



Collection
SANTÉ ET SOCIÉTÉ

La **fascination**

Nouveau désir d'éternité

Luce DES AULNIERS



Presses
de l'Université
du Québec

La fascination

PRESSES DE L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC
Le Delta I, 2875, boulevard Laurier, bureau 450
Québec (Québec) G1V 2M2
Téléphone: 418-657-4399 • Télécopieur: 418-657-2096
Courriel: puq@puq.ca • Internet: www.puq.ca

Diffusion / Distribution :

CANADA et autres pays

PROLOGUE INC.
1650, boulevard Lionel-Bertrand
Boisbriand (Québec) J7H 1N7
Téléphone: 450-434-0306 / 1 800 363-2864

FRANCE

AFPU-DIFFUSION
SODIS

BELGIQUE

PATRIMOINE SPRL
168, rue du Noyer
1030 Bruxelles
Belgique

SUISSE

SERVIDIS SA
Chemin des Chalets
1279 Chavannes-de-Bogis
Suisse



La Loi sur le droit d'auteur interdit la reproduction des œuvres sans autorisation des titulaires de droits. Or, la photocopie non autorisée – le « photocopillage » – s'est généralisée, provoquant une baisse des ventes de livres et compromettant la rédaction et la production de nouveaux ouvrages par des professionnels. L'objet du logo apparaissant ci-contre est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit le développement massif du « photocopillage ».

La fascination

Nouveau désir d'éternité

Luce DES AULNIERS

2009



Presses de l'Université du Québec

Le Delta I, 2875, boul. Laurier, bur. 450
Québec (Québec) Canada G1V 2M2

*Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives nationales du Québec
et Bibliothèque et Archives Canada*

Des Aulniers, Luce

La fascination : nouveau désir d'éternité

(Collection Santé et société)

Comprend des réf. bibliogr.

ISBN 978-2-7605-2436-1

1. Mort. 2. Deuil. 3. Mort - Aspect anthropologique. 4. Individu (Philosophie).

I. Titre. II. Collection: Collection Santé et société.

BD444.D47 2009 128.5 C2009-941266-7

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada
par l'entremise du Programme d'aide au développement
de l'industrie de l'édition (PADIE) pour nos activités d'édition.

La publication de cet ouvrage a été rendue possible
grâce à l'aide financière de la Société de développement
des entreprises culturelles (SODEC).

Intérieur

Mise en pages: INFOSCAN COLLETTE-QUÉBEC

Couverture

Conception: RICHARD HODGSON

Illustration: THÉRÈSE TOURIGNY DES AULNIERS

Mère de l'auteure, décédée subitement le 3 août 2008.

Silences moirés, gravure et techniques mixtes, poudre d'or,
(approx. 1998), 28 cm × 38 cm.

Photographie de l'œuvre: gracieuseté du Service de l'audio-visuel, UQAM,
Émilie Tournevache.

Photographie de l'auteure: M. JAMET, édition par Joss-Linn Gagné, artiste de Québec,
<www.flickr.com/photos/joss_linn_gagne>.

1 2 3 4 5 6 7 8 9 PUQ 2009 9 8 7 6 5 4 3 2 1

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés

© 2009 Presses de l'Université du Québec

Dépôt légal – 3^e trimestre 2009

Bibliothèque et Archives nationales du Québec / Bibliothèque et Archives Canada
Imprimé au Canada

Cet essai est dédié à mes parents et à mon fils,
lignes et lignage obligeant... et bien affectueusement consentis.

Et, plus généralement, à celles et ceux qui m'ont appris – mais le savent-ils ? –
à me méfier et à sourire du fait fascinant, qu'il s'agisse
d'étudiants en communication ou en études sur la mort, de chauffeurs de taxi,
d'artistes, d'interlocuteurs sur le Web, de mes voisines italiennes, ou...

Au fait, où ? Et quand ?

Remerciements

La mise en chantier et l'aboutissement de ce travail, on s'en doute, ont requis moult versions, tant pour franchir interrogations et doutes, pour corriger imprécisions ou maladresses que pour tout simplement reconnaître la présence chaleureuse et éclairante de plusieurs « beaux êtres » :

- Sylvie Massicotte et Pierre Hébert, respectivement écrivaine (et tant d'autres choses), cinéaste d'animation (*idem*), lecteurs de la version initiale, et de la dame, ce mot viatique de ces dernières années : « *Écris, ma Luce, partage ta vision des choses, même si le monde semble sourd, on a besoin de ta voix, de ton cri, écris, écris, ma Luce, fais ce que tu as à faire.* »
- Claude Harvey, pour son regard bleu sur l'éternité ;
- André Patry et Claude Corbo, bienveillants au long cours ;
- Danielle Ros et sa ferveur clairvoyante, sa compétence de psychanalyste et d'ex-éditrice, à plusieurs claviers, et son aptitude à la fidélité ;
- Yves Racicot, maître d'œuvre d'ardentes discussions, notamment sur la base de ses suggestions de lectures, artiste de l'image et orfèvre de l'éthique et des médias ;
- Danielle Maisonneuve, directrice de collection aux Presses de l'Université du Québec et collègue estimée, qui a offert une existence publique à ce périple, avec délicatesse et détermination ;
- l'équipe des Presses de l'Université du Québec, qui, du comité de lecture à la diffusion, a veillé au grain ;

- et enfin, notoirement, Denise Marchand, grande dame à l'intelligence rieuse et âme qui sait accompagner. Pour s'acquitter de son mandat d'authentique lectrice, elle a corrigé, avec minutie et esprit d'élévation, dans l'ensemble comme dans le détail, offrant la pertinence des sections de texte à laisser derrière, la sagesse des virages à opérer, la prise de distance devant les écueils, la patience et l'enthousiasme du soutien, bref, à qui je dois beaucoup de la qualité expressive de cet essai.

Un merci senti à chacune et à chacun.

Et aussi, et surtout, à mes proches, fratrie, amours, amis et camarades, qui ont consenti à quelques absences de ma part, pour le moins, afin que je puisse me consacrer à cette intuition et à cette recherche qui ont marqué de leur empreinte tant de jours et de soirées, de vacances et, même, tant de cycles complets de saisons (sept !), traversés à Montréal, en Gaspésie et en France.

Table des matières

Remerciements	IX
Introduction	1

PARTIE 1

CE QUI NOUS FASCINE, POURQUOI ET JUSQU'OUÛ : LES ENJEUX DU PROCESSUS DE DIFFÉRENCIATION HUMAINE

Ouverture	11
------------------------	----

CHAPITRE I

UNE IDENTITÉ EN DANGER	15
Le vertige de l'illimité	15
Quelques déperditions issues de la fusion fascinatoire	16
L'individuation fragilisée	17
Les fusions inaugurales et... limitées	17
Le passage de la fusion infantile à la communion adulte.....	19
À défaut : la réitération.....	21
La difficulté de penser.....	23
Encore la limite	24
L'autosatisfaction de surface.....	25
Un incitatif culturel?.....	27
La fascination et sa structure d'impensé répétitif.....	28
Un nouvel interdit: surtout ne pas paraître négatif.....	30

Les ressorts charmeurs de la fascination	31
L'idéologie auxiliaire	31
Le mot d'ordre de la séduction	35

CHAPITRE 2

ANCIENS ET NOUVEAUX OBJETS DE FASCINATION	41
Le corps, l'individu, le pouvoir	41
Le corps.....	41
L'inscription identitaire fondamentale, vivifière.....	41
L'inscription identitaire exclusiviste : le corps sacralisé de l'idéologie.....	44
La perfection génétique.....	46
Le culte de l'apparence	48
La santé capital(e).....	51
L'individualisme occidental : de la sensibilité au culte de soi.....	56
L'individualité, premier fruit de la conscience de la mort.....	56
L'individualisme en quatre temps	58
Le pouvoir : de l'admission du mystère à la suppression de l'Ombre en passant par la suggestion hypnotique.....	63

CHAPITRE 3

MORT ET VIOLENCE, FONDATRICES DE DIFFÉRENCIATION	69
Conscience de mort et lieux de fascination.....	70
De morts symboliques à mort-événement, un inaperçu du <i>fascinans</i>	70
La différenciation humaine sur la limite « fascinante » qu'impose la mort	71
Du désir d'immortalité et de la culture comme <i>antifascinans</i>	71
Entre fascination vivifiante et violence mortifère.....	75
Une pulsion de mort délimitée et l'angle mort d'autant limité ...	75
Violence matricielle et violence brute	77
Vie, mort et violence	77
Une clé discriminante des violences : le processus de différenciation.....	79
Le rite ou la peur et la violence prises à bras-le-corps : la différenciation agie	80
Une différenciation qui puise à l'origine de la peur	81

Se défendre de la peur, <i>en la ressentant</i>	82
Réfléchir la peur, la défléchir, la symboliser, la transcender	84
Ruse rituelle et peur de la violence du sacrifice	85
Une culture qui se forge sur la peur assumée de la violence, de la mort, de la peur: l'altérité possible	88
Entre peur et violence, la poursuite sécuritaire: le début d'une ambiguïté.....	88
Du temps pour interpréter et inventer l'altérité	90

PARTIE 2

LE GLISSEMENT VERS L'INDIFFÉRENCIATION

Ouverture	95
------------------------	----

CHAPITRE 4

LE DÉNI COMME MANIÈRE DE VIVRE	99
Logique du déni et de la fascination.....	99
Une sélection préalable	99
La fascination comme déni de la peur	100
Une conception tronquée du temps	102
Dans la fascination, la réalité du temps impensable :	
le vitalisme	102
Le passé silencieux ou grinçant	103
L'avenir pseudocontrôlé	104
Le présent contracté et magnifié dans l'éphémère.....	105
L'ambivalence d'un mot d'ordre: vivre au jour le jour.....	105
La fascination pour l'éphémère ou la puissance créatrice de la conscience du temps.....	106
La fascination gourmande d'instant d'éternité.....	107
La mort normalisée au service de l'éphémère et le culte paradoxal des traces	108
Le déni du temps, intrinsèque à la fascination.....	110
Le déni éphémère, salutaire	110
Le déni de la mort.....	112
Stimulé par nos représentations du temps et néanmoins inévitable.....	112
L'inconscient et sa gradation d'ombragement	113
Premier gradient: la croyance en l'a-mortalité.....	113
Deuxième gradient: le jeu du « comme si ».....	115

Troisième gradient : le mépris de la mort	117
La fascination et ses cascades de déni.....	118
CHAPITRE 5	
LA PEUR COMME LEITMOTIV	121
Méconnaissance à l'endroit de la différenciation	122
Le déni et l'impensé de l'angoisse.....	122
Se défendre de la peur, de la peur de la violence : hors de soi ...	123
L'exclusion des mécanismes de pensée.....	124
L'emprise de la peur sur le psychisme	130
Combinatoire du pouvoir et de l'hyperindividualisme, sur le dos hérissé de la peur.....	133
Une identité à protéger et à proclamer... mondialement, ou la fascination identitaire	136
Quand l'Autre ne va pas dans mon sens : l'agression vernie.....	141
Une indifférenciation à force d'hyperdifférenciation.....	143
La fascination, pour surnager	146
Danger de mort redoublant la fascination : la fascination <i>de</i> la mort ...	148
Pas de deux : conduites fascinatoires et à risques	148
La limite détestée	150

PARTIE 3

ILLUSTRATIONS DE LA LOGIQUE D'INDIFFÉRENCIATION

Ouverture	157
------------------------	-----

CHAPITRE 6

VOIR ET SE REPRÉSENTER

<i>Du macabre au morbide – les aléas de l'émotion à tout crin</i>	159
Une représentation axée sur l'être, mais quel être ?	159
La fascination pour l'apparence et l'hypertrophie du regard.....	160
Lucidité de l'œil et symboliques de l'art macabre	162
La naissance de l'art et l'exigence d'immortalité	162
«Contemplez le destin» : les symboles d'un entrelacs	163

Un corps vedette, en marche vers la mort et trahissant le souci d'immortalité.....	166
À comparer avec le macabre ?.....	166
Représentations contemporaines de l'inquiétude.....	168
La photographie d'art et ses ambiguïtés	169
Voir et s'émouvoir : l'émotion de ce que l'on est émouvant.....	173
Premier terme de la contradiction : l'émotion comme passe-partout ou « l'émotionnisme »	174
Second terme de la contradiction : l'émotion muselée	177
Voir pour le plaisir absolu de voir : le morbide	180
Première étape : le morbide commun.....	182
Deuxième étape : le morbide spectaculaire au quotidien.....	186
Troisième étape : de quelques fantaisies « artistiques »	190
Quatrième étape : le morbide « extrême »	194
Réalisation ?	195
Limites et libertés du voir.....	198
 CHAPITRE 7	
L'ACMÉ DU SUICIDE	
<i>La fascination accomplie</i>	205
Un acolyte de la fascination	206
Une logique symboliquement suicidogène, imbriquée dans le processus <i>fascinans</i>	206
Le suicide à la fine pointe du processus, dans le désarroi d'une fascination déboutée.....	208
Quand on désobéit aux codes dominants du vivre ou quand la fascination fait défaut.....	209
La question des repères de « sens ».....	213
La persistance du déni.....	215
La fascination pour le suicide et la mort déréalisée	216
Un objet incontournable et... à contourner.....	216
Une culture triomphaliste qui s'ignore suicidogène	218
L'hyperdétermination sur l'origine et la fin.....	218
L'étonnante saillie d'une mort a-tragique	220
Le poids imprévu d'une différenciation exacerbée.....	223
Totalitarismes.....	224
Les effets sur les individus et les cultures.....	224
Le maniement du tabou.....	225
Toujours du lien social	227

Une identité adulte ?	228
Le temps de l'imaturité, l'imaturité comme refus du temps....	233
Le refus social de l'ambivalence et de l'indécision	238

PARTIE 4

D'UNE FASCINATION AUX ÉTRANGES DÉTOURS

Ouverture	245
------------------------	-----

CHAPITRE 8

SURTOUT, NE PAS S'EXPOSER ? DE QUELQUES (NON-) EXPOSITIONS ET VIOLENCES	249
--	-----

Pourquoi, pour quoi la mort déjctée ?	252
---	-----

1. « *C'est dégoûtant* » : la pourriture, autre efflorescence,
néanmoins... refusée..... 252
2. « *Il n'est plus dedans* » : honte tacite en regard
de notre détermination
3. Il n'est plus le support d'une esthétique et d'une éthique
d'une quelconque vie dans l'au-delà, autonome
4. « *À quoi ça sert ?* » : un défunt, *defunctus*, celui qui
ne fonctionne pas
5. « *Emballé dans cette boîte, ça ne lui ressemble pas* » :
la peur de l'enfermement ?.....
6. « *C'est même pas beau* » : l'opprobe esthétique et affectif
7. « *Les épanchements au salon funéraire, non merci...* » :
la peur de la souffrance et de son expression
8. « *C'est la vie qui importe, continuez !* » : le refus du temps
9. « *Je n'ai pas besoin de le voir : j'ai son image
dans la tête* » : la mort déportée dans l'abstrait,
un rempart contre la souffrance ?.....

Du cadavre absent à l'éternité rencontrée, passages	282
---	-----

Éternité, suspension du temps et de l'espace : la plastination	285
--	-----

1. Le refus de la putréfaction ? Radicalement
2. Honte tacite de la détermination bafouée ? Plutôt le triomphe
d'une entreprise inouïe de reconnaissance
3. Support esthétique et éthique de l'au-delà ou une existence
mise en scène ?
4. Un *defunctus* ou un tableau signalétique honorant
la fonctionnalité ?

5. Débordement calculé, le désenfermement de la peau.....	292
6. L'opprobre esthétique-affectif ? Plutôt l'excitation titillée	293
7. Peur de la souffrance ou peur, encore ici, de perdre ?	296
8. Le refus du temps.....	297
9. Rempart contre la souffrance, la surmatérialisation	297
Non-exposition, exposition sous plastination	299

CHAPITRE 9

MONUMENT SANS MÉMOIRE, MÉMOIRE SANS MONUMENT

<i>Du dolmen au DVD de la mort d'un pape</i>	303
Formes mnésiques et statut physico-imaginaire du mort : évolution.....	305
Debout : <i>l'empreinte</i> de la présence des morts	308
Le temps, ce « grand sculpteur » de dure droiture	308
Couché et autrement : la <i>représentation</i> de la présence des morts comme vivants	321
Par l'image, faire advenir ce qui n'est plus	321
Un espace moins arpenté, un <i>socius</i> moins directement sollicité, du temps moins brassé	322
Assis : la <i>virtualité</i> de la présence des morts, non morts.....	325
Le temps abattu, le mort présent sur demande, vivant	326
Où passe le deuil ? Du sens retronqué	327
La conservation comme obturation du deuil	331
L'introduction d'un nouveau type de « portable »	331
La mort des honorables : happening et médiatisation.....	335
Destins hors de l'ordinaire	336
Reflets de valeurs d'époque : « <i>Que représentait cette personne pour vous ?</i> »	337
Déflagrations de médias sur du chagrin partagé	339
Le sentiment de quelque chose d'unique, à ne pas rater, surtout dans la permissivité expressive	340
Le pouvoir qui plane et structure	342
Concertés pour l'éloge, tout ce qui n'en est pas est gommé	343
L'épuisement du monument médias.....	345
Conclure : besoins du temps ?	345

CHAPITRE 10**VAINCRE LA MORT ?**

<i>Le 11.09.01, fascination pour l'unité « suprême » de la mort</i>	351
Deux faces d'une lacune d'altérité : l'unité comme dieu	352
Une unité problématique	352
La structure de l'unité mortifère : quelques pistes	355
Le dieu perversi, l'unité brandie et la mort honnie	356
L'hyperindividualisme et ses impensés	359
Une riposte de la différence écrasée	361
Une carence de différenciation individuelle	363
Quels rapports à la mort seraient manifestes dans l'événement ?	366
Une obsession : la mise à mort de l'autre	366
Anciens héros, nouveaux héros ?	366
Le <i>sumum</i> symbolique de figures dominantes de la mort contemporaine	370
Des représentations de la mort chamboulées	371
Une blessure symbolique inédite	373
Morts sédimentées et enjeu de désindividuation	374
Barbaries et résistances	379

CONCLUSION

D'une culture de la fascination à la limitation culturelle de la fascination	383
Dans la fascination, <i>quid</i> de la mort ?	387
Un signe de notre rapport culturel à la mort	388
BIBLIOGRAPHIE	391

Introduction

[...] *et l'on passe son chemin devant des concepts jugés incorrects, cependant si adéquats et riches en leçons historiques autant que théoriques, dans l'étude du phénomène humain.*

PIERRE LEGENDRE¹

Si nous donnons une forme aux esprits, nous devenons indépendants.

PABLO PICASSO²

UNE OBSERVATION TOUTE SIMPLE

Début 1994, tout juste avant sa mort soudaine, je faisais part d'un constat à Louis-Vincent Thomas³, ce grand anthropologue de la mort, telle une promeneuse qui, sensible au bruissement du vent, note la récurrence d'une modulation. C'est que déjà on pouvait lire et entendre le terme « fascination », passant alors d'une fois par jour à maintes fois, aujourd'hui.

-
1. Pierre Legendre, *De la société comme texte, linéaments d'une anthropologie dogmatique*, Paris, Fayard, 2001, p. 7.
 2. Pablo Picasso, dans André Malraux, *Picasso's Mask*, p. 11, cité par Arianna Stassinopoulos Huffington, *Picasso, créateur et destructeur*, Paris, Stock, 1989, p. 96.
 3. Louis-Vincent Thomas, lumineuse conscience de la mort, ici et ailleurs, surtout en Afrique, a été un formidable animateur de la vie intellectuelle des années 1970-1990 dans la francophonie. On lui doit des ouvrages socioanthropologiques clairvoyants, extraordinairement documentés ; une interdisciplinarité incarnée ; comme ethnologue philosophe de l'Afrique et, à partir de l'Université René-Descartes (Paris V-Sorbonne), directeur attentif et généreux de centaines de recherches (dont une des miennes), des militances d'une cohérence phénoménale, des contributions à l'effort de penser les questions associées à la mort autant dans des congrès internationaux (dont certains lui ont été consacrés) qu'à des petits groupes de travail. Un amour de la vie, enfin, et une bonté critique qui lui survivent par-delà ses œuvres.

Curieusement, la montée en force du vocable s'est effectuée en concomitance ou en décalage avec les termes « passion » et « culte ». Il n'y aurait pas de hasard, nous aimons adorer, semble-t-il.

Aussi chacun de nous, en prêtant une certaine attention, observera pour lui-même ou pour ses proches, ou encore dans les médias, l'occurrence des expressions « *je suis fasciné* », « *c'est une personne fascinante* », « *il s'est passé quelque chose de fascinant* », voire « *ce que vous dites me fascine totalement!* » [sic]. Les envolées sur la fascination s'entendent, se lisent, se soupirent, bref, se déclinent du matin à la nuit, à propos de la dernière voiture sur le marché tout autant que de la performance de tel artiste, tel scientifique. On aura noté un élément de contexte : marché et performance. Ce qui n'empêche une manifestation d'étincelle du regard et, peut-être, de modestie devant ce qui nous impressionne.

Or, à ce jour, je n'ai pas trouvé d'étude, que ce soit en linguistique, en histoire des mentalités ou en psychosociologie, qui aurait examiné ce phénomène de « fascinarisation », pour ainsi dire.

Dès lors, je ne m'appuie sur aucune étude quantitative pour proposer une quelconque lecture de cette occurrence. Non plus, je ne peux prétendre à aucune expertise relativement à l'usage de mots courants et à l'esprit du temps qu'ils pourraient bien refléter.

Pour autant, l'anthropologue que je suis ne peut qu'être frappée par le treillis d'évocations qui émane du terme même. Essentiellement, la fascination tient lieu de synonyme pour l'intérêt marqué – marquant aussi, ou du moins, on le suppose tant ! – envers quelque autre ou quelque événement qui sort de l'ordinaire. Elle désigne souvent la condition essentielle à l'implication, voire à une ouverture vers l'ailleurs, l'inusité, l'inconnu. Elle porte l'enthousiasme, nourrit l'émerveillement, avec ses risques de déflagration, lesquels sont souvent sans bornes. Or cette démesure absorbe un irrésistible penchant, en quelque sorte sans appel, chez nos contemporains, ou serait-ce un appel vers l'autre qui s'exprime ainsi ?

Constatant cela, quels seraient les soutènements psychiques et les repères sociétaux sous-jacents à ce phénomène de la fascination ?

Cette question de départ commande d'aller voir les premières acceptions du terme.

DES COMPOSANTES... FASCINANTES

Je parle de « sans appel », de cette attirance, alors que le *Petit Robert* donne l'*appel* comme synonyme de la fascination... Il y a de l'ambivalence dans l'air, sinon une polysémie à explorer.

Le terme serait en usage depuis le XIV^e siècle,

du latin *fascinatio* ; action de fasciner-mâîtriser, *immobiliser* par la seule puissance du regard ; *immobiliser et captiver par l'éclat*, le reflet ; *éblouir par la beauté*, l'ascendant, le prestige. Voir attirer, captiver, charmer, *hypnotiser*, *séduire*. – 1^o *Pouvoir* de fascination d'un hypnotiseur. Voir hypnotisme. 2^o *Fig.* Action de fasciner, d'exercer une *irrésistible* séduction. [...] « Quiconque excède les limites que la moyenne des hommes assigne exerce une sorte de fascination » (Daniel-Rops). « La fascination du monde oriental » (L. Bertrand). *La fascination de l'aventure*. Voir *appel*.

Le programme est lancé.

Curieux : sur la même page que fascination, on trouve ceci :

fasciation : « De *fascia* : Botanique. Disposition particulière de certaines cultures végétales (branches, rameaux, pédoncules) qui s'aplatisent au lieu de conserver leur forme cylindrique, ou sont pourvus d'un plus grand nombre d'appendices que dans un état normal. »

fascisme : « De *fascio*, « faisceau (des licteurs romains) », l'emblème du parti. 1^o Doctrine, système politique que Mussolini établit en 1922 (*totalitarisme*, corporatisme, nationalisme). 2^o Par extension. Toute doctrine tendant à instaurer dans un État une dictature de type mussolinien. *Le fascisme hitlérien*. « Toute forme de mépris, si elle intervient en politique, prépare ou instaure le fascisme » (Camus)⁴.

Reprenons les termes mis en évidence : frapper par son caractère hors de l'ordinaire, attirer de manière irrésistible, séduire, éblouir, *immobiliser* – « par la seule puissance du regard », souligne le dictionnaire – voire hypnotiser, *mâîtriser*. Immobiliser, oui, jusqu'à rendre immobile pour toujours, (se) tuer ?

4. *Le Petit Robert 1*, 2002.

Et puis, dans les embranchements toujours possibles, *se ramifier de manière anormale*, développer du *totalitarisme*, mépriser... et dès lors ouvrir l'éventualité de *dénier*, au sens d'oblitérer. Enfin, non, pas tant jouer avec ses limites, ou même reculer les limites que rayer le fait même de *la limite*.

De loin en proche, peu de doute, la fascination a à voir avec la mort. Celle, imparable, qui fait basculer dans l'inconnu, en soi source de fascination, et puis celle que l'on (se) donne... Enfin, celles, si subtilement et efficacement « symboliques », retrouvées dans l'assujettissement à l'autre, sa soumission à l'emprise exercée par lui. Fascination et mort, à leur tour, se trouvent métissées avec les images, le corps, l'identité, l'étrangeté, le pouvoir. Finalement, elles ont à faire avec l'altérité.

