement dit, tous les mythes sont, selon lui, des **remémorations** de la scène réelle du meurtre de la victime émissaire, et tous les rites sont des **commémorations** de cette même scène. C'est donc le rite qui imite le mythe, et ce dernier qui imite la scène (réelle) du meurtre de la victime émissaire. Sans être spontanée, la violence sacrificielle a la même fonction cathartique que le meurtre de la victime émissaire. La méconnaissance du mécanisme victimaire implique donc que « *la violence humaine est toujours posée comme extérieure à l'homme ; c'est pourquoi elle se fond et se confond dans le sacré, avec les forces qui pèsent réellement sur l'homme du dehors, la mort, la maladie, les phénomènes naturels...* »<sup>22</sup>. Si nous faisons nôtre la théorie girardienne, nous pouvons alors prolonger l'intuition de Louis-Vincent Thomas sur la fonction cathartique du catastrophisme en science-fiction, et nous débarrasser ainsi de ce qui nous gêne dans cette intuition, à savoir l'explication psychologisante de la présence du mal et l'utilisation de termes comme « fantasmes de mort », « sentiment de culpabilité », « imaginaire pulsionnel », etc. La violence des hommes n'est pas « refoulée » mais plutôt séparée, puis divinisée. Citons une dernière fois René Girard pour nous persuader qu'il s'agit là d'un choix théorique fondamental : « *S'il y a une origine réelle, si les mythes, à leur façon, ne cessent de se la remémorer, si les rituels, à leur façon, ne cessent de la commémorer, il doit s'agir d'un événement qui a fait sur les hommes une impression non pas ineffaçable, puisqu'ils finissent par l'oublier, mais néanmoins très forte. Cette impression se perpétue par l'intermédiaire du religieux et peut-être de toutes les formes culturelles. Il n'est donc pas nécessaire, pour en rendre compte, de postuler une forme quelconque d'inconscient, soit individuel, soit collectif* »<sup>23</sup>. Ce qui nous intéresse est donc de savoir si cette « impression » dont parle Girard peut se perpétuer à l'aide de la littérature de science-fiction.

- 13 Si la présence du mal dans la science-fiction est effectivement liée à la nécessité anthropologique d'exorciser et d'extérioriser notre violence, notamment celle qui a marqué le XX<sup>e</sup> siècle, alors nous pouvons sans doute parler de « sacré » au sens girardien du terme. En effet, Girard donne une définition tout à fait essentielle et originale du sacré qui prolonge, précise et radicalise la définition durkheimienne. Comme ce dernier, il considère que c'est le sacré – et non les dieux – qui est au fondement de toute religion. En effet, le point essentiel qui unit ces deux penseurs est le fait de considérer que le sacré, bien qu'il en soit le fondement, déborde la religion. René Girard montre qu'il y a du sacré dans toute société, même dans la nôtre, mais que ce qui les différencie est la distance qui sépare la communauté du sacré. Selon lui, il existe une « *bonne distance* » entre le sacré et la communauté pour éviter le retour catastrophique de la violence essentielle. Comme Durkheim, Girard voit également une ambiguïté du sacré puisqu'il serait à la fois bénéfique et maléfique. Il montre d'ailleurs très bien cette ambiguïté lorsqu'il décrit le rôle d'Œdipe et de la victime émissaire. Avant le lynchage d'Œdipe, dans *Œdipe-roi*, celui-ci était vu comme la cause du mal (Œdipe est « celui par qui le scandale arrive ») ; après son lynchage, dans *Œdipe à Colonne*, il devient le symbole de celui qui a ramené la paix, et donc mis fin à la crise sacrificielle. Ainsi, la principale

caractéristique du sacré est de pouvoir faire du pur avec de l'impur. C'est exactement la même chose avec le sang et la violence : le sang et la violence sont généralement impurs mais deviennent purs lors des rites sacrificiels. Dans le *Symbolique et le Sacré*<sup>24</sup>, Camille Tarot nomme cela la « fonction pharmakologique » du religieux, c'est-à-dire faire du remède avec du poison. Dans la Grèce antique, le *pharmakos* était une personne que l'on sacrifiait hors de la cité afin de combattre une calamité. Cette victime émissaire était censée se charger de tous les maux de la cité et son expulsion permettait ainsi de « vacciner » la cité. Par sa volonté de figurer le mal, la science-fiction catastrophiste semble opérer, au sein de nos sociétés, une fonction semblable.