Autre clé d'un usage qui connote une attirance doublée d'un piège : quand les anciens Québécois du Bas-du-Fleuve fichaient dans les battures une série de longs bâtons, dressant ainsi un mur duquel les poissons ne pouvaient plus se dégager à la marée descendante, ne les dénommaient-ils pas « fascines » ?

UN ENGAGEMENT AU LONG COURS

Pourquoi un ouvrage entier consacré à la fascination ?

Parce qu'une universitaire peut employer l'« *intelligere* » à l'intuition pressante et réjouissante qu'il y aurait là matière à éclairer nos vies.

Parce que l'anthropologue des « *contourni* » de la mort – rites de salut au mort et de refondation du groupe, deuil, et bien sûr, accompagnement des mourants – signale depuis plus de trente ans comment nos rapports à la mort sont inséparables de nos rapports à la vie. En l'occurrence, si notre existence entretient une certaine disposition pour la fascination, comment s'en trouvera la mort ? Et à son tour, et même bien avant, en quoi la fascination, distillée dans le quotidien, mine de rien, trahira une bonne part de nos représentations de la mort ?

Parce que la voisine que je pourrais être de chacune et chacun des lecteurs, par-dessus la clôture, cherche à mettre en mots des désarrois, sinon des « *désemparements* » que d'aucuns ont pu observer et dont ils s'ouvrent du bout des lèvres.

Parce que, de fait, il m'arrive d'être fascinée. Mortelle et bien vivante.

Cet essai donnera à développer trois arguments enchâssés.

1. L'emploi du terme ne relèverait pas que de l'effet de mode. Plutôt, *la fascination rend compte d'une manière d'être au monde*. Elle vient jouer sur des registres qui peuvent aller d'une sensibilité amusée et empreinte de disponibilité exploratoire, jusqu'à la dépendance enkystée, par laquelle on ne peut plus guère concevoir l'existence sans s'appuyer sur du *fascinans*. Ainsi, la propension à la fascination est-elle ambivalente : appel incoercible au dépassement, il se peut que le désir de dépassement dérive vers l'emportement. Et l'emportement, vers l'oblitération du pluriel ou le déni d'autres réalités, puis leur abolition. Bien plus, l'emprise peut s'avérer troublante puisque justement, la fascination renvoie à la polarité tout ou rien, dont les termes, sans nuances, deviendront exclusivistes, bref, potentiellement totalitaires.

Voici donc qu'en approchant le sens dynamique du phénomène, on pourra suspecter la subtile emprise de quelque chose de plus profond, à savoir le goût de la mort, lequel, lui, ne se clame pas forcément. En d'autres termes, la fascination pose tout un défi à ce jeu entre la vie et la mort et, singulièrement, devient un enjeu de la mort symbolique : déperdition tranquille de la conscience et perte de la relation aux autres et à soi, érosion du désir de mettre en liens.

2. Bien au-delà de l'usage courant du mot, dans les méandres de l'implicite, l'expérience de la fascination pourrait bien parler de notre rapport à la mort, cette fois comme événement réel signant la finitude humaine. Plus particulièrement, il semblerait que la fascination ne soit pas sans lien avec le statut ambigu de la mort dans notre culture : d'un côté, volontiers décrite comme une « épreuve » de socialisation en cours de disparition – quand elle survient pour nos proches – et de l'autre, nous frappant quotidiennement au hasard de tant d'images qui « crèvent » les écrans. Il se peut bien, oui, que la fascination comme manière de vivre ait quelque chose à voir avec nos manières d'en découder avec la mort. Et vice versa : notre façon de nous tenir face à la mort contribuerait à notre propension fascinatoire.

En d'autres mots, l'usage du terme ne serait pas que rattaché explicitement à ce qui nous fascine, çà et là : il métaphoriserait nos rapports à la mort tels qu'ils s'expriment en creux, indirectement, dans le quotidien, sans que nous nous en doutions. Mieux, la disposition fascinatoire serait

responsable d'un déplacement de nos attitudes et pratiques devant la mort, si bien que lorsque la mort réelle survient, nous nous trouvons décontenancés : *primo*, en soi, par cette hachure qui se trouve introduite dans notre existence ; *secundo*, parce que ce qui s'était tapi de significations autour de la mort dans la fascination ordinaire, qui agissait tranquillement, se fraye alors un passage et apparaît au grand jour. La mort-événement peut bien alors être rejetée comme *antifascinans* par excellence ou, encore, récupérée par la bande comme insigne du pouvoir de soumission exercé par la fascination.

3. À ce contexte de nouvelle métaphorisation de la mort se greffe la fascination même pour la mort, évoluant dans les avenues qu'elle emprunte depuis le jour où *Homo sapiens* a vacillé sur sa conscience d'être mortel. La mort condense en elle le mystère de l'inconnu, l'au-delà puissant de ce sur quoi bute l'esprit humain. À ce titre, elle galvanise la poussée créatrice, en soi lieu et objet de fascination. Or cette conscience d'être mortel, issue de la rencontre avec le caractère ineffable du temps, conduit au *désir d'éternité* : sortir du temps, échapper aux contingences, suspendu « pour toujours » dans une sorte de filet de jouissance qui nous ferait oublier tout le reste... Et, à son tour, il se peut bien que ce désir d'éternité, en devenant objet miroitant de fascination, se sclérose et nous sclérose.

Résumons le projet : d'un côté, la fascination, simplement par ses composantes, peut provoquer de la mort symbolique, voire des morts bien réelles. D'un autre côté, l'ampleur de son occurrence, ou la multiplication des objets de fascination dans le tissu des jours viendrait éclairer les conceptions mêmes de la mort dans l'évolution des mentalités. *Comme si implicitement, la fascination faisait office d'un rapport à la mort qui ne peut se dire autrement.* Or quand la mort-finitude survient, notre propension préalable à la fascination nous conduirait à des attitudes, vécus émotifs, pratiques qui, eux, ne sont pas sources de fascination. Sauf exceptions, justement significatives, quand la mort survient, elle est peu saluée. C'est peut-être que « grâce » à la fascination, elle habite déjà notre quotidien. En ce sens, on peut dire, oui, que la mort est « intégrée » à la vie. Mais comment ?

Alors, alors, oui, la fascination peut à son tour être fascinante.

Comme si nous appelions à toute force un absolu. Mais lequel ? Aussi à explorer, ce refuge dans la fascination et, mieux, ce culte du refuge, même rien qu'aléatoire et temporaire...

En étayant ces arguments qui s'avéreront en définitive des propositions, ce qui sera forgé, c'est le trait d'union entre psyché et culture, et celui-ci, au travers des thèmes de l'hypertrophie de l'œil et du refus d'exposition de nos morts, du vertige suicidaire et de l'idéologie du toujours-plus, des morts en masse ou vues par des masses et de notre rapport au temps, du chagrin et de l'idéologie du paraître, des manières de disposer de nos morts présentées comme *nec plus ultra*, du statut de la mémoire et de celui du plaisir.

De la sorte, la frayeur, sans parler du déni qu'elle risque d'entraîner, ne sera pas tant opposée à la fascination qu'enchâssée dans ses volutes. Frayeur, soit, mais de quoi au juste ?

CONFIANCES

« Propositions », car mon propos est davantage et avant tout appuyé sur des mises en relation entre diverses observations et intégrations de lectures. C'est dire que le style ne sera pas apparenté à celui d'une thèse, avec rappel à l'appui de travaux d'auteurs. Sauf exceptions, je préférerai une formule plus libre où le lecteur sera d'autant sollicité. Ce faisant, je n'ignore pas les risques de l'entreprise : cryptomnésie, d'une part, au sens de reprise implicite de « diagnostics » contemporains, sans citer les « bons » auteurs, et, d'autre part, chutes d'une pensée en spirales d'hypothèses qui se déploient sans filet, non sans questionner des réalités qui n'ont apparemment pas ou peu de rapport entre elles.

Et pourtant, en insérant un peu de mort en filigrane des enjeux intimes et civilisationnels qui seront parcourus, je parie sur la capacité du lecteur de trouver une distance juste... La jubilation associative, la liberté des propos, démontrée et sollicitée, ont toujours fort à faire devant la tentation d'imposer une perspective.

Or cette perspective, celle de décoder les méandres qu'empruntent la vie et la mort dans nos parcours de femmes et d'hommes, est pour moi le résultat de connivences et d'indignations, de silences et de labeurs, bref d'échanges autant que de méditations sur notre commun désir de nous tenir avec et dans notre temps.

Aussi le lecteur peut-il tout à fait et tout à loisir circuler et se laisser porter, d'un chapitre à l'autre, là où il se sentira appelé à cette confiance.

P A R T I E

1

CE QUI NOUS FASCINE, POURQUOI ET JUSQU'OU

LES ENJEUX DU PROCESSUS
DE DIFFÉRENCIATION HUMAINE

Ouverture

De prime abord, la fascination implique un frémissement de la sensibilité et des sens, qui sont sollicités sans attente préalable, ce qui ne manque pas de contribuer au plaisir de se sentir ainsi – comme on dit – « agréablement surpris ». Puis s'ébauche un mouvement vers ce qui nous charme, nous hisse hors de l'ordinaire, souvent perçu comme trop ordinaire : en soi, se mouvoir, c'est du vivant. Et avancer dans le ravissement, nous allons tous convenir que c'est encore plus... ravissant, au sens d'être transporté dans un délice dit suprême. Et pas encore au sens d'être enlevé. C'est répondre à l'appel du vivant.

Car la fascination commande une volonté en acte de *se rapprocher* de cet objet fabuleux qui nous entraîne vers et avec lui, généralement sous la promesse de bonheur : emprunter un trait de caractère d'un être cher, réaliser un essai technique novateur, participer à un superbe spectacle, ressentir l'écoulement impétueux d'un cours d'eau, côtoyer une personnalité à la fois brillante et un brin énigmatique, et à l'avenant. Volonté, certes, et pourtant différente de la familière, un ressort que l'être en cours de fascination, si l'on peut dire, ne se connaissait pas. Et cette découverte est en soi enchanteresse. Et allégeante. Comme si l'Idéal du moi qui nous anime se déportait soudainement sur une autre incarnation, et pas n'importe laquelle : cet objet, ce projet, condenseraient en eux les qualités désirables, le dessein, l'apogée, auxquels on aspire. Il y a beaucoup de ce « déplacement » lorsque, médusé, l'être se dit : « *Ça existe, ça existerait vraiment ?* », « *Voilà enfin ma place...* » Et là, l'impossible glisse un pas de deux vers le probable : se tenir non seulement près, mais tout aux côtés.

Puis l'être fasciné veut se tenir dans le sillage de cet objet qui l'extirperait du simple besoin, forcément trop vite assouvi. Cet objet l'entraînerait plutôt vers le désir d'être et d'être mieux, un désir source de tension incontournable dans le fait du vivant humain. On n'est plus alors dans la réponse à un besoin, mais dans le réseau complexe inhérent au désir, celui de l'interrogation de la relation et par elle, en fait, de l'accomplissement. On pénètre entre autres dans l'indicible et le terme « c'est fascinant », brillant dans sa nudité, veut TOUT dire pour qui l'énonce. Ce dernier n'a pas besoin d'élaborer, au sens de développer le propos. Mais qu'en est-il du sens de faire mûrir ?

Justement, l'appelé par cette force hors du commun espère à toute force « grandir » puisqu'il lui semble que le caractère *magique* dont est paré l'objet fascinant lui sera offert en partage, le soulageant de son sentiment d'impuissance ou le confortant dans sa propre puissance, voire l'amplifiant. Or la magie n'est pas d'abord tour de passe-passe. Elle tiendrait plutôt de la capacité – on parle de « don » – à se tenir dans une posture intermédiaire entre l'ordre temporel, terre-à-terre, quotidien, bref, profane, et l'ordre intemporel, hors humain, transcendant l'expérience profane, en bref, l'ordre sacré. L'être fascinant – ou le phénomène – par définition, a du charisme, ce « je-ne-sais-quoi » d'envergure qui l'élève au-dessus des contingences. Il lui arrive des choses exceptionnelles. Il pose et permet ce regard sur le monde qui ouvre au hors-monde... Et, éventuellement, cette distance qui le rend juste assez proche pour autoriser un repérage analogique au commun des « mortels » lui épargne la critique. Au contact de cette puissance, l'identité de l'être fasciné ne peut – croit-il – que s'enrichir, s'exalter, dépasser ses propres limites. S'ouvre ainsi l'accès à l'univers de l'investissement libidinal, par exemple d'un individu envers un autre, ou encore, d'une foule envers un individu ou un personnage devenu emblématique. En d'autres termes, l'accès à l'expérience de l'amour. Quoi de plus beau ?

Le mouvement que la fascination imprime témoigne ainsi d'une disponibilité mentale, et d'abord souvent sensorielle, à vivre une « expérience » sous l'égide de ce qui nous fascine. En cela, ce mouvement dénote le sens de la découverte. De la sorte, la fascination participe d'un élan vital d'ouverture au monde. Nous voici donc au cœur de la dimension vitalisante de la fascination, c'est bien vrai. Vraiment, quoi de plus beau ?

Or, le fait même de poser cette question dans l'absolu – « existe-t-il quelque chose d'autre, de PLUS... ? » – devrait éveiller le soupçon. L'ambivalence s'esquisse en douce, entre l'ardeur que suscite cette nouveauté éclatante et la crainte qui tinte dans le for intérieur.

À côté de l'amour assimilable à l'Éros, aux pulsions de vie, à **la liaison, à la création d'unités toujours plus grandes et plus différenciées** se profile toujours un autre aspect de l'amour, à savoir celui qui renvoie à **la fascination, à la perte d'identité, à l'abandon, au vertige et à l'extase, qui touchent sans aucun doute les pulsions de mort**¹. (E. Enriquez)

Nous allons consacrer cette première partie de l'ouvrage à « cet autre aspect » de l'amour, ne négligeant pas au passage ce qui, en dépit du risque de la fascination délétère, s'échapperait toutefois vers cet amour créateur. Aussi allons-nous camper ce qui fabrique cette différenciation.

Deux remarques s'imposent tout de même au terme de ce liminaire.

En premier lieu, nous tous, même enchantés que nous serions d'avoir une conscience qui nous épargnerait les égarements, nous pouvons être concernés par le caractère symboliquement délétère de la fascination.

En second lieu, si les avatars se trouvent intrinsèquement dans la fascination, d'évidence, notre monde ne se résume pas à cette disposition, à cet état. La fascination est l'un des traits de notre culture nord-occidentale et cet essai ne constitue pas qu'un des parcours possibles pour l'explorer. Rude, peut-être vertigineux, néanmoins souhaité porteur d'une aventure inusitée.

1. Eugène Enriquez, « Le pouvoir et la mort », *Topique*, vol. 4, n^{os} 11-12, 1973, p. 151. Le soupçon porté à l'endroit de la fascination, d'abord nourri d'observations et d'intuitions, s'adosse ainsi à l'analyse d'Eugène Enriquez, et avec gratitude. Je souligne.

UNE IDENTITÉ EN DANGER

LE VERTIGE DE L'ILLIMITÉ

L'état de proximité délicieusement frémissant décrit en ouverture laisse entrevoir un appel proche de l'envoûtement : l'exaltation de faire corps avec ce qui attire tant, de s'y fondre, exprime *un désir de fusion* totale. En effet, la fascination renferme une demande de réitération de l'extase vécue dans l'union, associée au prodigieux sentiment de plénitude. Or, dans le tournis que peut provoquer cette plénitude, advient imperceptiblement, mais non moins réellement, un glissement séraphique vers l'abîme, voire un abandon à ce qui est vécu comme une promesse d'absolu : le dépassement *intégral* de son caractère d'humain, parfois encombrant, et abandonné aux émois du sublime, au vertige de l'illimité... Aussi ne sera-t-on pas étonné de l'engouement pour ces autres expressions, « sublime » et « illimité ». Sublime : on entend que l'expérience de l'extrême devient délice. Et le délice de cette union totale alimente la fusion, laquelle aspire à une étendue sans freins ni embûches, à savoir l'illimité. Le principe même de limite se dissout dans la dynamique du *fascinans*.

No limits, no death. No death, no limits.

Nous touchons là le pivot de cet essai : *la fascination porterait le désir irrépissible de rencontrer l'ailleurs et l'autrement, mais se nourrissant elle-même de son fantasme, elle se veut sans entrave, infinie*. Sous

cette poussée loge la fantaisie de l'éternité, de la suspension du temps : on voudrait à la rigueur continûment et pour toujours «être en état de fascination». Qu'elle soit illimitée...

Si nous explorerons au fil du propos la portée et le destin de cet illimité fascinant dans nos conceptions du temps, du vivre et du mourir, nous nous attarderons davantage dans les prochaines pages aux incidences de la fascination sur l'individuation, tâche première et essentielle du vivre, chez l'humain. Enfin, si la fascination peut nous sembler à la fois si évidente et si sublime, c'est qu'elle bénéficie de certains appuis dont la teneur mérite qu'on s'y attarde un brin.

QUELQUES DÉPERDITIONS ISSUES DE LA FUSION FASCINATOIRE

«Trop beau pour être vrai», entend-on fréquemment. Ne soumettons rien en regard de LA vérité. Tentons simplement de nuancer et de baliser tout à la fois le caractère merveilleux et néanmoins périlleux d'une disposition qui puise dans l'histoire de l'humanisation, par les voies de la socialisation et de l'enculturation.

Il arrive ainsi que le mouvement d'attirance envers ce qui fascine s'emballe, du fait que l'admiration se déporte vers l'idéalisation. L'autre est paré de toutes les vertus, de tous les savoirs. Or cette ardente déférence peut bien virer en déréalisation, ou même en considération outrancière, principalement, voire exclusivement, de l'aspect chatoyant, du caractère éminemment agréable de l'attirance et, partant, de l'objet qui nous inspire. On a appelé ce phénomène «idolâtrie». Par suite, le plaisir vertigineux d'être reconnu par ce qui fascine comble, si bien que l'aptitude à l'autonomie – à penser par soi-même – se dissipe sous l'hétéronomie ou la soumission à ce que cet objet «propose»: on jauge, on juge davantage en fonction des critères énoncés par le *fascinans*, dans une reddition de sa propre faculté de discernement.

Tranquillement, ce qui se donnait dans l'assentiment devient adhésion, et surtout, l'adhésion se durcit en adhérence. (D'ailleurs, il est courant d'entendre au fil des débats : «*J'adhère à ce que vous dites...*».) De même, ce qui résultait d'une considération habituelle de facteurs multiples s'efface sous la poussée de l'exclusivisme, phénomène qui, on le verra, trouve une analogie dans la pensée unique, unidimensionnelle.

Or toute adhésion repliée sur elle-même en s'axant sur l'illimité implique une abolition tranquille ou fracassante de la singularité de celui qui est attiré, fût-elle de l'ordre de la déperdition capricieuse, innocente, insouciance.

De la sorte, et malgré son caractère initial aventurier, en passant par cette quête fusionnelle, la fascination vient paradoxalement ébrécher nos conceptions humanistes, fondées sur le souci de l'individualité et la lucidité. C'est que, en termes micrologiques, la fascination inoculerait de la mort symbolique, visible dans l'atteinte à l'individualité ou l'aliénation, ensuite dans l'appauvrissement de la pensée. Voyons cela de plus près.

L'INDIVIDUATION FRAGILISÉE

Étonnamment, des expressions liées à la filiation sont utilisées par l'être fasciné pour décrire son expérience : sentiment familial, plaisir de l'identification entière à l'être fascinant (lequel joue souvent de la métaphore de l'union à la grande famille, si l'on a en tête les fascinateurs de groupe ou de milieux communautaires), états de naissance et renaissance, béatitude originaire, retour consenti et « assumé » à la case départ. De là, on peut se demander si l'être envoûté ne serait pas – bien sûr involontairement et inconsciemment – victime d'une régression au stade de dépendance, voire à ses premiers jours, voire encore – si tant est que ce soit possible – à « l'antériorité de sa naissance ». En quoi ? Dans la même logique psychogénétique, on peut s'interroger sur les liens entre cette prédisposition à la fascination et l'évolution lacunaire de l'*individuation ou de la différenciation progressive de l'être-au-monde*.

Les fusions inaugurales et... limitées

L'enfant vibrant au corps à corps dans la vasque maternelle et au cœur à cœur dans l'imaginaire des parents éprouverait là des sensations et un sentiment de fusion uniques. Par suite, la mise au monde lui fait connaître la première des séparations, l'arrachant à cette fusion inaugurale à jamais perdue mais condition même de son existence. Déjà, il est, lui, une personne, un Autre.

Cela dit, pour que le bébé se perçoive au fur et à mesure de son évolution un être à *part entière*, il lui faut quelques conditions « climatiques ». Dit autrement, il faut que la « séduction à la vie » opère en son temps, de même que son substrat, la fusion entre la mère et l'enfant. C'est

dans cette dépendance que la confiance en la vie peut s'épanouir. Entre dépendance et désir d'expression de soi, c'est par cette formidable contradiction que débute l'individuation, c'est en effet dans et par le passage obligé de l'attache fusionnelle que s'engage le travail d'individuation, de différenciation.

Ainsi, arraché à l'enveloppe originale, l'enfant en retrouve une autre, avec l'adulte tutélaire, la mère. Il n'établit pas de différence entre lui et elle ; d'instinct, ils sont inséparables. Il se vit avec et à travers les caractéristiques de sa mère, puis celles qu'il intègre de son père. Cette fusion nourrit ainsi ce que les psychanalystes ont appelé le narcissisme primaire, ou l'intériorisation par l'enfant du fait même de la relation et de tout ce qui la fait (et la défait). Primaire parce que fondamentale et fondatrice, portant la promesse d'une image plénière de soi. L'enfant apprend à s'aimer du fait d'être aimé et aussi d'être ponctuellement « isolé ». Aimé pour lui-même, il est graduellement identifié et reconnu comme sujet vivant et non pas simplement comme objet de gratification parental, par exemple, qui, de la féminité, qui, de la virilité. Se trouve tout de même du renforcement narcissique au bénéfice de l'adulte, adulte à la fois fascinant pour son enfant et fasciné par lui, tressant une réverbération des « tout ».

Le désir, à la différence du besoin ou de l'instinct, ou encore de la pulsion, ne vise pas la décharge de la tension, ou le seul plaisir, mais bien la relation.

Constamment à l'œuvre et ne s'éteignant qu'avec la mort, cette quête de reconnaissance *à travers et par la relation* (et non pas simplement à travers l'opinion !) tisse l'état, la qualité de nos rapports de coexistence avec les autres, l'humanité. Au début, la demande est entière, immédiate, car pour que l'enfant en vienne à se ressentir « entièrement lui », il doit d'abord percevoir qu'il est tout et totalement reçu – fusionnel – pour ses parents, même si cette réponse est provisoire, principe de réalité oblige (d'où la puissance du fantasme de ce « tout » au cours de la vie...).

Ainsi la solidité rayonnante de ce tout-en-un, cette fusion mirifique posent les assises, la possibilité même de la « défusion ». C'est que l'enfant doit être suffisamment assuré de la stabilité de cette relation fusionnelle pour que, lorsque la mère disparaît provisoirement, il puisse assumer cette absence – manque à travers le fantasme, l'hallucination, la projection sur un objet familial et réconfortant. Il se racontera et se *représentera* alors sa mère – se la donnant comme présente – et se reconstruira la sécurité de sa bienveillance. Le report de la sensation, sur base alchimique sensation-

représentation, permet de cultiver l'activité de représentation. Ce faisant, notamment par le recours à cette puissance de l'imaginaire, l'enfant en vient progressivement à se voir, à se représenter comme un être séparé, singularisé, particularisé, et tout autant, à percevoir la distance de l'altérité et ses effets à travers sa mère.

C'est plus particulièrement dans l'expérience de cet arrachement-détachement nourri de ce « tout » que le petit individu apprend à affronter et à composer avec la solitude, à soutenir l'attente, bref, à *mûrir* : accepter sa tristesse, jouer avec le temps, le prendre, différer éventuellement le plaisir et le savourer ensuite. C'est de la sorte qu'il fera face à la réalité de la mort, avec la possibilité de la mort. Qu'il sera touché et façonné par la culture. Et, chemin faisant, plutôt que de vouloir fusionner avec l'objet d'amour, plutôt que de l'incorporer – et en quel cas, le rejeter ensuite, généralement violemment –, il mimera et s'appropriera les qualités qu'il admire en lui, forgeant continûment son narcissisme secondaire¹. Ces « emprunts », amalgamés à ce qui lui est propre, contribuent justement à son assurance d'être-au-monde, en lien et relié. Et ce processus se revivant, sous des formes plus élaborées, au fil des rencontres de sa vie, signe sa singularité.

Ne serait-ce que par ce mouvement, l'identité, si elle se gagne à l'origine par la confirmation claire de soi, et par un autre, se raffine avec le temps par l'acquiescement à l'altérité, sa confrontation, son intégration, dans un faisceau de rapports avec autrui.

Le passage de la fusion infantile à la communion adulte

Avec le temps et l'expérience, l'individu apprend à distinguer la fusion de la communion. Se nourrissant de la capacité d'association, l'intersubjectivité, cette orchestration de deux sujets reconnus tels – deux subjectivités – s'apparente à la communion. À la différence de la fusion souvent rejouée à l'âge adulte, il y a ici la prise en compte et même un désir de la différence introduite par l'autre. Plus qu'une coexistence, l'un et l'autre ont dans ce cas la certitude de s'accepter, en soi et mutuellement.

1. Notons que l'*appeal* fascinateur diffère essentiellement de l'identification. En effet, dans l'identification, on ne tend pas de manière *dominante* à l'estime de soi, simplement, à l'introjection d'un trait qui nous stimule, sans que l'on sache forcément pourquoi. Dès lors, le « héros » peut être sympathique et bienveillant, mais pas nécessairement envoûtant ou se voulant tel. Surtout, la relation intersubjective est avérée et préservée.

On comprend aussi que cette nuance culminante dans la confirmation de sa propre spécificité ne s'établit pas à sens unique. Dans la communion, il n'y a pas d'un côté un donneur et de l'autre, un receveur ; les deux le sont en alternance et en simultanéité. De cette relation naît le sentiment profond d'être inscrit et consacré comme sujet humain, dans une quiétude qui n'a rien à voir avec le contentement béat, d'autant plus que cette relation comporte une tension vers et par rapport à l'autre, tension qui est acceptée et assumée dans la mesure où l'autre interlocuteur l'est. Cette conscience de l'*altérité humaine*, fondée sur la mouvance du lien, procure une joie tranquille, un sentiment intense et radiant de sa propre existence. L'incessant travail de différenciation porte ainsi ses fruits.

L'incomplétude originelle, désormais reconnue, la fusion avec l'adulte aimant et aimé d'abord intensément vécue puis déboutée en son temps, les limites humaines imposées à la toute-puissance infantile, toutes ces meurtrissures inévitables et vitales sont pour un temps oubliées. Cette limitation est mise en suspens. On vient de parler de manque-désir. Le manque et la limite existent et c'est la conscience qu'on en acquiert tout au long du processus d'individuation qui, par son caractère fondamental, justement, nous amène inconsciemment à aller vers l'autre et à le rencontrer dans un juste rapport d'échange.

Or c'est précisément cette reconnaissance de son individualité qui permet de s'en dégager, car être trop constamment préoccupé de sa différence, de sa singularité – parfois au détriment de son intégralité ou de son unicité – empêche de percevoir vraiment la différence chez l'autre. Dès lors, l'individu qui a pu apprendre de ses premières reconnaissances ne fera pas forcément montre de sa singularité, comme le suggère le phénomène en prisme des quêtes identitaires contemporaines. Il l'équilibrera avec la conscience acquise, même douloureusement, de la présence de l'autre.

Certes, le délicieux vertige de la fusion, parfois si incandescent, planera, soit dans la rencontre sexuelle, dans la transe de la foule, dans l'eurythmie avec la nature ou dans le fervent coude-à-coude politique. Ce vertige se fera plus intense dans les moments où notre identité est fragilisée. On ne s'avouera pas alors assujetti mais, au contraire, à la découverte de l'inconnu en soi. Et surtout, le discours émanant de l'objet qui fascine gratifiera la liberté et la liberté de l'être attiré. Tant mieux mais sous réserve que ce vertige soit ponctuel, que cet objet soit interpellé, que le mouvement d'identification à ce qui fascine de l'extérieur soit temporisé par les ressources d'une vie intérieure installée chez les sujets.

Au contraire, dans la fusion fascinatoire comme mode de vie, il n'y a pas de place pour l'autre comme entité; il n'y a de place pour l'autre qu'à la condition qu'il adhère à soi comme fascinant, avec prétexte du nous, par exemple de la rencontre. Ainsi, ce qui fascine, *sui generis*, le *fascinans* ou le fascinatoire, ne peut tenir compte du sujet qu'il attire, mais simplement de ce qui, en cet être « subjugué » participe de sa propre super-différenciation. Et son insatiable appétit de pouvoir. Insatiable parce qu'impensé, impensable. Nous y reviendrons.

En somme, la faculté de dire « je » naît d'un deuil de la fusion mirifique entre mère et enfant, qui advient à la faveur de l'introduction de frontières et de règles, notamment par le père, puis par d'autres figures de la culture ambiante. Le sevrage imposé, ici de cette plénitude, est bien la pierre angulaire, témoin de la constitution de l'être comme sujet, qui répand par la suite ses effluves et son parfum dans l'aptitude à communiquer, voire à communier avec l'autre, mais peut-être encore mieux, à aménager avec souplesse une forme de surface réflexive, un écart entre soi et l'autre, une borne qui institue l'une des formes les plus avancées de l'altérité.

On conçoit ainsi que dans le caractère et la portée de cette expérience primitive, il n'y ait qu'une seule expérience de fusion – combinant prénatale et infantile – sachant que la suite de la vie et des expériences témoignera essentiellement de la capacité de chacun de créer et recréer du lien sur la base de ce qu'elle fut. L'enjeu de la fusion-défusion ou de la fascination-défascination tient alors en ceci : développer l'aptitude à la symbolisation ou à la transmutation du manque-désir en autant d'objets et de projets investis tout au long de la vie. Autrement dit, chaque sujet fabrique son être-au-monde *sur* la conscience de la limite : limite du temps, de l'espace relationnel, de tout regard aussi, et limite entendue de la fascination même. La conscience de cette limite, comme aussi l'inconscient à propos de cette même limite, exprimés par exemple dans une œuvre, un engagement collectif, une analyse, un compagnonnage, amènent à distinguer le fantasme de la réalité. Un fantasme se nourrit de pulsions inassouvies et la source de gratification réside dans leurs transformations.

À défaut: la réitération

Qu'arrive-t-il lorsque la fusion « primitive » n'a pu exister ? Lorsqu'elle a été malmenée dans le trop ou le pas assez, cette « fausse » fusion exige d'être recréée inlassablement. Et c'est la fascination qui y pourvoit, tâchant

bien illusoirement de rééditer cette union « sacrée », vécue comme inextinguible. Ce fantasme d'inextinguible traduit un détachement qui n'a pu s'opérer, celui de la fusion première. Le fantasme sera d'autant plus puissant et exigeant dans ses attentes.

Si déjà l'attraction pour la répétition est en soi partiellement inconsciente, elle fait partie de la résistance de l'inconscient, de sa nonchalance, pourrait-on dire, en regard de la réalité. De surcroît, la dynamique même de la fascination secrète à fortes doses cet appel à la réitération. C'est que la réitération est aveugle et se satisfait de la vibration qu'elle produit, laquelle fait oublier une souffrance originaire, rapportable au fait d'une rencontre qui n'a pu s'accomplir.

Ainsi, la fascination s'offre comme manière de vivre, alors que ce manque n'est pas même imaginé – on verra ci-dessous pourquoi – ni touché, ni affronté, et encore moins métabolisé. Vécue à la base comme un émerveillement dynamisant, elle dérape ici vers une forme de dépendance qui peut paralyser, à l'adolescence et l'âge adulte. Et la culture ambiante dispose à l'envi des mécanismes de réédition de cet appétit, de remplissage de cette faille. On va ainsi compulsivement d'un objet de fascination à l'autre, en une sorte de tutorat-mentorat désarticulé et presque toujours frustrant, en dépit des plaisirs collectionnés au passage. Le motif de cette frustration, inscrit dans un manque plus profond, n'est pas exploré, si bien que l'appétit de fascination se creuse tout en exigeant de l'identique, glissant d'un objet à l'autre. On en vient de la sorte à se définir principalement, voire presque exclusivement, dans et par le regard de l'autre – ou de l'objet – qui nous fascine. On recherche l'expérience de la « totalité » *ad vitam æternam*, sans vraiment savoir pourquoi ni ce qu'on cherche... Et c'est justement peut-être pour cette raison que « LA totale » sera tant prisée.

Vue sous cet angle, la fascination exprimerait une nostalgie de ce qui n'a pu advenir. Plus, elle marquerait le ratage d'un deuil : celui d'une fusion qui n'a pas intégré ses limites ou qui n'a pas eu lieu.

Et c'est bien du fait de ce ratage, de cette incapacité d'assumer la fêlure, en soi, qu'elle deviendra mortifère. D'abord parce qu'elle trompe sur l'espoir même qu'elle suscite, la fascination n'amène pas à réparer en examinant, en mettant des mots sur cette faille et les lézardes qui y mènent ; elle aveugle et fait plutôt *compenser en répétant* et en ignorant qu'elle répète. En ce sens, elle obture la potentialité créatrice. Mortifère encore, parce qu'elle est un immense passage à l'acte par lequel l'individu qui n'a

pas appris à « défusionner », ou qui n'a pas connu la fusion primordiale, *abandonne sa capacité de symboliser*, à savoir se relier réellement avec les autres et organiser entre eux les phénomènes.

Mécanismes de compensation et difficultés de symbolisation affective combinés viennent noyer la différenciation et rogner l'individualité. C'est cette dernière, qui, paradoxalement, écope, plutôt que de sortir fortifiée de l'expérience. En somme, on se trouverait devant un paradoxe lancinant : on chercherait la fascination afin de consolider son individualité – bien inconsciemment – laquelle, au bout du compte, se trouverait doublement entamée. Être médusé, paralysé dans sa capacité de penser, conduit à la mort de la liberté et parfois, par confusion ou rigidité des repères, à la perte de soi, à la mort tout court.

Car, structurellement, être fasciné fait oublier, s'oublier, renoncer sans le savoir à la richesse de la mémoire. Pousse à s'indifférencier au lieu de se différencier. L'individu est spolié comme sujet. Privé de la responsabilité de ses propres actes comme de son histoire, il est happé par le trou noir du présent, bien souvent convaincu que son irréductible différence est prise en compte. S'il évoque cette fameuse différence, comme pour tant d'autres propos, c'est pour signaler qu'il « capte » les airs du temps. Or le désarroi en est aussi partie et ne sera pas étranger à la fascination. C'est souvent lui, comme on le verra, qui reviendra en force se jouer dans le vertige suicidaire.

LA DIFFICULTÉ DE PENSER

Comme nous venons de le relever, la fusion inhérente à la fascination crée une confusion de l'*intelligere*. L'esprit, médusé, sidéré, emporté par définition, peine à se démarquer de l'objet investi. Il « s'oublie » et « repose en paix » – il stagne, en fait –, relégué dans le confort de la conformité, même si, en apparence, il clame son attirance pour la nouveauté. Par conséquent, tout absorbé qu'il est, il ne peut observer les contradictions et encore moins les paradoxes de sa pensée, de sa conduite. Il n'a « pas le goût » de relier entre elles les réalités, de les approfondir.

Il raffole pourtant de tout et de rien. Il ignore toutefois que raffoler peut rendre fou, au sens de tronquer la signification des liens, du temps, des réalités, mais aussi au sens de laisser stagner dans la perception pour la perception, sans l'élaboration, ne serait-ce que minimale, de ce qu'il vit et de la représentation qu'il s'en fait.

Or la confusion mentale et intellectuelle s'installant, il y a risque que l'individu en tant que sujet, entier et différencié, abdique.

Ce tableau général étant introduit, tentons justement de mieux penser. D'une part, existerait-il une formation antérieure donnant accès à la capacité de bouger dans sa tête – et dans son corps ! – qui ferait éviter cet avatar de la fascination, ou son équivalent, la fascination chronicisée ? D'autre part, de quoi peut bien augurer socialement le blocage de l'esprit individuel, voire collectif, englué dans la fascination ? En d'autres termes, qu'est-ce qui, au plan de l'organisation mentale et cognitive, est convoqué et provoqué ou attaqué dans la dynamique de la fascination ?

Dès lors et là encore, il nous faut d'abord visiter quelque peu l'amont, revoir le passé de l'individu et y débusquer une inclination à la non-pensée ou pour la pensée toute faite.

Encore la limite

Ce qui a été mentionné à propos du dynamisme de la fusion primordiale et de la capacité conséquente de se tenir par soi-même dans l'existence vaut également pour l'activité de pensée. Les mêmes facteurs relationnels prévalent dans cette édification de l'assurance d'être-au-monde, à savoir la sécurité intérieure des parents, manifeste notamment dans la manière tendre et ferme aussi bien de tenir l'enfant que d'entrer dans ses jeux. Là se joue à la fois la fusion, comme on l'a vu, mais ici, primordiale, la limite qu'on lui appose : en soi et le traversant, subtil et non moins fondateur, le principe même de clôture, de fin, que l'enfant apprend, corps et esprit indivisibles. Certes, cet apprentissage s'effectue dans le déplaisir ressenti face à l'affront fait à sa toute-puissance. Mais à ce déplaisir s'accole la jubilation d'exercer son inventivité pour déplier ce à quoi la limite confronte : la constitution d'une solide armature de confiance en même temps qu'une souplesse adaptative. La différenciation y gagne, de même que la civilisation.

Que se passe-t-il lorsque l'enfant ne reçoit pas cette assurance d'être reconnu et encouragé dans son aptitude à tolérer et à surmonter le déplaisir de la limite, par l'adulte inaugurant le vital ?

En premier lieu, le traumatisme du manque déjà observé se chronicise : ce qui manque, ce n'est pas uniquement l'expérience de fusion-défusion, c'est la limitation et *a fortiori* l'introduction d'une juste limite à la toute-puissance. Ce qui fait défaut, c'est l'intériorisation équilibrée

d'un Idéal de soi, d'une jauge, de modèles qui savent tout à la fois contenir la pulsion et rediriger le désir vers des voies de réalisation et une soumission appropriées au réel et à l'ordre social.

Juste ou équilibré, parce qu'un Idéal du moi trop élevé suscite le sentiment d'être écrasé sous la limite, d'être en défaut, de ne pas faire assez, de ne jamais – autre excès – faire assez. En revanche, un Idéal du moi affaibli se forge précisément dans la carence de limites nettes. Ce faisant, l'individu édifie une image de lui magnifiée, toute satisfaite de ses acquis et talents. Ancré dans l'illusion de sa toute-puissance, il a du mal à renoncer à ses desideratas. Il se peut bien qu'il soit alors obnubilé par sa quête de différenciation : elle accapare tout son paysage mental. Se manifeste ainsi la mégalomanie – croire qu'un objet est sans faille, ou que soi-même, on l'est – équivalant plus bas au fait de «prendre ses vessies pour des lanternes», voire à une tonalité de l'hyperindividualisme dont on examinera la teneur au fil de cet essai.

En second lieu s'installe comme en double un autre traumatisme ou un blocage de la pensée *différenciante* : l'individu se tient entre rêve et réalité ; entre la transgression ponctuelle, si ce n'est exceptionnelle, et socialement convenue, de telle et telle règle, et le refus de l'institution du vivre-ensemble.

Cet amalgame de deux traumatismes se lit dans la confusion des limites, et ce, sans même passer par les conséquences de la fusion réitérée. Étant incertain des limites, une voie toute prête de résolution tiendra, comme on l'a vu, dans cette forme de soumission qu'est la répétition. Et la répétition, dans le registre non plus seulement affectif, mais intellectuel, vient bloquer l'imaginaire, désinvesti dans sa dimension non seulement fantaisiste, mais idéelle : la faculté de penser, de départager, de tisser des liens – toujours inédits – entre les êtres et les phénomènes, d'élaborer pour soi un ordre de valeurs un tant soit peu cohérent.

Observons-en les manifestations, notamment dans les conduites de fascination.

L'autosatisfaction de surface

Pour différents motifs non étayés ici, la difficulté de poser une limite est en partie liée à l'angoisse des parents. Et cette angoisse agit puissamment et se répercute chez l'enfant. Imaginer est angoissant, penser l'est aussi forcément. Bien plus, comme sa toute-puissance infantile s'est bien peu

heurtée à la limite, celle justement imposée par l'adulte parental sécure et non fasciné, l'enfant se tient dans la toute-puissance et l'exerce alors sur tout², y compris dans la croyance en la toute-puissance de la fascination. Corrélativement, il n'éprouve pas le besoin de franchir, de réaliser un effort, de se dépasser, et ainsi contrer – limiter – son attirance pour la fascination et ses gratifications. C'est ainsi que, en dépit d'un milieu familial extérieurement fonctionnel, le jeune végété dans le machinal, s'en tient au minimum requis pour exister et s'abandonne systématiquement à son plaisir de l'instant. Affronter le changement – la différenciation par rapport à lui-même – le rebute puisqu'il ne peut ni ne veut se le représenter, son monde mental veiné en silence d'une souffrance latente et indicible. Car si la toute-puissance se donne à voir comme un rempart et un refuge jouissifs, elle trahit l'insécurité associée au manque de repères et renvoie à la même trame de fond : une tendance à fasciner et à être fasciné.

Entrés dans la vie « adulte », ces êtres « pensent » sans agir et agissent sans penser, même s'ils en gardent l'apparence, stratégie que nous explorerons plus loin. De prime abord, ces adultes donnent l'impression de maîtriser leur univers... et celui d'autrui. Ils savent tirer leur épingle du jeu et vénèrent l'agitation qu'ils font équivaloir au changement. L'illusion est souvent parfaite : ils établissent même des critères d'« authenticité », passant les uns et les autres au crible de leur appréciation du moment.

Parmi leurs objets de prédilection, le quotidien, sa répétition et son entretien, de même que les relents de l'air du temps exercent sur eux une fascination qui leur épargne le doute. « *C'est tendance* », les entend-on proclamer à propos du moindre détail. C'est ainsi que le conformisme, le ressassement des lieux communs, du style « c'est du pareil au même », des mots d'ordre à la mode (tiens donc !), les formules toutes faites, les sentences élégamment assénées tiennent lieu de pensée. Par conséquent, ils éludent les questions existentielles dans une conversation, interrogent peu, mais sont intarissables quand il s'agit de décrire une valeur sûre, par exemple une « bonne bouffe », ou de mettre en valeur leur compétence. Et

2. On n'est pas à cet égard sans penser à la toute-puissance autorisée et appliquée dans la virtualité des jeux vidéo. Si l'imaginaire requiert des histoires, des virtualités, c'est autre chose que de laisser la virtualité en dominance dans l'apprentissage des situations à surmonter ; bref, dans quelle mesure surmonter un obstacle dans un jeu virtuel contribuera-t-il à faire acquérir la confiance pour surmonter un défi dans un ordre de la réalité ?

vieillissant, ils seront de ceux constamment préoccupés par leur « transit » qui représente pour eux le seul « mouvement » acceptable. Ils dénomment volontiers l'attention à ces habitudes « qualité de la vie ».

En fait, ces adultes ne peuvent mettre en contexte leur jugement sur le monde et se donnent volontiers un rôle dans leurs élucubrations, celui de victimes ou d'incompris, et par suite, ils attendent un sauveur. Or les gourous et les fascinateurs de tout acabit repèrent et enrôlent aisément ces assoiffés de légitimation qui se défendent désespérément contre le vide, tout en l'ignorant.

À la suite de la compensation de la faille, résultante d'un processus d'individuation ébréché, on peut appeler cette attitude la conjuration crispée du vide, mais ici colmatée par les discours sophistiqués et les adhésions-adhérences argumentées.

Un incitatif culturel ?

Parvenus à ce moment de la compréhension de quelques éléments génériques à la « demande » de fascination, demande à la fois affective et mentale, accompagnée d'autant de déchirures béantes et de désaveux dans ses effets, précisons ceci : ce tableau à l'allure clinique n'est certainement pas le seul qui prédisposerait à la fascination et, partant, à l'identification adhésive et à la fusion « tardive », porteuses de confusion et, dès lors, de soumissions délétères. Il est donné à titre indicatif pour souligner le fait évident que la fascination n'intervient pas de but en blanc, ni de manière isolée. Sans tomber dans un déterminisme linéaire, certains terrains sont plus fertiles ou plus fertilisables et les recherches manquent pour les arpenter et en sonder les composantes.

À travers la dynamique parents-enfants qui vient d'être décrite à grands traits dans ses liens avec la fascination se révèle le phénomène de l'immaturité et ses rejetons possibles, les conduites d'hypermaturité. Ce phénomène de manque en creux, discrètement réfléchi dans cette pathologie du quotidien, récemment documenté, affligerait nombre de nos contemporains ; des motifs sociologiques appuieraient aussi cette tendance³.

3. Voir Gisèle Harrus-Révidi, *Parents immatures et enfants adultes*, Paris, Payot, 2001, 370 p. Et aussi l'essai à sa suite : Luce Des Aulniers, « Immobilisme, fuite en avant, tribulations du temps », *Prisme – Psychiatrie, recherche et intervention en santé mentale de l'enfant*, n° 39, 2002, p. 168-179.

Parmi les manifestations de cette immaturité aisément associable à la fascination au long cours, et sans le développer davantage dans ce chapitre et dans cette section, notons simplement ceci : le savoir-vivre observable, décalqué selon des normes comportementales, au travail, dans les loisirs, nous enjoint de sauver les apparences, de nous inscrire dans le temps très court et, partant, de nous exprimer et de consommer, en calculant nos mises, affectives et autres, bref, de charmer et d'aimer charmer, comme trait dominant, si ce n'est exclusif, de nos rapports aux autres. Sans autre but ni motif, tout simplement.

La fascination et sa structure d'impensé répétitif

La fascination commande ainsi le prêt-à-penser et le prêt-à-penser... la fascination. La boucle récursive se resserre, tant et si bien que l'on peut en arriver à « choisir » la fascination comme consolation à ses propres avatars.

En effet, la fascination, on le rappelle, implique un immobilisme, une absence d'initiative ou à tout le moins, un attentisme à l'égard d'un secours externe à soi au profit de ce qui s'enchaîne dans son processus. Ainsi, quand on n'a pas ou peu souvenir d'avoir été secouru dans l'épreuve, la fascination peut paraître salvatrice. À l'extrême, on peut se demander si la fascination n'exerce pas plus d'emprise sur ceux qui, tout en étant riviés au quotidien, sont incapables d'y faire naître une poésie, et désabusés, attendent que la trouvaille ou l'anecdote extraordinaire, si valorisées dans les médias et les conversations, leur donnent l'occasion de sortir de leur apathie à la fois affective et mentale. Le paradoxe, c'est qu'ils s'y enfoncent.

Immobilisme, passivité, nous retouchons là les risques de la fusion avec ce qui fascine, du moins dans sa fantaisie « d'éternisation », ou de suspension dans le toujours. Encore ici règne la confusion entre ce qui repose, apaise, sécurise et ce qui fige et éteint l'activité de pensée.

On le perçoit de mieux en mieux, en termes de dessèchement et de silence de la pensée, la fascination amène à éviter l'autocritique, à épargner l'analyse, la vision élargie, voire la prise en compte de plusieurs éléments comme de plusieurs logiques à l'œuvre. Simultanément, elle est volontiers réductionniste (« *Le destin humain se loge dans l'ADN* »), péremptoire (« *TOUT se joue alors...* »), exclusiviste (« *Il n'y a que* »), prosélyte (« *Tu devrais ab-so-lu-ment essayer ça!* »). Les exemples sont nombreux et particulièrement éloquentes au plan des blocages de la faculté de différenciation.

De fait, nombre de ces blocages dans un registre courant peuvent consterner. Ainsi, opiner n'est pas analyser, pas plus que l'acte de témoigner. Non plus, «stratégifier» n'est pas penser. De son côté, critiquer n'a rien à voir avec poser un jugement esthétique ou moral, mais consisterait plutôt à évaluer les logiques et les influences qui travaillent un phénomène en soubassement. Adhérer à une croyance n'est pas détenir la vérité et discuter un savoir ne l'est pas davantage. Enfin, dépasser ses limites n'équivaut pas à appeler l'illimité, mais simplement à les repousser un peu plus loin... en discernant la limite de la repousse.

C'est le sens des distinctions, des nuances aussi, qui s'étiole, même si personne ne peut s'en prétendre le garant. Outre l'injonction aux débats pour/contre, les argumentaires bétonnés «au nom de», on pratique les exclusions logiques, de sorte que l'art de la synthèse et de la combinatoire écope (et aussi bien, trop souvent, la réalité de l'interdisciplinarité dans les facultés universitaires et les groupes de recherche, en dépit des prétentions et de la piété des vœux).

Plus précisément, férue de psychologisme, pourrait-on dire, la fascination appuie volontiers sur les relations duelles, négligeant ce qui, de la logique organisationnelle, voire de l'inconscient institutionnel, s'exprime dans l'entre-deux ou dans le groupe sous l'emprise du phénomène.

Au plus fort de cette emprise s'impose la vision en tunnel, promettant une issue lumineuse. Elle contribue également et entre autres à la vision gestionnaire par objectifs, lorsque cette dernière n'ajuste pas les moyens et se refuse à faire place à l'inattendu, à l'imprévisible, tout autant qu'au but de l'entreprise ou à son motif d'existence. Or il y a dans la personnalisation duelle, dans la vision en tunnel comme dans celle par objectifs, une conception tronquée de la réalité, donc, un risque de déréalisation. Et on verra dans les suites comment elle débouche dans la violence et l'insensé.

Comment pourrait-il en être autrement ? En faisant corps avec l'objet investi, en confondant soi et l'autre, à la limite en faisant de celui-ci la sphère dominante, voire exclusive de l'identité, soit professionnelle (par exemple, la vision par objectifs, mais ce peut tout aussi bien être l'adhésion à telle idéologie ou méthode de recherche), soit existentielle, l'individu est réduit à faire du surplace, tout en restant fermement convaincu de la légitimité de l'investissement. Il est de fait structurellement bloqué dans l'émission d'une pensée qui ne peut être qu'à la remorque et tout entière absorbée – fascinée – par le phénomène, la « théorie », la cause à défendre, ou l'autre émerveillant. De toute évidence, on ne peut prendre le risque

de penser par soi-même. Car pour risquer, il faut évaluer la teneur des écueils et, à cet égard aussi, la confusion sévit. C'est que ce que l'on craint inconsciemment – être à part, voire marginalisé ou rejeté – nous fait adhérer si intimement que, du coup, nous nous éloignons de la peur *consciente* devant le danger réel de l'engloutissement. Il y aura lieu de vérifier plus avant comment la peur est maillée à la fascination.