- 14 Le catastrophisme propre à la science-fiction révèle quelque chose de fondamental. Cette littérature manipule des symboles du religieux traditionnel pour former une sorte de mythologie contemporaine ayant une fonction cathartique proche des mythes traditionnels. Cependant, un élément essentiel à toute mythologie manque à cette littérature apocalyptique : c'est la méconnaissance de l'origine violente des sociétés. Cette méconnaissance n'est plus possible depuis que la religion chrétienne nous a révélé l'inutilité du bouc émissaire. Par ailleurs, le sacré de la science-fiction est tout à fait inédit. C'est un sacré primitif, car il est chargé en négativité, mais il est en même temps tout à fait contemporain. La diversité des auteurs et la singularité de leur individualisme ne permettent aucun accord sur un sacré en particulier. Le sacré de la science-fiction est donc un sacré subjectif, par opposition au sacré objectif qui englobe toute la société. Fruit du processus complexe de sécularisation, c'est un sacré qui ne permet pas de parler de religion car il n'y a pas de synthèse entre le subjectif et l'objectif. Il est toutefois évident que la catastrophe dans la science-fiction représente la manifestation d'un désir de retour à la mythologie et à sa méconnaissance, désir de retour à la sécurité du religieux archaïque. C'est là où réside tout le sens d'un tel foisonnement d'images catastrophiques. À l'heure où les catastrophes naturelles se confondent avec la montée de la violence, l'homme devient de plus en plus responsable de son malheur. C'est cette confusion entre les causes naturelles et les causes humaines qui nous permet de dire que la situation actuelle est résolument « apocalyptique ». Et c'est bien cette confusion que l'imaginaire catastrophique de la science-fiction ne cesse d'exprimer.

---

## NOTES

1. Après une parenthèse dans les années 1980, la science-fiction d'aujourd'hui semble à nouveau exploiter massivement le thème de la catastrophe et de son aboutissement ultime. Quelques œuvres cinématographiques récentes témoignent bien de cette recrudescence : *Cloverfield* de Matt Reeves (2008), *Je suis une légende* de Francis Lawrence (2007), *28 semaines plus tard* de Juan Carlos Fresnadillo (2007), *Sunshine* de Danny Boyle (2007), *Les Fils de l'homme* d'Alfonso Cuarón (2006), *La Guerre des mondes* de Steven Spielberg (2005), *Le Jour d'après* de Roland Emmerich (2004), *28 jours plus tard* de Danny Boyle (2002), etc.

2. Marika MOISSEEFF, « La procréation dans les mythes contemporains. Une histoire de science-fiction », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 29, n° 2, 2005, p. 69-94.
3. Cette typologie prend comme critère les causes des fins du monde à partir d'un corpus d'une trentaine de romans de science-fiction, dont la plupart date des années 1960 et 1970. Cette période est celle que nous avons choisi de privilégier en raison du foisonnement et de la qualité des œuvres catastrophistes qu'elle englobe ; des œuvres que nous considérons comme « incontournables ». Par ailleurs, cette typologie s'appuie sur la préface rédigée par Jacques GOIMARD dans l'anthologie de *Histoires de fins du monde*, Paris, Le Livre de Poche, coll. « La grande anthologie de la science-fiction », 1974, dans laquelle l'auteur distinguait « les cataclysmes par intrusion » des « cataclysmes par stérilité ». Nous reprenons cette idée que nous complétons par deux autres types de fin du monde : *une fin du monde par autodestruction* et *une fin du monde en douceur*.
4. *Ibid.*, p.16.
5. *Ibid.*, p.16.
6. Nous reprenons l'expression « fin du monde en douceur » à Alain DORÉMIEUX dans sa préface de *Future année zéro, ou neuf regards sur un avenir proche sans lendemain*, Paris, Casterman, coll. « Autres temps, autres mondes. Histoires fantastiques et de science-fiction », 1975, p. 10-12.
7. Ulrich BECK, *La Société du risque*, Flammarion, Paris, 2001, p. 43.
8. René BARJAVEL, *Le diable l'emporte*, Paris, Denoël, coll. « Présence du futur », 1959 (1948), p. 15.
9. Herbert Georges WELLS, *La Guerre des mondes*, Paris, Mercure de France, coll. « Folio Plus », 1998, p. 14.
10. Louis-Vincent THOMAS, *Civilisation et divagations. Mort, fantasmes, science-fiction*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1979, p. 25.
11. *Ibid.*, p. 57.
12. Sigmund FREUD, *Le Malaise dans la culture*, Paris, PUF, 2004 (1930), p. 89.
13. Louis-Vincent THOMAS, « Catastrophisme et science-fiction », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 53.1, janvier-mars 1982, *Catastrophisme et apocalyptique*, p. 83.
14. Jean-Pierre DUPUY, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Essais », 2002, p. 87.
15. Comme le souligne Marika Moisseeff dans l'article cité précédemment, la science-fiction est une nouvelle forme d'alliance entre *muthos* et *logos*.
16. Jean-Pierre DUPUY, *Petite métaphysique des tsunamis*, Paris, Seuil, 2005, p. 100.
17. *Ibid.*, p. 106.
18. Georges BALANDIER, *Le Détour. Pouvoir et modernité*, Paris, Fayard, 1985, p. 227.
19. René BARJAVEL, *Ravage*, Paris, Denoël, coll. « Folio », 1943.
20. René GIRARD, *La Violence et le Sacré*, Paris, Hachette Littératures, coll. « Pluriel », 1998 (1972).
21. *Ibid.*, p. 51.
22. *Ibid.*, p. 126.
23. *Ibid.*, p. 139.
24. Camille TAROT, *Le Symbolique et le Sacré. Théories de la religion*, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui/Bibliothèque du M.A.U.S.S. », 2008.

---

## RÉSUMÉS

Empruntant un chemin opposé à celui de l'utopie du Progrès triomphant, la littérature de science-fiction est devenue, au cours du xx<sup>e</sup> siècle, une littérature de l'angoisse en développant massivement le thème de la fin du monde et des lendemains qui déchantent. La catastrophe dans la science-fiction est source d'un savoir particulier, semblable à celui que les mythes de tout temps ne cessent de dévoiler. Cet article propose d'appréhender le thème de la catastrophe dans la littérature de science-fiction sous l'angle de la question du mal et des enjeux anthropologiques qui lui sont liés. Un nombre important de ces récits pointe la culpabilité et la responsabilité de l'homme du xx<sup>e</sup> siècle. Mais, en figurant symboliquement le mal et en l'*extériorisant*, ces fictions catastrophiques trouvent leur sens dans la fonction cathartique qu'elles exercent.

Moving away from the utopia of a triumphant Progress, science fiction literature has throughout the 20th century become a literature of anxiety, again and again tackling the theme of the end of the world and exploring post-apocalyptic times. This article examines the notion of catastrophe in science fiction with an eye to the question of evil and its associated anthropological questions: many of these stories point the finger to humans, showing the 20th century man as sole guilty party for the disaster. But this embodiment of evil in the narrative is also a way to expel it : the meaning of such catastrophic fiction often lies in its cathartic function.

Im Gegensatz zur Utopie eines triumphierenden Fortschrittes wird die Science-fiction-Literatur des 20. Jahrhunderts eine Kunst, die massiv das Thema vom Weltende und der dunkelsten Zukunft entwickelt. Diese katastrophalen Fiktionen finden ihren Sinn in der kathartischen Funktion, die sie ausüben.

## AUTEUR

### SÉBASTIEN JENVRIN

**Sébastien Jenvrin**, doctorant au CERReV (Centre d'Étude et de Recherche sur les Risques et les Vulnérabilités). S'intéresse à la présence du sacré dans le champ de la culture. Thèse en cours : « Sacré contemporain et mythes apocalyptiques à travers la littérature de science-fiction ».