On le constate encore ici, l'affectivité et l'intelligence sont étroitement liées. Or la fascination domine et confond souvent l'un et l'autre, puisque l'impression d'être englobé dans un ordre rassurant endort la vigilance. Les vessies sont prises pour des lanternes. Et il se peut bien que ces porteurs de vessies-lanternes rêvent de fasciner... On le verra au chapitre 6 quand on soumettra que l'émotion est signe ou fait foi de « vérité ».

Scléroses, désolantes scléroses, souvent pires que celles à l'œuvre dans les corps, qui durcissent les nerfs et les tissus, insinuant le long processus de dégénérescence. En passant, les porteurs « innocents » (au sens de jamais responsables... et coupables, encore moins) de ces scléroses mentales pourraient bien être les premiers à fustiger la dégénérescence physique.

Un nouvel interdit : surtout, ne pas paraître négatif

Ce côté sombre de la fascination, ce risque d'ankylose, nous préférons ne pas le voir : il est taxé de trop pessimiste. Déjà cette préférence exclusiviste pour le brio de toute fascination est indice d'emportement ! Emportée tout autant, la beauté de la pensée plurielle, au profit d'une conviction monolithique.

En d'autres termes, nous retenons de la fascination surtout sa part d'attrance et moins sa dangerosité. Ou si nous accordons quelque crédit à la peur, c'est que justement nous avons besoin d'élan et de frisson pour prendre le risque du dépassement. Le problème, c'est que nous éprouvons du mal à renoncer à ce frisson, estimant que l'excitation ne peut déboucher que sur l'extase.

L'illimité du rêve fascinateur, comme toute chose, touche sa limite... Car l'idéalisation, lorsqu'elle devient trop totalitaire, porte sa contrepartie d'autodévaluation. Pis encore, en engluant l'individu dans la polarité englobante, elle bloque la rébellion à l'endroit de cet objet de fascination. Lorsque l'aliénation est présente, l'autodestruction n'est jamais bien loin.

Mais il s'agit de savoir comment, diable, nous en sommes culturellement arrivés là !

LES RESSORTS CHARMEURS DE LA FASCINATION

Il apparaît évident que la propension à la fascination ne procède pas que de motifs individuels. À cet égard, le psychisme, qu'il soit ou non fragilisé par l'intolérance à la séparation, au manque non métabolisé et au besoin constant de le colmater, est environné de propositions fascinantes auxquelles s'ajoute la désidérabilité même de la fascination. Comment cela se produit-il ?

L'IDÉOLOGIE AUXILIAIRE

Si l'idéologie, dans son acception philosophico-politique, est une vision du monde, elle risque à bien des moments d'être biaisée : en mettant en boîte le monde dans lequel nous vivons et en présentant ensuite cette vision comme la seule capable de refléter ce monde. Synthèse souvent fort commode, qui gomme les conflits et les zones d'ombre et joue sur les consensus à propos de l'ordre et de la vertu. Par conséquent, toute idéologie intrigue autant par ce qu'elle prône que par ce qu'elle tait, et encore plus quand elle insiste pour dire qu'elle ne laisse rien sous silence. Comme si d'affirmer – les mots – qu'on ne leurre pas, en plus de croire sincèrement que ce n'est pas le cas, nous mettait à l'abri de toute méprise. Dès lors, en cherchant ce que l'idéologie tait, on pourra percevoir ce pourquoi elle le tait.

Il faut toutefois compter avec le discours et, derrière lui, avec l'astuce des mots. Plus il y a de mots, plus on s'en paye, plus est assourdissant le bruit qui couvre le murmure – ou le cri, c'est selon –, plus se taisent les réalités. On prend alors le bruit pour le son et les bruits assourdissent les voix, les soupirs, les hésitations. De la même manière, la mise en boîte fait oublier le contenu de la boîte en question et ce qui l'environne. Bruiter et ébruiter ou encore mettre en boîte (le *package deal*) ce qui est promu comme message, comme formule de l'heure par l'idéologie, c'est faire croire que les mots « sont » la réalité. Mythomanie, ou autoracontage d'histoires, on cherche encore ici à s'affranchir de l'idée de la souffrance même du manque.

Boîte, boîte à magie, magie des discours ?

Magie, religion et idéologie apparaissent comme trois variations successives mais indissociables sur un thème donné : « le pouvoir des mots ». Le magicien manie un sacré brutal en ce qu'il cherche à contraindre là où la religion concilie ; un sacré à l'état brut en ce qu'il considère moins la personne que la puissance productrice qu'elle abrite ; un sacré un peu court, en ce que l'action de la cause exige un contact ou une contiguïté directe avec son objet. Mais au fond, la magie reste la première théorie de la pratique humaine : incontournable à ce titre et d'autant plus compulsive qu'archaïque. En ce sens, si la religion n'est pas réductible à la magie, elle ne peut pas non plus se passer de procédures magiques⁴.

Or, on le soulignait dès l'ouverture, dans le caractère d'intermédiaire entre deux mondes qu'incarne le magicien, la croyance en la magie renvoie au recours, voire à l'union avec une force surhumaine. La magie révèle en ce sens et nourrit un fantasme d'omnipotence, ou de toute-puissance, alors que l'imaginaire, plus complexe, hybride et associé sous des formes renouvelées de la réalité, détourne de la toute-puissance, obligeant à en affronter les limites. L'imaginaire postule le manque et alimente la création sur la base même de ce manque. De son côté, la magie postule le plein, l'autosuffisance, la vision totalement panoramique, c'est-à-dire encerclant le monde et ses mystères. Qui donc, par conséquent, osera la critiquer, se privant de ses atouts, surtout lorsqu'elle s'enveloppe dans la symbolique, celle des mots ? Un masochiste, un esprit chagrin, encore ici, « négatif ».

En établissant ce constat à propos du pouvoir de la magie, comme de celui de l'idéologie, nous retrouvons encore une fois l'essence même de la fascination, dans l'abandon du « néophyte » à la « révélation » incantatoire que fait miroiter le fascinateur. La vérité enfin à portée de main, l'espoir de participer au pouvoir apparemment dispensé par ce généreux qui, d'ailleurs, n'oublie pas de souligner sa générosité. Parlant de main, la manipulation se tient tout de même toujours prête à voiler, tout en révélant, à scotomiser certains pans de la réalité. Or si la révélation se veut fascinante, le reste passe pour menu fretin. Que dis-je ? Il n'y a pas de reste !

C'est par cette déqualification de tout ce qui n'est pas elle que l'idéologie annule et rejette le temps et l'histoire, et surtout, comme on vient de le voir, toute critique, puisqu'elle se présente comme « la » réponse à la fine pointe du processus civilisationnel. Et là-dessus, de fait, on ne

4. Régis Debray, *Critique de la raison politique*, Paris, Gallimard, 1981, p. 111-112.

peut pas dire que nous manquions de moyens : les mots bien sûr, constituant le savoir validé et revalidé – qui ne saurait pourtant prétendre à la « vérité » ; puis les mots rehaussés de l'instrumentation subtile, instruments de mesure imparables. Fascinante, oui, la démonstration. Tout est parfait, entendu, contrôlé. On y croit vraiment.

En parallèle à cet engouement pour la magie, notamment technoscientifique, on rétorquera volontiers le fait qu'il n'y a plus d'idéologie unique, que nous vivons dans un monde riche de tendances et d'influences multiples. On proclame même la mort de toute idéologie. C'est justement méconnaître la *structure* même de l'idéologie et, du coup, en creux, attester sa force. Or quelle est-elle ?

Pour ses promoteurs, l'idéologie doit avancer masquée, c'est-à-dire faire comme si elle n'existait pas, mine de rien, justement si « magique ». Comme elle ne se présente pas avec manifeste, pancarte ou carte d'affaires, ou encore site Web, on croit volontiers que son existence même est périmée. Or nous assisterions plutôt à son exposition, influence distillée comme une vapeur imperceptible. Nous la portons, comme nous sommes porteurs de microbes. Avouer que l'on en est porteur obligerait à prendre une distanciation critique, ce qui nous conduit à un autre élément clé.

En outre, on ne saurait trop insister, sans même passer par la fusion, sur le fait que l'idéologie produit de la confusion, dont elle obture évidemment la sensation, s'appuyant plutôt sur la magie. Par exemple, l'assurance, l'aplomb du propos sont pris pour de l'authenticité. C'est confondre l'expression avec la réalité qu'elle appelle. Si toute une gamme d'expressions est permise, et mieux, valorisée, en revanche, dans le quotidien, cette gamme se rétrécit. La mise en œuvre de l'idéologie très contemporaine autorise la catharsis par les mots mais, dans les faits, aurait tendance à gratifier un seul choix : la sauvegarde de l'apparence ou la fine prévention pour éviter de choir à ses propres yeux, individus, institutions, pays (nous y reviendrons).

Quand on y regarde de plus près, par exemple, l'idéologie de la libre expression concourt à l'essence du phénomène idéologique. Ce qui est clamé, c'est le caractère illimité des choix, ce qui est muselé, c'est la difficulté pratique des choix. Choix effectivement laissés par cette même

idéologie, puisque par définition, elle seule détiendrait le « vrai ». Or plus que n'importe quelle idéologie qui, par essence, prive de penser, celle de la fascination bloque toute mise au jour des paradoxes qu'elle comporte⁵.

L'un des paradoxes lovés à la fois dans la fascination et l'idéologie tient dans le totalitarisme, celui des hyper- et des hypo-, dont on retrouvera plusieurs figures au fil du texte : survaloriser d'un côté, tenir pour entité négligeable de l'autre. Ainsi, ce n'est pas parce qu'on clame la permissivité et la relativisation qu'on se prive de renforcer, en pratique, l'adhésion à UN mode de vie, perçu comme le seul valable. Ainsi, on peut toujours choisir, comme le dit le principe, mais, dans les faits, on risque d'en payer le coût, si l'on ne « choisit » pas le bon parti : indifférence en retour, mise en marge subtile ou franche exclusion. L'exil n'opère pas qu'entre continents. On en examinera les effets sur le goût de vivre.

Résumons. L'idéologie ravit toujours et ensorcelle bien souvent. La fascination aussi. L'idéologie a besoin de la fascination. Et ce, bien avant que cette dernière ne s'impose comme forme d'idéal explicite. La fascination a besoin de l'idéologie pour renforcer sa puissance morale. Et ce, même si d'aucuns ont sonné la désaffection de toute idéologie, preuve *a contrario* de sa « survivance ».

L'idéologie de la fascination subjugué et souvent ensorcelle doubla- ment ses adeptes.

Dès lors, face à l'idéologie contemporaine de la fascination, la clé ou le moyen qui effacera le point et le contrepoint, servant uniquement le premier, sera la séduction. Il n'y aura pas que les mots qui fascinent, ou qui ouvrent à la fascination, mais qui agissent tel un ressort, il y aura la séduction, du reste inhérente à la fascination.

C'est ainsi que la fascination pour le discours se doublera de la fascination pour la séduction.

Fascination fascinée par elle-même...

5. L'un de ces paradoxes de l'idéologie réside entre autres dans sa prégnance dans le monde de la psychopédagogie en ce qui concerne la vieille dichotomie entre savoir-être et savoir-faire ; entre les deux, *quid* du savoir penser ? On a ainsi préparé la voie entre, d'une part, « l'écoute de ses émotions » et, d'autre part, l'instrumentalisation des liens sociaux.

LE MOT D'ORDRE DE LA SÉDUCTION

On s'entendra : la séduction est intrinsèque à toute relation : «La relation entre un être et le monde peut être qualifiée de relation de séduction. Le monde séduit le sujet comme le sujet a à le séduire. Cette interaction est constante, depuis la naissance jusqu'à la mort, et s'il existe un arrêt, il signe souvent l'entrée dans la dépression⁶.»

Il ne s'agit pas ici de condamner la séduction, bien au contraire ! Elle est vitale. Car affronter le monde, s'y frayer une voie comporte une part de jeu avec le réel : rêver celui-ci, s'avancer et présenter ce qui, en faisant appel à la beauté, est essentiel : le monde est parfois rude, rempli d'obstacles. Transformer cette dureté et surmonter ces écueils exige que l'on sache élaborer et forger une plate-forme utile à leur dépassement. Le monde est parfois doux aussi. Ainsi «présentifier» la beauté permet d'en créer. Parfois de manière inédite ou même inusitée et c'est précisément cet imprévisible qui est vivifiant ; en procédant de la mise en désordre, en misant sur l'impromptu, le dérèglement d'une stratégie, la séduction est en quelque sorte une voie d'accès à l'altérité. Séduire contribue à faire aimer, à se faire aimer. À aimer.

Toutefois, et d'autant plus qu'elle joue à «faire comme si», la séduction est un voile qui fait illusion. On le sait. En séduisant, nous mettons en branle des ressorts symboliques en ignorant d'une certaine manière l'attrait ainsi créé mais en connaissant fort bien la limite du jeu, ne serait-ce que par son caractère momentané. La séduction comme jeu tient de la métaphore plus que de la technique, ce qui fait en sorte que, en plus de surprendre l'autre, on se surprend souvent soi-même. Sans par ailleurs que ce trait résume nécessairement notre identité.

C'est que la séduction agit tel un mot de passe. Si elle ne fait que passer, elle sait également en revenir. Et repasser. Et encore revenir.

Il arrive pourtant qu'elle n'en revienne pas.

Là aussi, comme pour l'idéologie, permettons au doute de s'infiltrer. C'est que la séduction, trop sûre de ses attraits, peut bien s'incruster. Passant de mot de passe à mot d'ordre, la séduction se trouve réduite et de là, réifiée, quant ce n'est *déifiée*. Pour deux motifs : d'abord, cette composante interactive fluide et évanescence ne répond justement pas à une codification de qualités et encore moins à une injonction serrée ; comme

6. Gisèle Harrus-Révidi, *op. cit.*, p. 172.

si nous devons être beaux, rutilants, performants, diligents, prêts à tout. Si la séduction surprend, c'est justement parce qu'elle n'obéit pas à un ordre prédéfini. Dès lors, édicter des critères de séduction «en vue de», en plus de traduire un manque d'imagination, procède d'une conception gestionnaire des rapports humains. Que penser alors de cette attitude qui consiste à réifier cette même composante pour la durcir en mot d'ordre de mise en valeur, en obligation d'échange humain : tu ne peux *qu'*être beau, rutilant, prêt à tout, etc. C'est justement dans cette nouvelle civilité que la séduction tient lieu de réalité englobante, d'incontournable tout terrain : nous devons *être en toutes circonstances* beaux, rutilants, etc. La séduction se systématisé en idéologie.

Par suite de cette emprise du sens des rapports humains et sociaux qui procède du même mouvement que celui de l'idéologie, cette magnification de la séduction en viendra à biaiser et à disqualifier d'autres facettes des rapports humains, telles que la compréhension, l'entraide, l'attente, la confrontation, le conflit assumé, et les réduire à une portion congrue.

On aura noté le processus : resserrement et monopolisation du sens vers une univocité visant à amplifier et magnifier le sens en question. Avec «oubli» des autres registres à l'avenant.

C'est ainsi que la séduction prend figure de «clé universelle» du nouveau visage de l'idéologie, liftée dans la fascination. Une manifestation de cela peut se lire dans ses deux corollaires : la primauté du rapport duel, de l'admiration, et éventuellement, le culte de la personnalité.

Pour ce qui concerne le rapport duel, déjà évoqué à propos du racornissement de la faculté de penser, on n'est pas sans remarquer l'efflorescence du discours qui évoque «mon rapport à un tel, à une telle», positionnant le rapport au monde en dominante dans la relation entre deux, dans la chimie, voire l'alchimie [*sic*] fascinante des personnalités, négligeant le rapport pluriel, soit au groupe, soit à la culture et, bien sûr, à la nature.

Cette glorification de la séduction interpersonnelle conduit mine de rien à concevoir les rapports humains tel un commerce fondé sur l'admiration, où les partenaires sont éventuellement interchangeables. Dans un tel climat resserré au plan relationnel, il est dès lors difficile de s'affranchir de l'assurance et de la réassurance des égos de mise, par exemple, dans la chaleur critique qui peut émaner de quiconque se situerait sur un registre moins complaisant. Si, par malheur, cette critique s'exprime, l'être admiré – le fascinateur, éventuellement – peut toujours faire comme si le lien avec

l'autre n'avait jamais existé. Nous sommes entourés d'amnésiques qui arrivent même parfois à rendre leur condescendance et leur mépris admirables... Ce constat rebondira au chapitre 4, dans l'examen du rapport au temps dans notre manière de vivre, et au chapitre 5, relativement à une identité trop clamée pour ne pas être fragile...

Mais puisqu'il en est question, la séduction comme mot d'ordre oblige à vérifier si elle « sévit » toujours. Deux voies se dégagent : celle de la réitération qui vise ultimement le suprême, le « culte » de la personnalité, la sienne et celle de héros. Au héros initiateur, émulateur, civilisateur, à la fois imparfait et s'efforçant d'être au plus près de ses aspirations et de celles de sa culture se surimpose le modèle du héros-vedette : s'il a pu accomplir un exploit, sa notoriété tient cependant davantage à sa capacité de paraître. La manipulation de l'image de séduction fait dorénavant office de compétence, voire de métier. À l'ajustement au désirable du jour, voire à la capacité de prévoir ce qui « fonctionnera », s'ajoute la voie de la séduction à tenir à tout prix, dans la logique du calcul : applaudimètre de la foule, cote « d'écoute », record de ventes et... tableaux de chasse de tous ordres.

Encore ici émerge le premier risque inhérent à la confusion fascinateur : l'hyperindividualisme érigé en culte qui ébrèche paradoxalement l'individuation, du fait que le « je » se définit par trop exclusivement dans et par le regard de l'autre ou plutôt dans la demande tous azimuts de correspondre aux critères de la séduction. Selon ces critères, tout est possible, comme l'étaient jadis les croyances encadrant les significations de la vie. Mais à l'instar de la séduction même, l'imaginaire n'est pas conçu comme une entité à part, avec ses méandres imprévisibles, mais comme un réservoir duquel on tire à volonté les permutations utiles. L'imaginaire est colonisé par la volonté de faire advenir un réel, par l'obsession que tout devienne réel. Et que forcément, ainsi manipulée, cette réalité séduise. Que l'arrière-scène monte sur la scène. On verra aux prochains chapitres que la scène est déjà fort encombrée.

Au bilan, la séduction oscille constamment entre deux modèles : celui du calcul, du plan, de la programmation, et celui des jeux de l'irrationnel. À noter que l'un n'est pas l'opposé de l'autre, puisque tout calcul recèle sa part d'irrationnel, ne serait-ce que parce qu'il ne questionne pas son dessein (et le laisse encore moins questionner), et donne l'impression qu'il sait où il s'en va, en établissant des objectifs et en distillant des trucs de réussite. Lesquels tiennent souvent lieu de « pensée ». Nous rejoignons

ce qui était donné comme second avatar des fusions-confusions fascinatoires. Cette façon d'économiser la vie piétine la pensée, elle aussi déqualifiée, puisque penser risque d'être traumatisant ou, à tout le moins, d'ouvrir sur la conscience des vides. Tout à fait « inséduisant ».

Intervient aussi cet autre bilan, celui du coût psychique de l'anesthésie devant le réel, que devient cette séduction chronicisée. Alors, en suivant l'esprit de la citation de Harrus-Révidi en exergue, il se pourrait bien que l'on s'adonne inconsciemment à la séduction pour éviter la dépression et pour aplatir certaines vérités ardues à entendre. Cet évitement anticipatoire serait à tout le moins corroboré par la hausse de l'usage des antidépresseurs et par l'observation des écarts à la performance dus à l'affaïssement de l'inspiration ou à l'usure nerveuse.

En d'autres termes, le problème qui se pose ici est celui de l'effet *boomerang* ; à force de se tenir à tous crins dans la séduction, on pourrait déprimer... Ne serait-ce que par défaut ou manque de variante. Car un jeu permanent n'est plus un jeu, mais plutôt une habitude, voire une prison, même si ses murs sont adroitement badigeonnés pour l'occasion.

De cette manière, le coût humain, lui, ne figure pas comme joli, et dès lors ne figure nulle part. Il se cantonne dans les abris de l'échec, silencieux ou révolté. Il se tapit dans le désarroi, qui serait bien, comme on le verra, une variable élégante – séduisante – de la dépression. Il entre dans la colonne des faiblesses psychologiques ; même la capacité de résilience est récupérée dans les circuits triomphalistes de l'obligation à séduire, dans l'idéal héroïque.

Triomphaliste, puisque l'être séduit est appelé à témoigner de la toute-puissance de ce qui le séduit ; la vie est ainsi récupérée dans les circuits de la mort symbolique. La vie triomphe, mais en apparence seulement, puisque son chemin est pavé de redditions, d'abandons, de morts... invisibilisés. Nous serions, paraît-il, trop sensibles. Ou encore, ces morts ne sont pas représentés comme morts, mais comme avatars de la « cause » de la fascination. Et nous fustigeons l'euphémisme des « dommages collatéraux » lancés en même temps que la première guerre dite non sanguinaire, dans « la tempête du désert » du Koweït, en 1990. Idéologie et stratégie de séduction, encore et encore.

Bref, la séduction est « vitalisante » lorsqu'elle intervient dans un contexte de liberté. En s'arrêtant au besoin de provoquer l'illusion et de susciter l'adhésion aveugle, elle devient mortifère : le libre arbitre s'y abolit et les fossés de la splendide autoroute sont remplis de laissés-pour-compte.

Concluons ce chapitre.

On vient de le souligner, la fascination pour le discours est souvent doublée d'une fascination pour la séduction. L'anecdote vibrante suffit. Et encore mieux quand il s'agit de démontrer à toute force l'authenticité, qui, dès lors, en contraste, fait suspecter son absence... Car si elle existait tant, point nécessaire de la clamer, mais voilà, on estime que tout se montre, se flashe et se « marketinge ». Tout contre le vide, cette double fascination, pour le discours, pour la séduction, porte la caution et, plus encore, reçoit une charge sociale positive.

La fascination fonctionne autant par le choix des mots, on l'a souligné avec l'idéologie, que par la sélection de ce qui séduira au mieux. Fonctionne, oui, parce que ainsi cernée dans un plan de match, la séduction est instrumentalisée. Par instrumentalisation, on peut entendre bien sûr la trucologie qui fait par exemple en sorte que la voix, le regard, la parole onctueuse, le geste ciblé, font mouche à tout coup. Les stratégies de drague des bars ont fait des petits qui rhizoment dans tous les quotidiens, médiatiques, mais aussi politiques comme de voisinage.

Mais surtout, hormis l'appréhension de ne pas être recevable, se profile sous un ludisme obligé une stricte volonté d'emprise sur l'autre, de le mettre à sa main, comme on dit. Tout comme l'idéologie, cet usage de la séduction, à la fois raffinée et étriquée, est là pour contraindre. Ou plutôt, ici, la manipulation n'est plus un jeu éphémère pour se lier à l'autre, mais une « conduite autofascinée » pour nourrir une relation unidimensionnelle à l'endroit de tout un chacun. L'attrait pour l'attrait, promesse malléable à souhait, se présente par conséquent comme clé de voûte du rapport au monde ingéré par ces sujets.

La dynamique interne de la fascination étant campée, on y aura recours, pour la suite, dans un développement en spirale, lequel, en reprenant des figures de base, tentera de ne pas tomber dans le piège de la répétition... à l'identique.

Dynamique de la fascination. Clé de voûte trop belle pour être vraie, oui, disions-nous. En fait, trop QUE belle.

Clé de voûte apparente. Que vient-elle verrouiller ? Mais auparavant, quels objets seraient les luxuriants porteurs de fascination ?

ANCIENS ET NOUVEAUX OBJETS DE FASCINATION

LE CORPS, L'INDIVIDU, LE POUVOIR

On le rappelle, maints phénomènes et objets nous fascinent, il n'y a qu'à regarder autour de soi. Quoi qu'on fasse pour banaliser l'expression, la légitimité, la réalité, si l'on peut dire, du mouvement fascinateur demeure. Et de certains pôles attractifs parmi lesquels figurent le corps, l'individu et le pouvoir.

La rythmie déjà posée entre la puissance vitalisante de la fascination et ses aléas sera reprise dans ce chapitre. Depuis la donne des ressorts charmeurs, il s'agit de saisir les éléments culturels qui contribuent à faire de la fascination la voie obligée d'un état d'émerveillement par trop univoque, délétère à maints égards.

LE CORPS

L'INSCRIPTION IDENTITAIRE FONDAMENTALE, VIVIFÈRE

Nous en avons traité à propos du processus d'individuation, la première reconnaissance de l'être-au-monde passe par le corps, le sien propre et celui de l'autre. Et c'est sur l'intentionnalité de cette considération, de son allure, que va se dessiner la partition depuis laquelle le sujet pourra

s'exercer et « concerter » pour la vie. Mais le fait de ce corps concertant ne permet pas l'économie d'une posture qui est nourrie par l'histoire personnelle en même temps qu'influencée par la formation culturelle environnant le sujet.

De fait, le corps est un indicateur éminemment sensible de notre rapport au temps. Surface et substance sont travaillées par le temps et en ce sens, *il est son objet*. Le temps le tire du magma, en esquisse les contours qu'il use et renvoie se perdre dans le creuset de la matière. Le corps ne peut pourtant se résumer à cette qualité d'objet car en s'établissant dans l'être qu'il « véhicule », il consolide et participe au statut même du sujet humain. Par suite et selon sa manière de s'incarner dans le temps, d'investir son époque, chacun traduit son adhésion plus ou moins entière aux mœurs et aux modes, aux croyances et aux règles entourant l'entretien et le maintien du corps, qu'il s'agisse de techniques corporelles, de médecine, de diètes alimentaires, de modalités de repos et de soulagement de la douleur, de vêtements, voire d'architecture.

Aussi, lorsque l'on considère le développement humain, le corps apparaît comme le premier signal identitaire, l'enveloppe – le *Moi-Peau*¹ – qui tout à la fois recouvre et révèle l'esprit – la psyché – constituant ainsi l'intégralité de l'être. Intégralité sacrée comme telle, au sens de valeur transcendante, de sorte que ni le corps ni l'esprit ne se chicaneraient cette attribution qui tiendrait plutôt dans l'*intégration*, l'intrication des deux, psyché et soma, ou les trois, si on inclut l'âme. Ce qui s'impose comme sacré, c'est tout ce que cette fusion corps-psyché permet d'inscrire, d'expérimenter du vivant. De la sorte, arrivant au terme de ses jours, le corps retiendrait non pas un sacré intégral, mais un sacré historicisé, du fait même de son ancrage biographique, trajet porté par la psyché et inspiré – pour certains – par l'âme. Cette intégration – intégralité de l'être, dans son caractère humain à la fois intangible et inviolable, s'avère dès lors le premier marqueur identitaire conscient. Par conséquent, si un corps, c'est soi, soi, ce n'est pas que son corps : ce balisage entre l'entité – l'intégrité – et le corps humain, toujours mouvant, est bien sûr fascinant.

Au cours de la vie, c'est par ce mouvement entre ce que le corps agit et ce qu'il reçoit, entre le dehors et le dedans, entre le soi et le non-soi, que se constitue le schéma corporel, que sont intégrés les techniques et usages du corps. Et, de même, l'identité. Ce qui détermine les règles

1. Selon Didier Anzieu, *Le Moi-Peau*, Paris, Dunod, 1985.

de ce jeu, ce qui fera en sorte que le destin du corps ne pourra être neutre, c'est l'ordre symbolique dans lequel s'inscrit l'individu, ordre façonné par la culture, en tant que ce réseau de filiations, d'interdits, de postures et de codes assignés aux sexes et aux générations, mais aussi par l'imaginaire, en tant que porteur de rêves, de marquages, de rites et expressions occupant inlassablement la lecture du temps et son passage.

Le soin et l'attention portés au corps signent le désir chez l'humain de déterminer son existence : l'écouter et le protéger face aux intempéries et aux attaques, le déguiser pour tromper défensivement ou ludiquement l'entourage, la galerie, l'embellir pour honorer l'esprit, la rencontre avec l'autre, ou les deux. Raconter ses œuvres et ouvrages, le soigner accessoirement, dans l'ordinaire des jours ou avec l'énergie du désespoir.

Au fur et à mesure de l'évolution des techniques, on a pu observer l'ingéniosité et l'adresse avec lesquelles les civilisations ont compensé les faiblesses du corps et en ont du même coup redoublé les atouts : force, vitesse, endurance et adéquation à l'environnement. En parallèle avec ces prolongements physiques autorisant l'extension des découvertes, quand ce ne sont des maîtrises territoriales, l'évolution de la technoscience a cherché tout autant à pallier les carences, voire à annuler les fragilités organiques : *pacemakers*, implants organiques ou artificiels, régulateurs et stabilisateurs du cours de la pensée ou des émotions. Ici la réparation par le recours à un ersatz peut être un objectif légitime si l'implant n'appuie pas trop sur le fantasme de non-mortalité, ce mode de vie que l'on donnera au chapitre 4 comme venant attester le déni de la mort.

Il reste que le corps n'est pas un objet de consommation ; il est un lieu, un lieu culturel, il est la culture faite chair et selon les cultures et les classes sociales, on sait que le rapport au corps se vit différemment. Ainsi moyennant l'amplitude et la force physique réclamées au quotidien, celui qui exerce un métier manuel dira qu'il *a* un corps, alors qu'un travailleur du symbolique soutiendra plutôt qu'il *est* un corps, ou parfois, qu'il en oublie son corps.

Or une culture axée d'abord et uniquement sur les besoins du corps – désavouant plus ou moins le lien corps-psyché – est non seulement valorisée, mais tend à s'imposer. Une véritable culture du corps est visible dans les aspirations aux loisirs et aux sports extrêmes, au plaisir ludique et à un hédonisme de bon ton, et, sur cette lancée, dans les discours sur

la santé, le vieillissement. C'est ainsi que le tropisme santé-maladie rend la première tributaire du soin, sans égard à la complexité du rôle de la psyché, qui ne saurait se résumer à la prophylaxie...

De fait, la fascination pour le corps, dans son versant constructif, ouvre à d'autres repères identitaires : *c'est parce que le schéma corporel est assumé que l'attention peut se diriger vers autrui, construire, s'instruire de la différenciation et de l'altérité.*

Par conséquent, dès que l'attention s'arrête au corps, elle risque d'obturer l'aventure et de faire avorter le périple, à la fois, celui de l'indivuation et celui de la pensée réfléchissant sur son destin.

L'INSCRIPTION IDENTITAIRE EXCLUSIVISTE : LE CORPS SACRALISÉ DE L'IDÉOLOGIE

On l'a dit, le corps est le premier lieu matériel, la première « maison » de la conscience, et ce à partir de quoi elle peut se déployer, au propre comme au figuré. La phénoménologie a insisté sur cette dimension expérientielle du corps comme pivot charnel de l'être-là au monde.

Or, il se pourrait bien que cet énoncé, a-politique, de la phénoménologie, ait été « traduit » de manière politique. Ainsi on sait que tous les groupes dominants entretiennent le mythe du fait qu'on éprouve son corps comme vraiment sien. Au moins deux corollaires découlent de cette fabrication mythique. Par exemple, quand le corps « trahit » cette définition de soi, lors de la maladie et du vieillissement, on peut se ressentir comme étranger à soi. C'est ce qui peut s'interpréter lorsqu'on désigne ce corps à la troisième personne, ou partiellement, ou en pièces détachées : « *ces jambes-là* [ou *ce cœur*] *me jouent des tours* » soufflent des êtres dont le vieillissement se fait patent. C'est alors notamment que se révèle l'importance du marqueur identitaire qu'est le corps, par comparaison avec l'intégralité que ce corps a autorisé hors de lui.

Or cette « prise sur le corps » comme marqueur identitaire retissant au plan idéologique, politique et économique, bien documentée par Michel Foucault, porte maints échos. Ainsi, en assurant les citoyens qu'ils *sont* leur corps et que celui-ci leur appartient, l'idéologie dominante ne ferait pas que désintriquer le corps de ses autres entités. Elle détournerait les revendications sociales au seul profit du corps, de sorte que « prendre soin de soi » est devenu un devoir de socialité. L'espace public

est ainsi envahi des discours idéologiques sur le droit au plaisir corporel comme registre inédit de la démocratie, à la rigueur prévalant sur la participation citoyenne.

Il y a pourtant lieu de se demander si ces slogans prônant le culte du corps n'entrent pas en relation avec un curieux contre-pouvoir, celui de la virtualisation des rapports au monde. Dans un premier temps, cela pourrait se passer comme si, à la faveur de l'évolution technologique, nous souhaitions passer outre ces slogans corpocentrés. Car on peut aussi s'abstraire en bonne part de la matérialité, en se nourrissant de poudres dissoutes, en dépensant sans espèces sonnantes, en communiquant sans la combinatoire des cinq sens, seulement avec un écran (à quoi, de quoi ?) et à l'avenant... Ce faisant, on marque un certain pouvoir sur le corps, en s'en autonomisant quelque peu par le support de ce qui fut à l'origine prolongement du corps, comme nous le mentionnions plus haut, grâce aux technologies. C'est ainsi que se marque une sorte de triomphe sur le corps qui ne doit rien ici aux mythologies de l'immatérialité nourrie par la vie de l'esprit, ou même de la vie des esprits. Il s'agit bien davantage du triomphe du « comme si » nous n'étions pas un corps, de cette forme de représentation qui s'ancre dans la procuration ou dans l'imaginaire harnaché à ce que lui propose l'univers des représentations virtuelles. Et ici l'idéologie trouve un formidable terrain de jeu, puisque ce que la virtualité suggère, c'est que tout peut advenir, et surtout, puisque l'idéologie, en soi, comme on le sait, confère un pouvoir magique aux mots. Magie des mots, magie de la virtualité, double magie de l'idéologie de la pseudo-immatérialité.

À répétition, les effets de ce leurre consenti peuvent, eux, ne point être consentis et venir brouiller les repères entre réalité virtuelle et réalité empirique. Survient alors le deuxième temps, celui de la confusion et, de là, de l'impensé de la réaction, à savoir un paradoxal investissement sur le corps. Le corps est alors surinvesti, au terme d'une manœuvre compensatoire d'une surcharge de non-réalité, qui pourtant ne se donne pas telle, si bien que la reprise sur le corps s'effectue dans l'ignorance de ce qui la porte. On en développera quelques manifestations ci-après.

Au bilan, que l'investissement sur le corps procède directement de l'idéologie qui rabat sur lui le sens de l'existence ou encore, par le détour de l'idéologie de la virtualité qui vient amplifier la quête de sensation pour la sensation, nous nous retrouvons avec un corps hyperréférencié.

On pourrait aussi se demander si ce qui contribue également à cette condensation des représentations culturelles sur le corps ne tiendrait pas au fait que nous traversons une époque empreinte d'incertitudes, et partant d'insécurités, sur le sens même de la vie collective. Pour tous ces motifs, nous nous agripperions au corps.

Et, enfin, ce serait sans compter sur ce que ce rapport hypertrophié au corps soulève, en tant que lieu espaciel premier, le rapport au temps.

Introduisons du coup la clé du vitalisme, corollaire de cette représentation exacerbée du corps, clé qui nous ouvrira bien des portes. Ainsi, sociologiquement, à l'accent sur la représentation dans l'en deçà – de la mort – ou notre temporalité sensoriellement, physiquement connue, correspond le dépérissement des représentations dans l'au-delà, avec ce résultat que la durée de l'existence condense sur elle le foisonnement des notions, imageries... Comme si, devant une incertitude devenue intolérable que l'on peine à admettre, il ne restait de fondement, d'assise, de certitude tangible que ce corps sur lequel se replier, l'« ultime » refuge et, à ce titre, par définition d'ultime, *pas très loin de la mort*. Corpocentrés, certes, et hypercorpocentrés. Et comme tout monocentrisme, non plus pas très loin de la mort symbolique. Bien plus, puisque ce corps « investi » est alors dit sacré, ce qu'on fera de lui deviendra non criticable... Preuve que la fascination ne tient pas du tout à être dérangée. Au contraire, elle nous poussera gentiment dans le multiculture du corps.

De la sorte, la fascination pour le pouvoir du corps prend au moins trois figures dont chacune serait symptomatique d'un rapport tronqué au temps, lequel oriente en particulier notre vision de la mort.

La perfection génétique

Pointe en premier lieu le réductionnisme biologique, et, à l'intérieur de celui-ci, le tout-génétique. Pour mémoire, bien avant de se présenter comme « tout » – ou d'être présentée telle par des journalistes tenant le rôle de vulgarisateurs scientifiques –, la biologie a été la pierre d'assise de notre compréhension du corps humain. Or, d'un côté, les pressions conjuguées de la compétition et de la mercantilisation de la recherche, des développements technologiques, et, de l'autre, le refus de considérer la complexité d'*anthropos* ont fait refluer sur les sciences génétiques des exigences et des ambitions, qui écorchent le « vivant » : réduit à un mécano cellulaire, une articulation de fonctions, fascinant des secrets-à-percer qu'il engrange, en mal de prévisibilité « à toute épreuve », dont celle de percer le secret

de produire la cellule embryonnaire. Incidemment et ironiquement, on n'est pas sans noter la corrélation, significative ou non, entre ce va-tout refusant l'aléatoire génétique et la recrudescence des jeux de loterie...

On le sait désormais, un exclusivisme ne va pas sans un autre : par exemple, en ne concevant le vivant qu'à partir du génétique, cette histoire de l'humanité infinitissime, on peut en arriver paradoxalement à dénier le temps, celui-ci étant réduit au temps du porteur-bénéficiaire. Le fantasme vise, d'un côté, l'effacement des déterminants généalogiques invalidants – ou l'histoire imparfaite des traces – et, de l'autre, l'octroi d'un avenir sans fin par la quête des déclencheurs génétiques du vieillissement.

Dans cette mise en scène, chacun serait appelé à une autoreproduction à l'identique, une fois « nettoyé » des incongruités et autres déficiences de son organisme, devenues inconvenances. Cela se passe comme si, fasciné par sa propre singularité, sa propre différenciation, l'individu se statufiait dans un contentement « adulte », ayant réalisé son fantasme d'indépendance. Ainsi ne devrait-il rien à ses ascendants, puisqu'il a contourné la part embarrassante de l'héritage génétique, pas plus qu'il ne se sentirait appelé à se façonner sur la base de toujours minimaux manquements de ses modèles parentaux. Il deviendrait alors un « authentique » *self-made man*, libéré de ses attaches. Évidemment, il sélectionnera sa progéniture selon ce qui lui est présenté comme des caractéristiques socialement gagnantes. De la même façon, il cherchera à rester « toujours jeune », dans une conception de lui-même l'associant à un montage de pièces sophistiquées, remplaçables, redoutant l'emblème de la pollution interne, associée au vieillissement.

Comme dans toute expérience de fascination, le temps sera suspendu, suspension qui n'a cependant rien à voir avec le sentiment d'éternité, qui nous fait entrer dans un temps qui est nôtre, au détour d'une expérience significative. Et rien non plus à voir avec l'expérience du temps suspendu entre deux mondes, deux statuts ou états, propre aux cultures initiatiques et à la fonction du rite². Non, la temporalité apparente du tout-génétique

2. Temps de la liminarité, du *limens* ou du « seuil », décodé par Arnold Van Gennep (*Manuel de folklore français contemporain*, Paris, Éditions A. et J. Picard et Compagnie, 1946), puis théorisé par Victor W. Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, New York, Aldine, 1969, ouvrage traduit sous le titre *Le phénomène rituel*, Paris, Presses universitaires de France, 1990.

pourrait être assimilée à un mouvement d'horlogerie illimité, statique et immuable, autrement dit, à la mort. Et ce, par refus du temps de l'évolution naturelle, celui ouvert aux jeux du hasard et de la nécessité.

Il se trouve que nous avons confondu les motifs et usages sous-jacents du jeu avec le temps. Cette confusion concerne non seulement le pouvoir que confère la manipulation génétique, mais celle de la manipulation esthétique.

Le culte de l'apparence

Un corps que l'on découvre « géré » par ses gènes peut tout de même compenser, même dans la ligne de l'industrialisation des corps extérieurement parfaits. En seconde figure, le culte de l'apparence se trouve ainsi conforté. On parle de culte, et non de simple souci, en insistant : la fascination pour le corps le place au centre des préoccupations comme fixation et lieu de toutes les attentes. Le look est ainsi devenu (pan)carte d'identité, et ce, d'autant plus que d'autres repères identitaires vacillent. On l'a dit, il serait ce qui reste et, à ce titre, d'autant plus désespérément, voire violemment, investi.

C'est ainsi que même si elle se veut *soft* et *cool*, l'idéologie travaille à une sorte d'embrigadement du corps dans le registre de l'apparence. Il est en cela littéralement saisi et même avant l'adolescence, alors que se potentialise l'identité propre et le rapport à l'altérité : ne plus être assujéti au diktat parental, être soi, tout en oscillant entre sa vision propre plus ou moins originale, la sienne, et le regard d'autrui. Sauf que l'idéologie régnante propose que « tout peut s'arranger » [*sic*], grâce à son arsenal de techniques « qui font miracle »... La contradiction est lancinante : être soi-même, certes mais cette singularité qui se veut a-idéologique se découvre paradoxalement soumise à des diktats esthético-libérateurs. Ici, le refus du *fatum*, dans toutes les cultures insigne de la détermination humaine, se donne comme condition expresse de bonheur et de réussite sociale. Être soi-même sur l'écrêteau géant, tandis que le bas de cet écrêteau fait état des conditions, en tout petits mais implacables caractères : tout est esthétique et, par conséquent, tout est plastique, malléable, et partant, tributaire de la capacité d'audace virevoltante dans la signature de soi-même.

À cet égard, la notion même de règle, déboutée de la sphère interrelationnelle et civique, voire institutionnelle, reflue sur le corps. La perfection physique et la beauté, surtout cette dernière, relevant de fantaisies et donc d'éventualités, sont désormais imposées comme règles de conduite.

Et l'accessibilité « démocratique » toujours veille, en espèces sonnantes. On rétorquera volontiers que des canons de beauté ont toujours été institués et qu'ils sont relatifs aux cultures. C'est juste, mais on n'aura jamais assisté à un tel *planning* : au sens de plan marchand et à celui d'aplanir les aspérités qui contreviendraient au modèle désormais transculturel (modèle, oui, ne serait-ce que dans la référence de base pour s'en démarquer). De l'enfance à l'âge adulte et adulte avancé, on plaide, on alimente et on vouerait une même fascination pour l'apparence lisse, sans marque ni trace du temps ou de l'expérience. Le temps se fige ainsi sur un visage qui, paradoxalement, s'affiche comme un masque mortuaire, c'est-à-dire engravé sur une surface *stabilisée*.

Sur fond d'apparence globale, suspendue dans une jeunesse « éternelle », on passe à la prédilection de l'une ou l'autre des parties du corps. On sait comment au XIX^e siècle, la taylorisation avait découpé certaines fonctions du corps laborieux, en autant de zones capacitantes. Il en va de même des fonctions balkanisées du corps-« séduction » : les jeux questionnaires pleuvent dans les revues consacrées au bien-être, du style « quelle partie du corps est la plus... ». Mine de rien, le corps est hyperérotisé, dans un pivotement de l'instrumentalisation, qui se voudrait plus valorisante que celle qui confine l'individu à la chaîne de montage, mais qui répand son message pernicieux : le corps ne chercherait que le plaisir orgasmique. Le problème est double : non seulement l'idéologie du corps séducteur condamne d'avance et oblitère toute expérience autre que gratifiante, mais elle attribue au corps et à ses besoins un statut premier et quasi autonome de consommateur. Se dessine ainsi une nouvelle socialité qui, depuis l'attitude corporelle, la tenue, le geste, s'inspire et se nourrit de « montages » esthético-sexuels. Nous n'avons pas le choix d'avoir le choix ! Et si nous avons le choix des moyens, ce dernier tait le fait que nous n'avons pas le choix de la fin. Nu, soit, mais mince, beau et bronzé. Aussi l'ampleur de la riposte révèle-t-elle l'absence véritable de choix, du moins quand on considère les réclamations des clubs d'obèses : ils se trouvent *beaux* ainsi.

En y regardant de plus près, on voit que non seulement il y a un modèle de référence – et donc contrainte, en dépit du discours de libération – mais en outre que l'imaginaire à propos du corps est encore marqué par l'ordre patriarcal. Celui-ci y gagne en ceci que le jugement masculin est la référence utilisée par bien des femmes en mal d'acquiescement pour élaborer et jauger leur apparence et s'apprêter en tant qu'objet ou produit consommable. Que les héros du jour, en soi produits du jour (ou pire, de

l'heure, mais on aime l'ignorer, dans la « pensée » « positive »), devisent vertueusement sur leur quête de vérité profonde y change bien peu : les discours, par l'absurdité même de son émission, peuvent contribuer à nous dérider, dans tous les sens...

Certes, on s'entendra sur l'importance du regard de l'autre, pour la construction de l'altérité, si ce n'est de toute relation intersubjective. Ce qui est ici mis en relief, c'est en quoi ce regard vient altérer l'identité et, par suite, mettre en danger l'authenticité de la rencontre.

Un signe parmi d'autres, la prostitution est souvent banalisée comme conduite polymorphe, l'identité se trouvant ramenée au corps réifié et à la primauté du regard d'autrui sur soi. Bardé de tels préalables, le commerce sexuel ou autre devient « conventionné », même lorsqu'il n'existe pas de tarif et de barrières au trafic. Le jeu est autrement travesti en mot d'ordre, avec l'obligation non seulement de séduire, mais de conquérir selon un code impitoyable. Le fantasme préfabriqué a pris d'assaut l'imaginaire, réclamant toute la place, sans égard à ce qui, dans l'imaginaire, serait nourri par la réalité même. Le regard est ainsi centré, lasérisé. La vision périphérique est éclatée en faisceaux, la relation devient maniaque, l'activité sexuelle est curieusement désérotisée.

Nous sommes bien au centre nerveux de la fascination, avec le risque d'une embolie ou d'un enfoncement médusé. Paradoxalement, le corps se fait indifférencié, par *forcing* ou par attaque subtile et soutenue : un corps en vaut un autre. L'individu devient son corps, soit, mais ce corps est objectivé, détaché de son expérience propre et arraisonné suivant les convenances sociales : s'insérer, s'adapter, s'ajuster, aussi éphémère que soit l'air du temps. Nous échangeons ainsi l'intégrité individuante contre l'intégration modélisante.

Enfin, toujours sur cette dimension de l'apparence, on remarque la fascination pour le fait même de voir, rejoignant la quête de sensation. Le spectacle et *a fortiori*, sensationnel, fait office de mode de vie, de rapport au monde : le croisement du marketing et de l'*entertainment* condense un art de « l'approche » pour certains, la « mise en scène », ou de la séduction pour d'autres. Cette hypertrophie de la fonction de l'œil se confindra au morbide, comme on le verra. Ici, la fascination pour le regard intervient comme un corollaire du culte du corps qui requiert mises en scène, « apparitions », si ce n'est « entretien » soigneux du personnage. Cela nous conduit à une tierce figure illustrant le rapport au corps fascinant.

La santé capital(e)

L'idéologie de la maîtrise du corps vivant et de la mise en montre de l'apparence découle en grande partie d'une conception de la **santé comme capital**³. À la forme parfaite doit s'associer une santé rayonnante. Les dividendes de cette capitalisation sont à verser au profit de l'apparence, puisqu'un corps affaibli, tourmenté par la maladie, ou tout simplement marqué par l'âge ou la fatigue contrevient aux standards esthético-sexuels. «T'es encore belle», «T'es beau quand même», «T'es toujours capable...», énoncés candides mais levant le voile sur l'envoûtement et le diktat exercés par la doctrine du capital santé.

La préservation de ce reste sémantique que devient le corps, aux bénéfices de l'industrie de la santé-beauté, exige pourtant une procédure de sélection des discours et pratiques.

L'ordre rassembleur du capital santé tient à une politique qui se donne essentiellement comme gestionnaire, qui se veut organisationnelle et prévoyante. Si l'on ne précise pas vraiment ce qu'on tente de prévenir, en revanche, la responsabilité individuelle est visée, sinon sollicitée à certains égards. On lui assigne la tâche d'exercices en vue d'atteindre un équilibre du corps et de l'esprit, qui pourrait s'en plaindre ?

Il reste que ce qui est tu dans le discours centré sur la prévention en santé, les habitudes de vie saines, les pratiques corporelles et «holistiques», c'est la conscience de notre fragilité, de la fragilité de la vie en nous. À ce titre, et implicitement, la création même de vastes chantiers de recherche en santé n'est pas étrangère aux préoccupations écologiques, en lien avec la sauvegarde de la planète, aux réclamations démocratiques, s'intéressant à la survie des peuples, et certainement aussi aux nouveaux rapports entre la vie et la mort. Pour n'en signaler à nouveau qu'un trait, pratiquement invariable, au fur et à mesure que s'étiolait dans nos cultures une définition de la vie comme dépassant l'existence temporelle (par les croyances en un au-delà)⁴, cette même composante corporelle a été surinvestie, faisant l'objet d'une quête, si ce n'est d'un acharnement du sens. Si la vie, c'est l'existence, ici, c'est l'existence et strictement en santé. Tout discours pouvant faire ombre à ce diktat est tu.

3. *Capital santé*, c'est aussi le titre d'un magazine québécois.

4. Ainsi, depuis trois décennies, le souhait du Nouvel An, du type «Le paradis à la fin de vos jours», a été détrôné par «La santé... surtout la santé!». Pourquoi pas ? Mais à analyser les retentissements...

En cela, on peut voir notamment l'hédonisme comme un pessimisme à peine maquillé face au destin humain, joué dans une contraction du temps, qui se ramène curieusement à un présent souvent hypertrophié. On le devine, les rapports au *temps et à l'espace* font s'amalgamer corps, santé et mort, par ordre décroissant d'importance et de désistement.

Or nos rapports au temps et à la mort sont de plus en plus clairement sous l'emprise du management, fleuron du mécanisme gestionnaire. Devant l'incertitude du destin, de tout destin, le corps est interpellé et pris en charge par une parole d'assurance : la programmation rationnelle est utilisée comme argument clé de sa propre sauvegarde.

Le corps ayant été instrumentalisé, soumis aux exigences de rendement du métier, puis à la morale de responsabilisation devant les coûts faramineux de la santé, il est littéralement exposé à l'idéologie prônant la capacité de surmonter tous les obstacles. Les dieux du stade sont là pour nous le rappeler, alliages de super-forme et de volonté de fer, paradant dans une mise en scène pseudorituelle, celle de la sacralisation de la force adroite, sinon brute, ou antisportive, comme on le citera. Mais l'hyper-virtuosité a un prix : ascèse excessive, blessures, dopage, outrances de toute nature jusqu'au décès parfois. Impensé des limites, oui, encore, et déperdition de sa singularité.

Au quotidien, le capital santé nourrit les circuits des biosciences, de la pharmacologie et des traitements alternatifs. Peu importe si l'on court pour aller se faire (faire) du bien. La cadence de production est contrebalancée par les loisirs, juste assez pour récupérer... dans un espace-temps compressé lui aussi dans les circuits des clubs apolitiques, normatifs. Circuit tout autant, celui des « échanges » relatifs au dernier régulateur d'humeur sur le marché. En effet, ce qui a déjà pu être perçu comme un trait de caractère, l'égalité d'humeur est devenue une condition implicite d'embauche et d'évaluation performative, selon laquelle tout écart introduit dû aux aléas de l'existence doit aussitôt être compensé, colmaté. Sinon, psychotropes et suppléments de tous ordres prennent le relais d'une nature défaillante, non pas tant comme prothèse passagère, éphémère, mais comme auxiliaires fascinants du rendement. L'addiction doit beaucoup à ce besoin d'être exalté, porté en triomphe sous une coupole qui fait tout « oublier ». Reliquat de fascination comme échappatoire à la grisaille de la vie courante...

Mais si d'aventure un crash survient à cette curieuse Bourse, sous forme de maladie foudroyante, le corps est violemment pris à parti, sinon pris « en charge » sous diverses tentatives de ressuscitation, cependant qu'est jaugée, à l'occasion vilipendée, « l'incompétence » des guides-soignants qui contreviennent aux fantaisies d'a-mortalité.

La santé est ainsi gérée – quoique inégalement selon les ressources et le désir de perfection – sans que le trajet de vie dans lequel elle s'inscrit soit réellement questionné, surtout sans qu'il soit perçu comme le lieu d'expression de désirs, de secrets et de drames, soumis à une subjectivité qui le traverse et souvent cherche à s'en affranchir. Certes, l'individualité est sollicitée à l'occasion, mais l'interprétation est brève et contenue dans une logique de l'adaptation.

Vaille que vaille, on se déprend et on reprend du mieux. Soudain le coup fatal, la maladie délétère survient. Alors, ce n'est pas tant le destin humain qui est rappelé à l'ordre que « la maladie que l'on choisit ». D'une détermination technogestionnaire réificatrice, on passe ainsi à une subjectivisation à outrance, manière entre autres pour « le système » de déclarer forfait. Dans ce tableau, la tendresse des proches est plus perçue comme un palliatif, un relais de dernière instance, que comme la compagne associée au risque même de vivre.

Si, dès lors, on peut rêver de mourir en santé, happé dans une turbulence si possible jouissive, ce capital culte n'envahit pourtant pas tout le paysage : effectivement, on peut rencontrer des êtres qui meurent en santé, de cette santé qui consiste en une avancée sur de l'inaltérable, si, justement, on le cultive. Encore faut-il que nous gagnions la liberté de pouvoir discerner ce à quoi on tient de cet inaltérable : dans un boisé de feuillus, l'automne vient altérer les ramures, mais pas le tronc et les racines. De son côté, la fonctionnalité rayonnante du corps peut s'étioler mais il revient à chacun de décider de l'ampleur du rayonnement de sa mise en relation, jusqu'au jour, où effectivement, ne choisissant pas de mourir, ce chacun peut tout de même s'approcher, flamme vacillante du corps, de ce quelque chose masqué par le corps : ce qui reste d'une tournure agie de ce corps, vers la conscience et vers les autres. La part de l'intégralité qui n'a pu être oubliée, refoulée.

Ce qui lie le tout-génétique, le souci permanent de l'apparence et le capital santé, on le saisit maintenant, ce sont les calculs d'une logique marchande : acheter, vendre, consommer des produits et, forcément, comme un filon qu'on estime non mortel, «exploiter» du corps toutes les possibilités, les stocker, en faire monter les enchères, bref, le contraindre en toute douceur persuasive.

Ce corps, nous l'offrions jadis aux dieux, aux lois d'un maître, puis au capital, alors qu'aujourd'hui, il obéit à un soi façonné dans l'exercice d'une puissance souvent omniprésente mais qui porte à faux. Nous assistons à une automanipulation du corps, qui suit en pointillés la même ligne que nous prétendons abolir, soit celle du par trop usage fonctionnel du corps : il était outil de travail. *Busy body* l'est tout autant, surtout psychiquement, et, en prime, est devenu étendard d'une séduction standardisée, laboratoire pour une panoplie de thérapies, et matériau de remplacement. Toutes ces étapes, on le sait, ont été associées à cette idéologie de l'autonomisation du corps en tant que matérialité et lieu de l'individualité. Et pourtant, s'il est devenu un Tout pour une certaine idéologie, le tout révèle l'ampleur d'une absence. Car, paradoxalement, le corps n'a jamais été aussi occulté dans son destin singulier : enrégimenté, enfermé sous les mots d'ordre, les recettes, les choix santé, vidé de son individualité distincte, sinon rejeté lorsqu'il est acculé à la déchéance, oublié devant ou après la mort... Il a beau se « désâmer » pour « rouler », « tout percevoir, les sens aux aguets », « tenir la forme », le fond, les significations, les dynamiques profondes lui sont refusées par un cerveau qui rêve de mutants, de cyborgidentités, renvoyé parfois à un hors-temps qui lui retire place et mémoire dans la chaîne de l'humanité.

Orphelin ou isolat d'un côté, il faut pourtant admettre que le corps n'a jamais été aussi investi comme enseigne (défense contre les assauts publicitaires), dernier retranchement identitaire où se condensent les expressions paradoxales du libre arbitre individuel. Il en est ainsi de l'automarquage, de l'ascèse anorexique ou boulimique, en passant par le tatouage, le perçage et tous les crans de mutilation infligée à la recherche d'une signature qui clame son droit à une individualité et à une inscription dans l'ordre symbolique, celui d'une culture qui ne sait y parvenir.

Or c'est cette inscription, jamais totalement représentable, qui ancre l'être ET son corps dans une histoire, une filiation, et avec celle-ci, un désir, des idéaux portés par des gestes, une position visibles, affirmés dans des langages et des ouvrages déposés dans le quotidien des jours.

Bien sûr, l'inscription symbolique est angoissante, et simplement du fait de ce qu'elle engage d'un idéal, de ce qu'elle exige de choix et, forcément, de renoncement.

Dès lors, ce qui ancre dans une culture, ce n'est pas vraiment une fantaisie brute, justement si fascinante, mais une fantaisie qui se raffine et devient autre par la rencontre déstabilisante, par l'interdit aussi minimal que structurant, bref par la fantaisie que tout n'est pas que fantaisie...

Cette fantaisie issue de l'aveu de la limite existe, sans avoir à s'expliquer, à se justifier. Le corps est en cela dérisoire. Cela n'équivaut pas à haïssable, comme le suggérait la morale judéo-chrétienne (et d'ailleurs on pourrait aussi voir un mouvement de balancier réactif à cette morale dans le « culte » du corps). Cela équivaut au refus d'une tyrannie, d'une domestication au nom d'un idéal flottant hors de toute contrainte temporelle. Ce refus s'observe dans la recherche du plaisir, de l'agréable, soit, mais non rendu compulsif : se baigner quand il fait chaud, bouger pour se réchauffer, sentir ses muscles alertes, apprécier et entourer l'activité laborieuse et l'ensevelissement sexuel, offrir la poésie du geste, la compétition serrée et riieuse, le repas en combinaisons colorées. Et ce refus de la tyrannie idéologique du corps se vérifie à tout coup lorsque la douleur et la souffrance surgissent, qui sont alors davantage à sonder dans leurs intonations et ramifications de significations qu'à automatiquement et complètement terrasser. Souffrance et douleur ainsi ourlées de quelque chose de plus que leurs manifestations, lorsqu'elles se présentent telles des compagnes indéfectibles vers le passage de la mort, s'adressent au culte, véritable soin, celui-là, du corps arrivé aux confins de sa vie.

Concluons cette section consacrée à la fascination pour le corps. Dans la fascination pour le temps du corps, dans le surinvestissement de ce même corps, transparait le sommet d'une quête identitaire. Détraquée parce que trop confinée à son image spectrale, elle se fantasmait comme achevée. Une identité paradoxalement corsetée, statufiée, dans un corps magnifié. Aveugle, sourde et l'odorat bloqué ou délavé dans le chimique, la fascination corpocentrée se limite elle-même comme frontière de l'identité. L'identité y trouvant retranchement, elle se tranche et se retranche.

Mais en fait, il s'agit d'une identité morte.

Ce qui fascine dans le corps statufié, c'est bien la mort, par son envers, la poignante oblitération de l'idée de mort, une fascination auto-satisfaite et un « idéal » enfin réalisé. Celui d'une échappée tranquille de l'humain, laquelle n'a rien d'un vertige de sortie du corps.

Or cette trajectoire du corps jusqu'à son échappée finale, qui qualifie essentiellement la frontière de l'humain, procède de la combinatoire de deux autres fabuleux objets, lieux de fascination, que sont l'individu et le pouvoir.

L'INDIVIDUALISME OCCIDENTAL : DE LA SENSIBILITÉ AU CULTE DE SOI

L'individu contemporain investit sa vie et arpenté son monde, soucieux, pressé ou insouciant, sans souvent bien reconnaître ce que son sentiment d'être au monde doit à la réalité de la mort.

L'INDIVIDUALITÉ, PREMIER FRUIT DE LA CONSCIENCE DE LA MORT

L'émergence du sentiment d'individualité puise dans la conscience de la mort, qui ne peut advenir sans que s'éveille minimalement une conscience du « je ». Cette prise de conscience se forge sur deux plans. En premier lieu, rappelons ce qui a été souligné au chapitre précédent sur la formation de l'individualité ou sur l'individuation au fil de la différenciation : l'intériorisation d'une sécurité fondamentale nourrie à même la relation entre la mère et l'enfant autorise le jeu, avec l'absence ou la séparation – le détachement d'abord ponctuel – source de symbolisation et d'éveil nécessaire de l'activité de pensée. C'est ainsi que le petit, à travers le deuil de la fusion originelle, fait pivoter et projette son sentiment de toute-puissance vers l'extérieur et, de ce fait, se pose en « existant » dans le monde. Par suite, le fantasme de toute-puissance fournit l'énergie psychique requise pour apprendre, c'est-à-dire imiter et éventuellement choisir de ne pas imiter. Soutenu par un modelage attentif, le libre arbitre vient enrichir la conscience naissante d'un « je » chez l'enfant, à la fois séparé de ses fantasmes d'omnipotence et unifié du fait d'avoir franchi cette épreuve initiale de perte. Ce premier plan met en lumière la découverte de la limite comme expérience et marque de la mort : limite du fantasme d'omnipotence qui n'équivaut pas à son abolition, mais à l'intégration graduelle du principe d'équilibre entre les pulsions ou l'attraction pour la vie et la mort.

Au second plan, l'individualité se forge lorsqu'elle bute sur la mort physique : vécue comme épreuve de perte de l'individualité, comme on le verra au chapitre consacré à la violence, la mort en tant qu'événement réel fait se cabrer et se fortifier ce qui définit notre identité : combinatoire d'intégrité-intégralité – le sentiment d'être un, *unifié* – et de singularité – le sentiment d'être un, *unique*.

Dès lors l'identité individuelle s'élabore à même la capacité d'apprendre de la souffrance rattachée à l'angoisse et à la peur de l'anéantissement (*formlessness*), à celle du manque et, surtout, à celle de l'incessante expérience de la perte. *La reconnaissance progressive de cette loi inhérente à l'aventure humaine est fondamentale pour l'élaboration du rapport à la mort, mais d'une mort perçue ici comme indissociable de la vie et non pas exclusivement comme son terme.*

Or, en reliant ce constat avec ce que nous devinons du déni, comme manœuvre anticipatoire inconsciente pour éviter ce qui pourrait être traumatique, il se peut bien que nous oblitérions cette loi sous prétexte qu'elle est porteuse de souffrance. Encore ici, « souffrance » est jugée trop négative ou trop complexe, comme si parler de souffrance était systématiquement souffreteux ou complaisant. Au contraire, c'est bien d'admettre cette souffrance, ou plutôt de la vivre tout enfant, car c'est dans le soutien du parent au petit dans cette « déprime » fondamentale que se forge l'aptitude à symboliser, à créer et à signifier.

La vie relationnelle naît et se nourrit à même cet apprentissage d'une résistance face à la mort annihilatrice. Si l'inconscient comme « ombre » habite l'humain et ignore la réalité de cette autre « ombre » qu'est la mort, c'est bien parce que se trouve là, pourrait-on dire, un modèle de navigation : les ombres s'expriment et se modulent en des espaces diversifiés. Cet équilibre essentiellement précaire entre ombre et lumière conduit à poser la question des déséquilibres, des excès et des extravagances – parfois chroniques – du sentiment d'individualité tel qu'il est intégré chez certains, passant de l'individualisme comme valeur cardinale à l'hyperindividualisme comme valeur totalitaire.

Envisageons quelles seraient les percées de cet individualisme en gardant à l'esprit cette aporie : si le sentiment d'individualité est né du désir de ne pas entièrement disparaître par la mort – référant ici au désir d'immortalité, comme nous le verrons au chapitre suivant –, il se peut bien que cette origine soit dilapidée, perdue, comme on dit, dans la nature, au bénéfice d'une culture actuellement pantoise de l'individu gonflé à bloc.

L'INDIVIDUALISME EN QUATRE TEMPS

Les traces remontent à cette période que Philippe Ariès a appelé « la mort de soi » (XI^e-fin XVII^e), qui a vu éclater en parallèle la conception jusque-là unifiée du corps et de l'âme :

Triomphe de l'individualisme en cette époque de conversions, de pénitences spectaculaires, de mécénats prodigieux, mais aussi d'entreprises profitables, à la fois réfléchies et audacieuses, en définitive époque de jouissances inouïes et immédiates et d'un fol amour de la vie. [...] La passion d'être soi et d'être plus, manifestée pendant la vie, atteint par définition la survie. [...] L'existence ou plutôt l'activité immortelle de l'âme traduisait la volonté de l'individu d'affirmer son identité créatrice dans l'un et l'autre monde, son refus de la laisser se dissoudre dans quelque anonymat biologique ou social : une transformation de la nature de l'être humain qui est peut-être bien à l'origine de l'essor culturel de l'Occident latin, à la même époque⁵.

Pointe ici la cohérence de cette posture qui relie l'en deçà de la mort et l'au-delà. Celui-ci existait alors, même s'il avait déjà été quelque peu entamé, eu égard à la richesse des rapports entre les deux mondes entretenus par d'autres civilisations, à travers notamment le sacrifice, le culte des ancêtres, la possession, l'Un-Tout, la réincarnation lignagière⁶. La ligne de la pérennité individuelle se dessine ainsi, comme on l'observera à propos de la fascination contemporaine pour un éphémère qui s'étire dans un ego magnifié étreignant une éternité d'outre existence, au regard des survivants...

Une seconde avancée est notable vers la fin du XVIII^e siècle :

Les progrès de la science, l'affirmation des droits de l'homme, le développement de la bourgeoisie, correspondent bien à un état avancé de l'individualisme : mais ils sont les fruits d'automne, car dans l'intimité inaperçue de la vie quotidienne, la libre disposition de soi était déjà alors menacée par la contrainte de la famille d'abord, du métier ou de la profession ensuite⁷.

5. Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977, p. 600.

6. Voir (entre autres !), Luce Des Aulniers, *Choc et entrechocs : la mort en cultures*, à paraître.

7. Ariès, *op. cit.*, p. 569.

C'est sur cette individualité qu'Ariès appuie sa définition de la préparation à la mort, sur la durée de la vie : la faculté de vivre... Or cette appétence pour la vie a eu notamment pour effet de contribuer à la définition de la vie, telle que nous l'avons déjà observée, fondée sur la durée visible de l'existence. De la sorte, l'individu ne sera pas seulement soucieux d'assurer sa pérennité, à savoir sa survie *postmortem*, mais concerné par sa renommée de son vivant, d'après lui, garante de l'autre, ou vue simplement comme un souci dans l'ici-bas.

L'avant-dernière percée, qui date du milieu du xx^e siècle, coïncide avec le sommet du déni de ce que l'on nommera, dans la prochaine partie de cette étude, déni de la dialectique vie-mort ; elle consacre en fait l'individualisme en tant que valeur cardinale, subsumant toutes les autres. *Grosso modo*, elle se définit par le processus de personnalisation, encore sans équivalent historique :

Notre temps n'a réussi à évacuer l'eschatologie révolutionnaire qu'en accomplissant une révolution permanente du quotidien et de l'individu lui-même : privatisation élargie, érosion des identités sociales, désaffection idéologique et politique, déstabilisation accélérée des personnalités... À mesure que se développent les sociétés démocratiques avancées, celles-ci trouvent leur intelligibilité à la lumière d'une logique nouvelle que nous nommons ici le procès de personnalisation, lequel ne cesse de remodeler en profondeur l'ensemble des secteurs de la vie sociale⁸.

L'individualisme postmoderne se caractérise par une rupture, voire une fracture avec le type de socialisation des sociétés modernes dans lesquelles prévalait « l'ordre disciplinaire-révolutionnaire-conventionnel. [...] La société moderne était conquérante, croyante dans l'avenir, dans la science et dans la technique, elle s'est instituée en rupture avec les hiérarchies de sang et la souveraineté sacrée, avec les traditions et les particularismes au nom de l'universel, de la raison, de la révolution⁹ ».

Dorénavant, nous avons du mal à imaginer la vie sans ce procès de personnalisation dont les mots d'ordre sont

8. Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983, p. 12.

9. *Ibid.*, p. 38.

[...] l'information et la satisfaction des besoins, le sexe et la prise en compte des « facteurs humains », le culte du naturel, de la cordialité et de l'humour. [...] Ce procès a promu et incarné massivement une valeur fondamentale, celle de l'accomplissement personnel, celle du respect de la singularité subjective, de la personnalité incomparable quelles que soient par ailleurs les nouvelles formes de **contrôle et d'homogénéisation qui sont réalisées simultanément**¹⁰.

Or ces nouvelles formes de contrôle et d'homogénéisation ressortissent bien du fait de tout mouvement social. Ici, elles s'avèrent particulièrement pernicieuses, puisque tout concourt à faire de la quête de soi un phénomène individuel, alors qu'il s'agit d'une généralisation des mœurs et des habitudes. La ruse de cette idéologie de la liberté individuelle en prend ici pour son rhume, puisque, au bout du compte, c'est l'individu qui porte le poids des limites du collectif. En effet, la fin du xx^e siècle a connu l'échec des idéaux multiséculaires du progrès *ad infinitum*. L'individu, en large part, ne peut compter que sur lui-même, à la fois pour nourrir sa volonté et porter son inquiétude ou son malheur. Souvent, il préférera ignorer ce triste constat pour se tourner vers ce nouvel astre fascinateur qu'est la mondialisation des cultures – et pas que d'elles.

S'ouvre ainsi un quatrième temps, soit celui de l'individu à la fois « citoyen du monde » et ciseleur de lui-même, à la fois hypercentré sur lui et hypercentré sur le monde, du moins un certain monde, vu lui-même comme branché. À travers, d'une part, le formidable inventaire des portes qui s'ouvrent sur autant de possibilités et, d'autre part, le souci de sa qualité de vie, parfois grevé d'intolérances, se dessine un individualisme promotionnel. Ouvert sur le monde, soit, mais surtout désireux de s'assurer et, parfois même furieusement, que cela se sache. S'ensuivent forcément les péroraisons, injonctions et affirmations *ex cathedra*, où la référence se rabat sur l'expérience personnelle, laquelle sert de critère de validité du jugement : « *Vous ne pouvez savoir si vous ne l'avez pas vécu...* », « *Faut vivre cela* », ou encore « *C'est comme moi, quand...* ». C'est là un motif de plus pour avoir accès à cette expérience haletante de l'éphémère que nous approfondirons au chapitre 4. En définitive, l'altérité convoquée est elle aussi frelatée, parce qu'utilisée comme mot de passe pour avoir accès au territoire de l'ego en quête d'affirmation de soi. L'expérience ou la

10. *Ibid.*, p. 16-17.

confrontation de la différence se rabat bien vite sur quelques signes portant une ressemblance avec soi, qui sert de base au jugement sur le monde. Nous examinerons la fragilité ainsi mise en évidence dans la tresse de la peur et de la violence.

Deux logiques animent cet individualisme arboré et autofasciné. D'abord, le sujet est pétri de la volonté d'autoréalisation, en soi fondamentale. Ce qui peut être pervers, c'est que l'énergie qu'il met à cette tâche risque de balayer ce qui existe par ailleurs. Rejoignant ce qui a été mis en exergue dans la fascination pour le corps, le considérable effort « investi » pour être soi doit bien « servir » à quelque chose. Et autant pour performer que pour démontrer qu'on est performant, il faut être « instrumenté ». Le terme lui-même n'est pas banal, et il se présente depuis deux décennies comme le but de la formation en quelque domaine que ce soit, dans les expressions telles que « acquérir les outils pour... ». Nous voilà donc instrumentés, fins prêts pour parer à toute éventualité. Cette instrumentation se trouve dans les protocoles et appareillages en tous genres, qu'il s'agisse de gadgets amusants ou de complexes technologies communicationnelles. De telles extensions corporelles font de nous des « mutants » parfaitement « branchés » (d'ailleurs, le terme n'est pas sans amuser une anthropologue de la maladie : « être branché », il y a vingt ans, correspondait au summum de la mauvaise mort ; dorénavant, « être branché » tient lieu de religion, qu'il s'agisse d'endroits courus pour tester son dernier look ou des « connexions » qui s'installent à demeure dans le quotidien).

Dès lors, à partir du moment où l'on soumet son existence au principe d'ouverture sur tout ce qui se passe (« pour ne rien manquer »...), il faut bien que le cerveau suive le flux. On peut être angoissé de dormir, de peur de perdre une information « vitale », dans un « infolisme » aiguillonnant le sens de la compétition, car il faut en même temps tenir l'humeur en laisse pour voir aux aléas qu'impriment toutes ces « petites » choses de la vie. Qu'à cela ne tienne, l'armoire à pharmacie est bien « équipée » pour assurer le développement durable de la pile énergétique que l'on désire être.

Cet ego prothétique, branché et réactif, en plus d'être corrélativement muni du nécessaire pour bien répondre et faire face en toute occasion, s'adosse non seulement au capital-santé, au capital séduction, mais au capital capitalisé. L'introjection du critère marchand intervient donc comme une seconde logique pour dorer le panache de l'individualisme autoréférencé. Pourtant, cette stratégie d'autoglorification contient sa part de tragique car la promotion d'un soi représenté comme invulnérable, singulier et en

constant renouvellement risque de passer à la même moulinette que n'importe quel produit sur le marché. C'est que le néolibéralisme ne fait pas que déréglementer les marchés, et partant, les dévaluer, il peut tout aussi bien entraîner l'individu autopromotionnant dans une spirale déflationniste. En attendant, ou plutôt, en arguant le fait que lui, il ne se fera pas prendre au jeu, l'individu ainsi jeté sur sa propre sellette en vient à préférer les contrats tacites ou explicites dans sa propre mise en marché, à s'engager dans des compétitions telles que, par exemple, il ne craint pas d'utiliser le plagiat, sous couvert du « tout m'intéresse ». Pour ces individus, le bien commun apparaît comme une idée dépassée pour naïfs ou illuminés, un rêve qui, lui, peut toujours attendre. Ce « je » trépigant récuse le terme « égoïsme », puisqu'il est toujours un enjeu gravissime à son dire, celui de sauver sa peau ou de ne pas perdre la face. De sauvegarder l'emballage du produit. Ces êtres, croisés sur Internet, dans les corridors des universités, dans les excursions des baby-boomers et, plus subtilement, au cours d'une banale conversation sur leurs projets, récusent l'instrumentalisation par les autres. Voilà qu'ils se retrouvent fort bien servis par eux-mêmes, fascinés du fait même de s'autofasciner.

Ce tableau, qui peut laisser perplexe, est donné à titre indicatif d'une tendance qui laisse place, bien sûr, à l'argument inverse. En effet, de larges pans de la société récusent cette manière par trop crue et opportuniste de l'individualisme hypertrophié, flamboyant, qui se donne cyniquement en plus comme inné, donc naturel... On le constate dans les sondages d'opinion qui, par exemple, attestent des valeurs d'implication citoyenne, d'un souci écologique, d'un meilleur partage des richesses. Il faudrait tout de même croiser cette opinion – et l'image que l'individualisme aime bien donner de lui-même – avec les faits et les pratiques : de quelle ampleur est la place que cherchent à se tailler les mouvements d'économie participative, afin de freiner, si ce n'est renverser le délire consumériste, le gaspillage conséquent et les multiples manifestations de la superbe des grands conglomerats, branchés partout où ils peuvent pomper la ressource, surtout humaine ?

LE POUVOIR : DE L'ADMISSION DU MYSTÈRE À LA SUPPRESSION DE L'OMBRE EN PASSANT PAR LA SUGGESTION HYPNOTIQUE

Un troisième objet de fascination qui, au vrai, traverse l'histoire tient dans la dialectique entre pouvoir et impouvoir, considérant les voies d'accès, les impasses, les risques de chute, les partages, dont certains sont démocratiques, et les excès d'un libre arbitre institutionnalisé.

On l'examinera de plus près dans le prochain chapitre en ce qui concerne les rites, le sens attribué à la violence fondatrice est dicté par les tenants du pouvoir, lisible dans la contrainte minimale exercée sur les individualités, dans la mise à l'ordre ou en hiérarchie des principes de vie commune. Retenons pour l'heure que, à l'instar du sentiment d'individualité, le pouvoir tire son origine et sa légitimité de la reconnaissance de la mort et du désir irrefragable que cette dernière ne balaie pas tout. En effet, quand la mort-événement survient, le désordre qu'elle instaure, nommément dans les sociétés fortement homogènes (mais cela est également le lot de nos cultures, mais de manière moins évidente), commande une mise à l'ordre dans la reprise d'une organisation qui se scelle notamment par l'édit de cette croyance : la mort passe, mais le groupe survit. L'institution de la société est la condition et l'instrument de cette réparation devant l'effraction de la mort alors qu'en son sein se tissent et évoluent les rapports de pouvoir entre les citoyens.

Or cette dynamique même du principe de « pouvoir » risque constamment d'être balayée par « les » pouvoirs, quand ceux-ci, satisfaits du réconfort qu'ils apportent, notamment lors de désastres naturels, en viennent à ourdir le projet de s'installer en permanence. Un tel contrôle, à la fois effectif et fantasmé, confère une puissance surprenante qui ne s'autorise que d'elle-même, si bien que le pouvoir se donne comme autocratique, incontournable, et même *sui generis*. Ce faisant, il fait « comme si » les autres voix en son sein n'existaient pas. C'est ainsi qu'à partir du moment où les sociétés ne reconnaissent pas le potentiel fondateur de la mort manifeste dans la peur et la violence qu'elle engendre, on assiste à la mise en place progressive du déni de cette puissance fondatrice dont l'institution politique n'est que le relais et une des voies organisatrices, l'art et la religion étant de même sollicités pour accomplir cette tâche. Le pouvoir, tranquillement fasciné par la puissance de ce avec quoi il combat, conçoit en remplacement le vertigineux projet de son a-mortalité (ou de

la non-mortalité). Car bien avant d'être théorisé par Machiavel, tout pouvoir fonctionne justement sur la peur de perdre ce qu'il détient ou croit détenir, ou encore sur l'angoisse de ne jamais le détenir.

Du désir de dépassement de la destructivité de la mort, tel qu'il est inscrit dans l'immortalité et endigué dans l'institution, exploré dès le prochain chapitre, on assiste ici au refus de la réalité de la mort, en soi et pour soi. L'astuce du pouvoir est dans ce cas de rassembler les aspirations individuelles alimentées par le fantasme de l'a-mortalité et de les conforter en faisant croire à sa propre permanence. Ainsi, il se rassure lui-même et établit sa suprématie. Réassurance et domination s'installent et s'étendent à même les mécanismes de contrôle de la vie sociale, lequel avance sur le terrain de la peur, à peine devancée par celle-ci.

La violence et la peur, autrement codifiées par le pouvoir, deviennent ici taboues, précisément parce qu'elles sont instrumentalisées, manipulées en fonction d'une logique qui leur est étrangère. De fondations, elles passent à moyens, comme si le pouvoir rêvait de les mimer et de les orienter dans son propre giron. Ignorant sa propre peur et d'autant plus mu par elle, le pouvoir passe maître dans l'art « d'externaliser » l'angoisse, inconsciemment, pour la tuer. Déjà, il y a un don de mort fêlé, perversi et la suite sera à l'avenant. Pour le pouvoir, il s'agit, d'un côté, de susciter des peurs dans la sphère sociale, en s'appuyant sur les insécurités ataviques (peur du manque... une des sources de l'hyperindividualisme), pour, de l'autre, se proposer comme gardien de la protection publique.

En procédant à un tel chantage, qu'il touche la vie ou qu'il menace de mort symbolique ou bien réelle, le but ultime du pouvoir est d'exclure toutes les autres formes de pouvoir ou d'influence sur les esprits, en particulier une « vie » de l'esprit qui se déploierait en dehors de son orbite. Chantage et, à la limite, renforcement dans un vécu mortifère sont ainsi constitutifs non seulement des messages apocalyptiques (« *Sans moi, vous ne pouvez rien...* »), mais de l'histoire des États. C'est ce que Patrick Baudry a appelé « la confiscation de la violence » : « Évadé du système du sacré au sein duquel la communauté archaïque le tenait sous sa surveillance, échappé des contraintes de la réversion et de l'échange symbolique, le pouvoir instaure sa domination en tenant le social à distance de la mort et de la violence¹¹. » Plutôt, on le répète, en faisant « comme si » elles n'existaient pas, mort et violence étant synonymes de freins au progrès.

11. Patrick Baudry, *Une sociologie du tragique, Violence au quotidien*, Paris, Cerf/Cujas, 1989, p. 13.

Aussi, tout l'art du pouvoir – si l'on peut dire – réside dans le fait de donner la mort sans l'admettre, ou encore de la justifier au nom de la «raison d'État». Le sacrifice originel est perverti, sa signification confisquée au profit des apparatchiks et des autres intouchables qui ont souvent troqué la responsabilité contre une promesse d'impunité. Pas concernés, pas de commentaires... Bien plus, la violence s'érigeant en moyen qui ne se préoccupe pas de ses effets délétères se fait aveugle et insensible aux conditions faites aux victimes, que l'on évoque les «dommages collatéraux» ou le «mal nécessaire».

L'art du pouvoir consiste ainsi à se tenir – fantasmatiquement – en surplomb de la mort. À écraser la vie par ses bons soins sélectifs – dits rationalisés, encore une fois, le mécanisme d'inversion joue, camouflant justement l'irrationalité de son projet, voire de son obsession. Selon Eugène Enriquez, cette évolution des pouvoirs donne lieu à l'instauration de deux types de société dont la dénomination n'est pas sans rappeler celle utilisée pour les meurtriers, ceux qui, notamment, cristallisent sur eux la violence du social (et ce, sans pour autant vouloir surdéterminer les composantes de ces sociétés en les rapprochant de telles «pathologies»).

Il s'agit de sociétés paranoïaques et de sociétés perverses, reconnaissables à la fois par leurs singularités et leurs différences :

La société paranoïaque se présente comme : 1) relevant d'un totalitarisme despotique (lié à la parole d'un maître qui tente de saisir l'ensemble de la société comme un double de lui-même); 2) étant du côté de la création d'un système clos, étouffant, répétitif, où la violence est la règle, **la fascination, le fondement**; 3) s'articulant sur le désir de réalisation d'un mythe; celui du monde revenu à l'origine (re-créé), et prenant, cette fois, **le vrai départ**.

La société perverse, de son côté, peut être caractérisée comme : relevant d'un totalitarisme démocratique, fondé sur le contrôle social de l'information (la prévision) et sur l'égalité et l'uniformité de tous les citoyens devant la loi; 2) étant du côté du **déroulement d'un paradigme**, c'est-à-dire se présentant comme toujours évolutif, mobile, déclinable et donnant l'illusion de la possibilité de **l'action et du changement**; 3) manifestant le désir de transformer toutes les conduites en rites ordonnés et intégrés et occultant définitivement le sens qu'ils peuvent comporter.

Au-delà de ces éléments différenciateurs, elles sont toutes les deux des sociétés de la **plénitude**, du refus de castration et du manque qui vient à supprimer toutes les zones d'ombre et toutes les

interrogations. Or nous savons bien (depuis les mythes de la Femme sans ombre et de Parsifal) que la suppression de l'Ombre, la suspension des interrogations, c'est l'instauration d'un monde froid, stérile et qui va à la destruction¹².

Marquons le temps, pour sûr. On aura ici reconnu certains traits de la fascination, tels qu'ils ont été arpentés jusqu'à présent : cohérence du procédé attractif, suggestion hypnotique des « bons » modes de vie, sécurisation, certes prônant une nonchalance *soft* et *cool*, démagogie s'exerçant dans la lecture des besoins, promesse de bonheur absolu, puis, comme on le détaillera dans la deuxième partie de cet essai, projet de maîtrise du temps, raffinement dans la manière d'occulter la mort et l'inconscient, et sans doute, dans la prise en compte de ses effets : en particulier, méconnaissance, privation, violence tacite.

Or cette disposition du pouvoir n'appartient pas qu'aux États, mais peut être singulièrement rattachée aux sociétés démocratiques, infiltrée dans toutes les classes du pouvoir, même citoyen. On aura noté à ce sujet le cynisme avec lequel les pouvoirs politique et technologique se tiennent la main, le second relayant au premier les moyens d'un contrôle aseptisé, hyperrationalisé, qui peut précisément attirer et entraîner l'adhésion, voire fasciner diverses couches de la population.

Mais ce serait faire le jeu du pouvoir que d'en répliquer les stratégies, comme « externaliser » le phénomène sur d'autres fronts, même si la fascination profite largement des contorsions du pouvoir, de ses promesses au nom d'un mieux-être, en particulier économique.

Il se peut par ailleurs que de se prétendre fasciné procure à l'individu un prestige, peut-être un pouvoir, en tout cas une sorte de statut par son adhésion à cette logique. Ici encore, on est troublé par le surgissement du capitalisme sauvage et anarchique en même temps que la soudaine bonne fortune du terme « fascination ». Cette attitude qui se refuse à la lucidité pour s'abandonner à une euphorie encouragée et vantée au dehors s'apparente au mouvement d'aveuglement propre au capitalisme actuel, qui se nourrit de tous les credos. Si une réflexion s'est engagée en parallèle et en réaction du côté altermondialiste, le travail symbolique peine à identifier les règles implicites en cause dans les pratiques et les conduites.

12. Eugène Enriquez, « Le pouvoir et la mort », *Topique*, vol. 4, nos 11-12, 1973, p. 188. Je souligne.

Et ses manipulateurs, encore une fois, tablent sur les besoins conçus comme des champignons transgéniques, à croissance exponentielle et sur l'assouvissement des pulsions, incluant la leur. On a vu l'action sur les représentations du corps, on n'a pas fini de le constater dans l'introjection des lois dites de la jungle, pour justifier une cruauté raffinée, celle où sont laissés en plan ceux qui ne participent pas de cette régression culturelle. Qui paraît progression « fascinatorisée ». Arme d'attraction massive.

En définitive, portant les rêves d'individus en mal de centration, et forte de son emprise, la fascination serait le nouvel habit souvent chatoyant du pouvoir. Mais cette fois, encore mieux que démocratisée, elle serait en passe d'être intériorisée, entraînant dans son sillage une fixation toute artificielle du corps hors du temps, un repli de l'individu sur son ego prothétique, aveuglé par sa recherche maniaque du pouvoir. Car, au point de départ, la fascination se nourrit de pulsions sourdes et alertées autant par des astuces mortifères que vivifères... ce qui vaudra le chapitre qui suit. Plus précisément et quant à elle, la préscience de la mort, qui avait procuré à l'individu et au pouvoir leurs chances d'advenir, ainsi, du corps, par les suites actives de l'immobilité, l'individu, par le refus de l'indifférenciation, et le pouvoir, par la reprise en mains d'une désorganisation groupale suscitée par la mort, quant à cette préscience de la mort, oui, même perturbée, elle ne peut que subsister.

MORT ET VIOLENCE, FONDATRICES DE DIFFÉRENCIATION

Nous allons maintenant river une passerelle entre la fascination tout court et celle que peut exercer la mort. Car, pour attirer l'attention sur un énoncé introduisant cet ouvrage, si la fascination n'a pas trait qu'à la mort, et peut donc s'examiner en tant que telle, et si de son côté la mort n'est pas forcément et systématiquement source de fascination, le défi de notre analyse demeure tout de même de cerner leurs imbrications.

Or le caractère fondateur autant de la mort que de la violence en est une voie d'accès, et singulièrement prodigue. Nous allons donc dans ce chapitre reprendre certains traits de la fascination, non pas tant à travers ses manifestations qu'à travers ce qui constitue son origine et son toujours éventuel aboutissement : la mort, en ajoutant que celle-ci ne vient pas seule, puisque la violence lui est en partie liée. Mort et violence qui auraient l'heur de surprendre à bien des égards.

CONSCIENCE DE LA MORT ET LIEUX DE FASCINATION

DE MORT SYMBOLIQUE À MORT-ÉVÉNEMENT, UN INAPERÇU DU FASCINANS

Le fait est acquis: ce n'est pas parce que le corps ou l'individu sensible au pouvoir s'offrent comme ressorts fascinants qu'on doit s'y livrer entièrement. Car quel que soit l'objet sur lequel elle s'exerce, une fascination lovée sur elle-même est porteuse à plus ou moins long terme de mort symbolique: affaïssement de l'être-au-monde, dont le destin est d'aspirer pleinement à la liberté. Bien plus, en limitant sa faculté de penser, l'être fasciné au long cours ne peut imaginer l'éventualité même de la mort symbolique. Quant à la mort comme événement, promesse déposée dans chacun de ces objets, la fascination prend soin d'éviter jusqu'à la moindre de ses connotations.

Ignorée dans son caractère de levain autant qu'occultée comme finitude, la mort risque dès lors de se faire d'autant plus menaçante. *Et plus elle paraît menaçante, moins on est enclin à la considérer comme naissante et point tournant, en quelque sorte, de la différenciation humaine.*

Rappelons simplement que l'individuation s'amorce par la différenciation de l'enfant d'avec ses parents, différenciation d'autant mieux assumée que la fascination pour l'autre, l'attache osmotique ont fait leur « juste » temps, avant d'être dépassées, c'est-à-dire soumises à l'expérience des limites de cette forme d'indifférenciation. Bien sûr, cette « défascination » est source de souffrance et porteuse de déchirements, l'une et l'autre pourtant nécessaires pour fonder sa confiance en des lois autres que celles du plaisir et de la consolation privilégiées jusque-là.

L'enfant et l'adolescent, soutenus et guidés dans l'épreuve de la séparation par une structure relationnelle aimante, sont peu à peu confiés à leurs propres initiatives, unifiés, affranchis, et de la sorte disponibles pour s'émouvoir et fixer pour eux-mêmes leurs ouvrages en regard des limites du temps.

Ainsi, depuis ce « jamais plus », le deuil symbolique de la fusion inaugurale, cette conscience progressive de l'amplitude de la mort – élaborée précisément en prenant soin qu'elle soit progressive – conduit l'être humain à *se différencier*: entendant par là s'extirper du magma de l'intemporel et « lucidifier » les voies et trajets qui le forgeront sujet à part entière, lié à sa généalogie et, par suite, aux résonances intimes de chaque occurrence de la mort dans son histoire.

LA DIFFÉRENCIATION HUMAINE SUR LA LIMITE « FASCINANTE » QU'IMPOSE LA MORT

La mort-événement a fasciné toutes les sociétés, comme en témoigne l'effort intrigué, horrifié ou émerveillé, qui a présidé à la volonté de représentation de ce qui ne peut, justement, être compris, soit l'absence de vie. *Terra incognita* insaisissable, entraînant de ce fait les humains à y transposer leurs plus fous espoirs de complétude, d'accomplissement, d'harmonie, tout autant que leurs craintes de désintégration, d'anomie, et leurs terreurs de l'engloutissement. Envisageons ces transpositions sur fond de différenciation existentielle.

Du désir d'immortalité et de la culture comme *antifascinans*

Il se peut effectivement que le sujet fasciné par la mort soit submergé par son caractère de *terra incognita*. Car par-delà la finitude existentielle, c'est une limite blessante, proprement *altérante*, que la mort vient imposer à l'humain. En effet, cette mise « en limite » de son temps le renvoie à l'impuissance – seconde limite – et cette révélation le fait se cabrer. Cette limitation est fondamentale, peu nommée et pourtant, ô combien, féconde. *Ce n'est donc pas systématiquement la mort – ou la limite à l'existence – que nous affrontons et contournons, c'est notre limite face à elle.* Nous adossons de la sorte nos vies sur cet *effet produit* par la mort, précisément sur la limitation qu'elle institue. (Et, en passant, le fait de se rapporter à ce sens générique devrait nous éviter de concevoir la limite uniquement comme une loi et, *a fortiori*, une règle à transgresser.)

C'est que la limite imposée au fantasme de toute-puissance – lequel fait fi de la mort – n'a pas pour seule conséquence de renvoyer le sujet à la terreur de l'anéantissement ou à la sidération éprouvée devant la violence de cette limitation. La toute-puissance, mise à mal par le principe de réalité limitant, a des recours et se réserve tout de même une certaine puissance... et des voies d'expression, même différées. Voici de quelles manières.

Au cœur de l'*effet* du sentiment de la limitation humaine resurgit le sentiment du manque et, du même coup, émerge le modèle de la métabolisation de ce manque dont on n'a plus souvenance, dans la prise de distance et la réparation par le jeu, l'imaginaire et la fonction symbolique. Se met donc en place une troisième forme de limite, cette fois répondant à l'effet produit de la mort, afin que cet effet n'emporte pas trop et tout le vivant. Ainsi, en guise de limitation ou de rempart contre l'effet annihilateur de la mort sur la détermination humaine, s'élabore le recours ouvert par

la voie symbolique : dans l'écart creusé par le manque, l'absence, ou telle frontière érigée, émerge une proposition, advient un acte ou un engagement, dans l'ordre de la représentation. Le « je » se met en marche, à la recherche du sens de son expérience.

On le conçoit, cette parade contre la violence de la mort ne tient pas qu'au déni (dont nous examinerons les mécanismes dans le chapitre qui vient), mais loge dans le refus ou la *négation* que la mort soit *entièrement* démantelante. Comme si l'on se disait : « *À la rigueur, oui, mourir, mais alors comment faire pour qu'il reste par-delà un peu des fruits de la conscience humaine ainsi avivée ?* », et si l'on précisait : « *Je peux à la rigueur mourir, mais pas complètement, puisque mon existence ne sera pas qu'enserrée dans le tricot étroit de l'hyperindividualisme...* »

Ce faisant, l'esprit humain entrouvre la voie à des formes de survie par-delà la mort, donnant naissance au *sentiment d'immortalité*, lequel opère au cœur de la vie. Ce « pas complètement mourir » serait à l'origine du sentiment d'incomplétude qui parfois taraude l'humain, nourrissant ce fécond delta abritant les pulsions sublimées d'accomplir, autrement que par la procréation, en parallèle avec cette dernière. Il lui permet de se projeter hors du temps et de son enveloppe individuelle. Néanmoins, quelles que soient les formes d'immortalité, elles s'inscrivent dans l'institution et la mémoire même de la société.

Peut-être bien que s'il n'y avait qu'un principe à retenir, ce serait celui-là : *la mort, dans sa limitation heurtante, et dans l'énergie qu'elle éveille et convoque en nous, est l'axe autour duquel pivotent les créations, artistiques, religieuses et scientifiques, les réseaux, familial, institutionnel et de solidarité, la procréation, mais aussi les institutions, les organisations, bref, la culture.* Toutes ces manifestations de la culture offrent une résistance au caractère délétère de la mort. Toutes – à moins d'être envahies par Thanatos, mais c'est une autre histoire, à suivre – proposent l'espérance que la mort n'envahisse pas quand elle survient. Et entre autres, pour ce faire, toutes saluent la mort qui advient, *obligeant* le groupe humain à se resserrer et à créer, bref, à se (re)fonder.

Ainsi la différenciation ne se limite pas au processus d'individuation. Elle est le motif et l'assiette de la culture.

Louis-Vincent Thomas nous a laissé en ce sens une proposition heuristique radicale :

Ce qu'on nomme culture n'est rien d'autre qu'un ensemble organisé de valeurs et de structures pour lutter contre les effets dissolvants de la mort individuelle ou collective. Chaque société repose sur un pari d'immortalité, ménageant aux individus qui la composent des parades à l'angoisse de mort qui laissent le champ libre pour donner un sens à la vie. Donc, la confrontation directe avec la mort est bien la pierre de touche qui donne la mesure de l'efficacité du système. Selon les époques et les lieux, les solutions s'avèrent plus ou moins heureuses¹.

Le premier sens du terme « pierre de touche », correspondant à celui d'altération, concerne le cadavre et le destin des restes humains (on y consacra un chapitre). Mentionnons déjà que le terme « pierre de touche » parle du défi à la liberté que vient poser la limite en cascade de la mort, limite derrière laquelle se profile l'indifférenciation.

En ce sens, *par sa coexistence avec la réalité de la mort, sa recherche de maintien et d'enrichissement de ce qui est vitalisant, la culture serait comme telle un antifascins, qui a la charge de limiter les dégâts de la mort en instituant des formes de vie variées et différenciantes*. Si elle n'assume pas cette charge, la culture, on le sait, se dénature, ou plutôt, la nature reprend alors ses droits et souvent en pure perte...

Parmi ces formes, la puissance de la prise en compte de la limite humaine a nourri un imaginaire qui se livre autant au plan rationnel, dans les inventions, qu'au plan pulsionnel, dans les fantasmes. Mythologies, cosmogonies, croyances, découvertes technoscientifiques, quêtes esthétiques se succèdent et varient à l'infini, résonnant de la conscience de la fragilité de la vie.

En cela, le désir d'immortalité ne se manifeste pas seulement dans des représentations artistiques ou religieuses préoccupées par la mort, ce qui la précède ou ce qui pourrait lui succéder, par exemple relativement à un idéal de vie par-delà la limite temporelle. Le sentiment d'immortalité se retrouve aussi de manière plus disséminée dans le travail de résistance contre la mort symbolique, notons-le, celle-là même présente entre autres dans le non-respect de la différenciation et de l'activité de pensée. Résistant et proactif, ce sentiment se vérifie dans le devoir de créativité discrète ou plus charpentée.

1. Louis-Vincent Thomas, *La mort en question. Traces des morts, mort des traces*, Paris, L'Harmattan, 1991, p. 20.

Autrement dit, face à la limite imposée par la mort, l'esprit humain a à son tour imposé une limitation à l'effet en cascade de la mort : symbolismes de vie et de mort sont alors insécables, car en niant le caractère totalement destructeur de la mort, on prend note et souci de ce qui est source de vie. La fascination délétère serait alors coupée à la source. Pourquoi ? Parce dans la ligne d'un imaginaire non complètement fasciné, le sentiment d'immortalité est sécrété dans la singularité et la force de l'humanité, dans sa riposte inventive à son humaine limite, à *savoir la création inconsciente de la vie à partir même de la conscience de la mort, fut-elle furtive*. Inconsciente, oui, car en créant, on ne connaît pas les motivations archaïques et non plus, si l'on connaît, on n'est pas habitué de la pensée de la mort comme déterminante. C'était d'ailleurs ce qu'illustrait la poussée différenciante de la présience de la mort pour l'individualité et le corps et bien sûr, le pouvoir. Inconsciente également, ne serait-ce que parce que créer de la vie procède simplement de l'instinct de conservation, justement, émanant « du moi individué, psychique et corporel² ». Voilà aussi pourquoi évoquer la conscience de la mort n'indique pas qu'il faille à chaque jour méditer à son propos ! Simplement, il s'agit de tenir compte de son effet inconscient et non moins structurant, fondateur.

Au bilan, la mort serait en cette forge profondément vitalisante et elle serait la condition même de la vie³.

Il se trouve tout de même que ce disant, nous manifestions une certaine fascination pour ce versant potentiellement fécond de la mort et son effet civilisateur ! Mais la mort ne saurait être un simple autre « objet » de fascination, même ultime, ce qui nous conduit à investiguer ce que la fascination doit à la mort, en tant que telle, à *Thanatos*.

2. Francis Pasché, « Peur de la mort, angoisse de mort, défense du Moi », *Revue française de psychanalyse*, janvier-mars 1996, vol. 60, n° 1, p. 49-53.

3. La formule, chère à Vladimir Jankélévitch (*La mort*, Paris, Flammarion, 1977) a servi de leitmotiv à la recherche présidant à l'exposition « La mort à vivre », Musée de la Civilisation, 1994. Recherche (350 p.) encore inédite, revue et corrigée sous le titre *Choc, entrechocs : la mort en cultures*.

ENTRE FASCINATION VIVIFIANTE ET VIOLENCE MORTIFÈRE

UNE PULSION DE MORT DÉLIMITÉE ET L'ANGLE MORT D'AUTANT LIMITÉ

En acquiesçant comme on vient de le faire à la fascination génératrice de vie, on ne s'en réfère pas moins à la pulsion de mort que chacun porte en soi et qui, contrairement à l'entendement courant, ne mène pas forcément à la perte et à la destruction. Cette pulsion de mort, insistons, est impartie à la fascination et mieux, par sa force, elle la dirige et la nourrit dans ses tentatives de rupture avec le connu, de délaissement des liens familiers, d'abandon à ce qui advient. C'est dire comment la Mort, par la voie de l'abandon, se donne comme pierre d'assise de la Fascination. Avec des majuscules, parce que l'une et l'autre, à l'origine liées et interdépendantes, devront se désintriquer.

Envisageons pour l'heure que cette pulsion déliante, abandonnante, est tout aussi bien nécessaire au quotidien, pour se délester des soucis courants et céder au sommeil. Emmaillé à *fascinans*, Hypnos (endormissement) est ainsi fils de Nichtos (nuit), tout en restant frère de Thanatos (mort)⁴. Hypnos et Thanatos se situent en quelque sorte sur le même pied et leur association se poursuit jusqu'à « dormir » dans le « dernier sommeil »...

Et puis cet apparentement de l'abandon consenti avec la nuit et la mort est troublant, et pas seulement dans les clairs-obscur iconographiques : nuit et mort laissent place à la composition de quelque chose *d'autre, ou d'une autre forme de l'altérité*.

Dans le sommeil, on ne fait pas que reprendre des forces, on ordonne les stimuli, on relativise (parfois) les accrocs, et l'inconscient s'y dégorge sous forme de rêve. Comme le chante Gilles Vigneault, « le repos oublie la fatigue ». Ainsi on apprête le mouvement du matin. Car cet abandon à notre « ombre » (dirait C.G. Jung, ou à notre inconscient), ce relâchement de la vigilance, cet endormissement, sont essentiels pour que la pulsion de vie, Éros, se fasse entendre et reprenne ses droits. Plus particulièrement, le désaisissement du rythme corporel et mental diurne dans le retrait nocturne aménage l'ouverture à des entendements différents.

4. Cliniquement, il existe une série de lignes pointillées à instaurer entre la difficulté d'abandon à la nuit – l'insomnie – et le contrôle crispé d'éléments de son entourage ou encore la sensation de perdre pied, dans les réalités et le déni.

Si, dans la mort, l'individu prend une autre dimension, de son côté, le groupe se redéfinit et se régénère sur la base même de sa perturbation, pourvu que le passage de « La Faucheuse » soit salué.

Ce qui s'impose ici, c'est la part accordée à la mort dans le cycle de la vie, comme il en est des saisons et de leurs célébrations, des temps d'exaltation et des passages à vide, voire des dépressions, qui, en étant surmontées, laissent place à une énergie et un espoir renouvelés. La pulsion de mort renvoie ainsi ET à la mort et à la vie, la pulsion de vie ouvre ET au temps de la mort et à celui de la vie. Se forme une torsade des deux, d'où ressortira une différenciation plus fine, pour chacun – individu et culture – en regard de leurs désirs et trajets propres.

Et c'est ici que rebondit le principe de limite. De même que dans la séduction, la communion fusionnelle, la condition de la prodigalité d'*Hypnos* est essentiellement éphémère, et il importe d'en connaître le caractère précaire, à défaut de quoi on risque de sombrer dans Thanatos.

Certes, on peut acquiescer à la fascination et s'y abandonner, mais à condition d'en revenir. Ainsi, le principe de limite est assumé : limite du temps, d'abord ressenti, métabolisé dans ses mouvements, ses couleurs, ceux du labeur, du repos, de la fête... tous des moments où l'écueil d'une trop grande déliaison plane. Bien plus, dans ces moments scandant le temps, vient s'immiscer la mort symbolique, dans la limite des langages qui se cherchent, s'inventent et se croisent, limite des genres aussi puisque le féminin et le masculin, même combinés, s'exposent et donnent vie différemment. Toutes ces limites honorent la différenciation intersubjective, à condition d'être marquées et respectées. Et, d'une certaine façon, ces limitations contraignent la force d'inertie de la pulsion de mort et, partant, la lancée de la fascination.

Il se trouve que cette limitation vaut aussi pour la mort. Car tout comme la fascination, la mort est porteuse de son caractère vitalisant à condition qu'elle n'obture pas le paysage, ou que nous n'en soyons pas obsédés. Si elle est la réalité la plus assurée des vivants, si elle cisèle le principe même de réalité, la mort n'est pas non plus toute la réalité. Par extension, si l'angle mort est l'angle fondamental et secrètement révélateur de la vie, il ne saurait prétendre à une vision périscopique de la réalité.

En un mot, la mort de l'humain est « vitalement » fascinante dans la mesure où l'inconnu qui s'expose à travers elle pousse à déployer son désir pour la vie, et en son nom travailler pour sa régénérescence-en-culture.

Par cette mise au pas, pouvant être vécue comme contrariante, de la fascination, et même, de la mort, nous rejoignons un autre motif qui rend la mort si fascinante, à savoir ses accointances avec la violence et, sans aucun doute, avec la peur.

VIOLENCE MATRICIELLE ET VIOLENCE BRUTE

A priori, et nul n'en doute, la violence et la mort fascinent. Et pourtant, l'une et l'autre sont généralement perçues « négativement », voire avec hostilité, la violence équivalant au mal, et la mort, à la fin, ou plutôt, *qu'à la fin*. Pourtant la fascination trouve sa légitimité dans cette consubstantialité. C'est que cette force est mystérieusement combinée, du fait précisément que la dialectique vie-mort est imprégnée de violence. Si la mort est condition de la vie et la vie, condition de la mort, ce palier primordial vie-mort ne peut exister que par un second, le palier violence. La vie et la mort sont donc teintées voire pénétrées de violence.

VIE, MORT ET VIOLENCE

Abordons d'abord le lien entre la violence et la mort.

Primo, en quoi la violence fait-elle planer la possibilité de mort ? Si la violence emprunte diverses figures, par exemple, le « se faire violence » pour franchir un obstacle, ou réagir à l'imposition d'une règle, le doute s'imisce sur ce qu'elle peut corrompre et abîmer, voire anéantir, concrètement ou symboliquement. Toute violence fait planer la possibilité d'atteinte mortelle et tout comme la mort, dans ses formes exacerbées, elle porte atteinte au sentiment d'intégrité et de liberté chez l'humain. Violence et mort se soudent donc de l'épreuve de la conscience de l'identité, celle-là même qui secrète la détermination humaine.

Secundo, en quoi la mort fait-elle violence ? C'est que, en retour de ce qu'elle offre à féconder, la mort fait d'autant plus affront à cette détermination de l'humain à vivre – ce qui a été dénommé plus haut la deuxième limite, celle apposée à la toute-puissance – qu'elle serait « la seule réponse certaine à toute question possible » (Eugène Enriquez). Ainsi, on a beau savoir la mort insérée dans l'irréductible dialectique vie-mort, en dépit de sa prodigieuse nécessité, cette rationalisation porte la limite de son caractère défensif. Aussi cette justification raisonnable de ce qui nous dépasse – mort ET inconscient, ces ombres portées – nous rend-elle

perplexes : nous ne pouvons considérer l'événement de la mort comme complètement recevable. Il y a une zone de soi où cette « seule réponse » fait violence en raison de son absurdité. Et cela, même si la mort n'est pas provoquée par la violence brutale, volontaire, de l'autre. Toute mort violente, oui, altère. Et suscite alors la peur, émotion la plus primitive.

Regardons maintenant les liens entre la violence et la vie.

Tout mouvement bouscule la force d'inertie ; en ce sens, la vie fait violence à la mort, Éros à Thanatos. Être contraint le non-être. La différenciation hisse douloureusement de la béate indifférenciation. De toute évidence ici, on n'évoque pas le mouvement pour le mouvement, courroie d'entraînement débilite de la fascination à tout crin, mais bien la rythmie, tel le forage d'un puits d'eau, soucieux de ne pas boucher les précieuses veinules. En ce sens, vigueur, ardeur, intensité et énergie tiennent de la violence fondatrice, dans la mesure où elles donnent à être.

Ainsi, l'advenue de toute vie, tant individuelle que collective, s'effectue dans la mort aux conditions préexistantes, dans leur incessante transformation, par un mouvement d'arrachement, en soi contraignant. Et déjà, la « réalité » de la mort se marque, toujours inquiétante, dans les enjeux de vie et de mort pour les protagonistes. Car, si on se déprend douloureusement d'une « avant-vie », on peut toujours mourir de la violence de la naissance. Autrement dit, ce *risque* de mort est lié au *degré de gravité ou d'ampleur de la violence par laquelle la mise au monde se fraie une voie* et s'élabore, et cela, malgré l'intention « vivifère », en soi source de joie profonde⁵. Ce degré de dangerosité, ce donné primordial d'une violence, à la fois irréfutable et imprécise, est effectivement fascinant. Nous prenons acte.

5. Notons à cet égard l'interdit qui plane dans les cliniques d'obstétrique : si l'éventualité de la mort réelle – celle de la mère, celle du bébé – passe par l'esprit, cette pensée est bien refoulée sous l'injonction à la confiance ; si elle est exprimée, l'entourage s'empresse de balayer l'évocation. Cet interdit donne une idée du clivage culturel entre la vie et la mort, alors que les femmes qui vivent ce moment charnière de la naissance – moment qui, comme celui de la mort, transcende toute société – se perçoivent au cœur de ces forces et souhaitent simplement les nommer, car nommer permet de maîtriser symboliquement la violence et la peur... Évidemment, on ne peut non plus évacuer les traces mnésiques de périodes de l'histoire où la mortalité en couches ravageait familles et espoirs.

Redisons-le d'une autre manière : c'est à partir de ce butoir de la mort que la vie fleurit, fascinante. C'est par la conscience non seulement de la mort, mais de ses violences, que se catalyse notre existence, dans la mesure où, chemin faisant, chacun tente d'en limiter les effets délétères en assignant une loi différenciante.

Mais encore faut-il distinguer entre violence *matricielle*, qui est propre à la tension entre ce qui doit mourir pour qu'advienne du vivant (encore que le critère pose aussi problème, nous y venons), et violence *brute*, celle-ci inique, gratuite, et dans ses franges, profitant du fait même qu'elle détruit. S'en dégageront plusieurs figures de la fascination pour la fascination.

Si toutes deux sont mortifères, ou porteuses de mort, la violence matricielle tend à rendre la transformation féconde, tandis que la violence brute détruit pour le plaisir de soumettre, sans autre justification que ses lois et ses besoins. Si fécondité s'en trouve du dernier cas, c'est de la résistance imprévisible de la vie, et non comme le fruit d'un désir partagé.

UNE CLÉ DISCRIMINANTE DES VIOLENCES : LE PROCESSUS DE DIFFÉRENCIATION

Pour établir une palette de possibilités entre ces deux types de violence, la matricielle et l'autofascinée, il nous faut utiliser notre clé pour sonder la fascination, à savoir la quête nécessaire de **différenciation** qui est un processus de singularisation, certes, mais perméable à l'altérité, celle de l'être à la fois individuel et institutionnel. La différenciation nous servira de pesée.

On le sait, la violence de la création fait jaillir la différenciation au cœur même de l'indifférencié : c'est ce que laissent entendre les mythes des origines, autant de l'univers que de l'homme. L'universel de la genèse appelle le chaos, le magma, l'indiscernable – la fusion – lesquels, refoulés, pire, pilonnés, réclameront d'autant... (comme l'exposeront les suites de cet essai). De son côté, la violence intrinsèque de la mort, qu'elle soit symbolique ou événementielle, renvoie à la violence de l'indifférenciation, on le saisira dans l'horreur du cadavre : putréfaction, anomie, passage vers l'inorganisé, retour à l'informe.

Si une différenciation minimale est garante de vie, elle contient forcément sa propre limite – comme tout ce qui est vital ! –, si bien qu'une différenciation démesurée – comme chez un individu égocentré, fasciné

par sa propre identité – fait frôler la mort. En effet, la peur térébrante de voir entamer sa précieuse « différenciation » aveugle et rend dès lors potentiellement « violent ». C'est ce qu'impliquait la progression de l'individualité vers l'hyperindividualisme de promotion : l'univocité du regard marchand sur lui-même. Ce point sera développé au chapitre 5, consacré à la violence de l'indifférenciation.

On sait aussi que les avatars de la fascination, qu'il faut comprendre comme une gigantesque manœuvre de différenciation-indifférenciation, portent précisément ce risque délétère, celui de la déperdition individuante notamment, et qui sera aggravé si l'individu prend une position trop rigide de déni.

Le tiercé de départ, fascination, violence et peur, devient ainsi quadrille : fascination, violence, peur ET différenciation-indifférenciation.

Examinons quels éléments viennent appuyer ce processus de différenciation, dans son versant culturel.

LE RITE OU LA PEUR ET LA VIOLENCE PRISES À BRAS-LE-CORPS : LA DIFFÉRENCIATION AGIE

Notre époque secrète volontiers une représentation du rite comme un espace-temps d'apaisement. C'est là suggérer par le manque notre besoin qu'il en soit ainsi, pour justement neutraliser la violence du monde, sur soi et sur autrui.

Or il se trouve que les rites dits archaïques prennent appui sur la violence originelle, et de ce fait, ils obligent à affronter la mort. Quel que soit l'événement en cause, les rites se présentent comme première mise en place de la règle, une tentative de médiation des tensions et des conflits. Pour ce faire, ils convoquent en la recomposant la présence de la mort-violence, aiguillant et harnachant autant la nature que la culture sous forme de gestes et de combats réglés, de chœurs et de joutes oratoires, lesquels concourront à l'invention du théâtre. Ils la miment⁶ tout en la parant de costumes, de masques et de maquillages corporels, de tous types d'attributs qui simulent ou renvoient à des forces surhumaines dans un tumulte apparemment désordonné, mais, dans les faits, strictement *délimité*. La riposte

6. D'ailleurs, y trouverait-on une origine au terme « répétition », au sens de refaire, pour assurer autant la mémorisation du texte au théâtre que la justesse du ton et la cohérence de l'acte artistique ?

à la violence naturelle des éléments et des humains joue ainsi d'astuce : si elle redouble la violence observée et conçue comme immanente, c'est non seulement qu'elle entend la réfléchir, au sens propre, mais surtout à la *défléchir*, pour tout à la fois l'endiguer et lui insuffler une signification autre que nuisible et mortifère.

UNE DIFFÉRENCIATION QUI PUISE À L'ORIGINE DE LA PEUR

Ce qui contribue aux résonances toujours inédites du rite, c'est qu'à travers cette dynamique qui réfléchit et défléchit la violence s'amorce une prise en compte de la peur, peur en soi, peur d'avoir peur, peur de la violence émanant de l'intériorité des individus et des groupes, comme de sources externes.

Ce faisant, le rite historicise la peur. Car parmi les peurs les plus répandues chez *anthropos* se trouvent celles des mondes qui ne lui sont pas familiers, à lui, le Terrien qui arpente son île flottante soumise au système solaire : le dessous et le dessus. Allons-y voir.

Au premier coup d'œil, le dessous connote la répulsion des gouffres, des souterrains, celle de s'enfouir, de se terrorer, peut-être de se taire, se taire à tout jamais. Voilà déjà un sens second qui pourrait ici évoquer la difficulté de plonger dans la vérité des choses et des êtres et de leur dynamique, et d'accéder au noyau primitif, justement, on le dira, veiné le plus souvent de peur.

Quant à la peur du dessus de l'habitat humain, elle renvoie à l'effroi mitigé d'être dans les airs : la peur de voler, en même temps que la puissante attraction qu'exercent sur nous les volatiles et corps ailés ou technologiquement « parfaits », qui fréquentent les confins galactiques⁷... Une fascination, dans toute sa complexité ! Au second regard s'énonce peut-être ici la résistance à s'envoler, à voler de ses propres ailes, à partager non pas seulement le décollage, mais l'envolée. Et puis aussi, une soudaine méfiance envers ce qui apparaît trop ample, trop flou, trop fou, trop inaccessible.

7. Sans oublier l'aéroanxiété, qui resurgit à chaque écrasement d'avion et qui, par ailleurs, fait souffrir particulièrement les personnes obligées par leurs fonctions à prendre l'avion : une situation de bris mécanique dans un gros-porteur, par exemple, est particulièrement anxiogène, dans la mesure où les mécanismes de fuite et d'affrontement actif deviennent inopérants.

Chaque tremblement, chaque secousse engravée dans le tissu bio-psychique répercuterait de loin en loin, rejoignant les ramifications inconscientes de ces deux peurs originaires, du dessous et du dessus, affectant l'hominien dans sa longue aventure de maturation. Chaque expérience, à sa manière, raviverait les peurs anthropomorphiques du dessus et du dessous nichées dans notre mémoire.

Au cours du développement, parce qu'elle procède de la pulsion de conservation, la peur avertit des dangers (à moins que pervertie... mais laissons cela pour l'instant). Dès lors, nous n'avons peur qu'à la condition d'avoir conscience de la teneur de la réalité, et, au dedans de cette réalité, d'être informé de notre existence. Or, procédant de la conscience, la peur vient en retour aviver cette dernière. Différenciation dès lors affirmée, nous sommes plus conscients et éventuellement plus sages, si nous tenons compte des modes de déclinaisons de la peur et de ses ruses infinies... et de ce qui les a provoquées.

Aussi le sentiment de vulnérabilité distillé par la peur – en fait ce qui subsiste de cette dernière, une fois l'élément perturbateur dissipé – suscite-t-il le besoin de sécurité et, avec le temps, celui de veiller à son intégrité physique et morale. La violence délétère est de ce fait repérée et désamorcée.

C'est avec ce souci que le « je » se développe et qu'il affine sa perception des éléments susceptibles d'entamer sa sécurité. De même pour les institutions, dans la mesure où les tenants du pouvoir – et du savoir savant – ne retiennent ou ne confisquent pas ce qui y est institué, du fait même de l'ampleur de leur peur secrète et, mieux, impensée.

Or, en accueillant la peur proprement existentielle et ce qu'elle draine, le rite la pousse à se déployer en la symbolisant. Émotion associée à la structure rituelle universelle, on ne sera d'ailleurs pas étonné de trouver jusqu'à aujourd'hui un caractère rituel dans les actes qui autorisent une expression élaborée de la peur.

Se défendre de la peur, en la ressentant

Ainsi, le tumulte évoqué plus haut, mais également la musique et le chant rythmés – combinant cri d'alerte, refrain incantatoire et battement cardiaque – servent notamment d'exorcisme à une crainte, pour que celle-ci

ne se déborde pas. Ainsi l'appréhension qui précède les luttes de clans, les engagements d'armées, les sauts des maquisards, les préliminaires de joutes sportives trouve un chemin coalisé.

Or, les percussions et les tonalités fortes, vibrantes, ne viennent pas que « cadrer et recadrer » la puissance guerrière ou la fébrilité compétitive. Les enfants et les adolescents les prennent particulièrement, car elles ponctuent l'intensité des passages et parlent de leur peur. Et, plus précisément, de leur trouble devant cet amalgame intime d'impuissance et de d'omnipotence, constitutif du parcours de la différenciation.

Sous un autre registre, les sociétés traditionnelles, lors de funérailles, luttent contre le silence *du* mort et celui *de* la mort, par des cris et des pleurs codifiés, par le recours au gong et aux tambours, mais aussi par les modulations des requiem, motets, cantates...

On sait par ailleurs qu'un type d'éducation de la peur, et de son expression, et partant, l'aptitude à l'affronter dans des moments cruciaux, est proposé dans le jeu. Par exemple, lors des fêtes comme dans les fins de jour, dans les récits, jeux d'imitation, imageries d'épopées, et quelques jeux vidéo interactifs, les participants assument un rôle dans une situation fictive, comportant les éléments d'une situation effrayante ; ils ne font pas que vivre la peur au second degré, en combattant l'intensité de la peur éprouvée, touchée, ils apprennent à y répondre et à réagir, d'autant plus que la situation semble toute proche. L'humour peut aussi intervenir comme un barrage à la fois contre la peur et les risques de déflagration délétère.

Le support de l'imaginaire et l'investissement d'un objet reconfortant remplissent également cette fonction de contenu et d'exutoire de la peur. Par exemple, l'attachement à un objet transitionnel à la fois trituré et caressé, l'évocation d'un souvenir à valence maternante, le choix de s'adonner à une activité-refuge aident en même temps à exprimer la peur et à la contrer. Du fait de la prise de distance qu'ils favorisent, ces gestes parent à une éventuelle emprise de la peur, non sans risque toutefois, comme le précisera le chapitre consacré à l'indifférenciation. Et, comme on le sait, cette mise à distance crée un espace propice au déploiement de l'imaginaire créateur.

Enfin, la peur viscérale, mieux que d'être métaphorisée, gagne à être considérée comme un tremplin utile pour mettre en acte une résolution, une affirmation de la singularité humaine qui refuse la passivité ou l'abandon total à la déliance. Ainsi en va-t-il de « l'écoute » de ce qui menace,

assortie à un affrontement. Au fil de l'évolution animale, l'observation-affrontement a permis la sophistication de codes et de modes communicatifs qui ont encadré la survie, de même que l'agressivité sélective. Dans la mesure où les sources de peur sont correctement saisies avant d'être affrontées, pour être réellement réfléchies, ou que l'épreuve est sondée et soupesée, cette forme d'attaque n'entraînera pas plus de mort que ce qui serait à juste titre anticipé. C'est ainsi que la prophylaxie autorise une projection dans le temps autant qu'une mise à l'ordre des réflexes primitifs de vengeance (on pense à la guerre préventive, pourtant synonyme de ces réflexes bien enrobés...). En intervenant pour poser un rempart contre le danger d'effraction, la peur et ses ravages, notamment manifestes dans l'angoisse obsessionnelle, peuvent éventuellement être cernés et surmontés.

Réfléchir la peur, la défléchir, la symboliser, la transcender

Ces formes de peur-angoisse ne nous ont éloignés qu'apparemment du rite. Considérées individuellement, elles ne constituent pas un rite en tant que tel, mais chaque rite en intègre, du fait même qu'il ponctue les *changements*. Car sous tout changement se profilent les dommages éventuels. Fondamentalement, le rite existe pour symboliser la peur du changement et de ses risques, en offrir des voies de signification en appelant de la solidarité du groupe et en la rapportant à ce qui peut transcender cette peur.

Or délimiter la peur permet de limiter la violence, ou plutôt le débordement de la violence inscrit dans son dynamisme même. Car l'excitation accompagnant la peur, tout comme la violence, requiert un dépositaire, dont rend bien compte cette dimension du rite qui l'entend et en dispose. En cela, le rite vient proprement signer le désir humain de se dégager de l'état de fascination auquel il pourrait être amené à s'abandonner. Après l'intensité de la catharsis, il offre une structure de signification, à laquelle il adjoint un acte en dirigé vers la source de la peur ; c'est par ce triple mouvement – catharsis, interprétation, acte sélectif – que le rite apaise. On est loin de la simple incantation magique, du redoutable pouvoir des mots aussi, trop souvent palliatifs de l'impuissance ou de l'engourdissement du geste dont la fascination se pare. Le rite devient ainsi l'insigne d'une liberté chez l'humain à se déterminer devant les bouleversements et les drames dans sa vie.

Ruse rituelle et peur de la violence du sacrifice

De la ritualisation de la peur, notamment celle de l'anéantissement, vont naître les arts de vivre et, peut-être, de mourir.

L'un de ceux-ci se retrouve précisément dans ce qui apparaît de prime abord comme un barbarisme, à savoir le sacrifice.

Il a été mentionné plus haut comment le rite rééditait en quelque sorte la violence (mais pas qu'elle), et ce faisant, il laisse place à la mort. On sait – et on l'explorera davantage dans un ouvrage à venir – comment les endeuillés passent obligatoirement par un processus de mortification ou de mime inconscient de certains attributs de la mort, ou du mort, telles l'immobilité ou la prostration. On sait aussi que par suite de la mort de l'autre, un objet précieux est symboliquement sacrifié. Si l'on cherche à lutter contre le non-sens par un surcroît de sens, ce qui justifie les excès de dépenses ou d'affects, il se peut aussi que, en sacrifiant un bien ou en réalisant un compromis relatif à un conflit antérieur, on purge une culpabilité ou un sentiment de honte, que les causes en soient réelles ou fantasmées. Toutes ces pratiques recouvrent, expriment et parent la peur et surtout empêchent l'angoisse souterraine de s'étendre et d'essaimer.

Or il arrive que la violence et la mort se conjuguent dans un événement plus déstabilisant que la seule privation d'un individu ou, encore, que la mort en question altère l'équilibre ou le maintien de la vie collective. Il arrive aussi qu'il faille trouver du sens à une mort jugée injuste, comme lors de cataclysmes naturels, ou même qu'on doive par un sacrifice éviter une catastrophe plus meurtrière encore. Dans tous les cas, c'est en se fondant sur le fait que la vie a une valeur suprême, c'est-à-dire en reconnaissant la singularité et, partant, l'altérité qu'elle porte que cette vie est offerte. En ce sens, on peut dire, avec R. Girard⁸, que le sacrifice est un meurtre religieux qui « dit vraiment aux hommes ce qu'il faut faire et ne pas faire pour éviter un retour à la violence essentielle ». Déposée sur un tiers, la violence, parfois la violence de la violence, sert à éviter que le groupe ne soit englouti dans sa tentation-pulsion d'anéantissement, mouvement qui souvent attire les participants au rite et le leur fait craindre du même souffle. C'est que dans la perte possible d'un bien précieux, ou l'éclatement d'un lien sacré équivalant à la mort ou à l'indifférenciation, le groupe peut avoir l'impression que sa propre différenciation vacille. En ce cas, mettre à mort ce qui représente une valeur certaine sauvegarde le

8. René Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, p. 59.

principe de différenciation. Sacrifier ou renoncer à un objet significatif amène à métaboliser et à limiter la charge mortifère liée à l'événement et, de ce fait, à se défasciner. C'est d'ailleurs en ce sens de *vitalité à préserver* au nom d'un principe supérieur que le sacrifice, fût-il déchirant, se distingue clairement du massacre : le premier « témoigne de la force du tissu social, de son emprise sur l'être individuel », alors que le massacre « révèle la faiblesse de ce même tissu social, la désuétude des principes moraux qui assuraient la cohésion du groupe⁹ ». Cette ligne de départage sera féconde pour la suite, pour réfléchir au suicide et aux meurtres terroristes.

Le sacrifice, encore une fois, symbolique ou effectif, acquiert alors une double signification : propitiatoire, ayant pour fin d'abord d'avouer une faute, la crainte que cette dernière inspire, de soi-même en ses zones d'ombres, ou de châtiment de la part d'un ordre supérieur, et ensuite d'expulser cette faute hors de soi et de se réconcilier avec un principe spirituel transcendant. L'autre sens du sacrifice est prophylactique et vise à contrer le déferlement de la violence, laquelle a toujours maille à partir avec l'insécurité – réelle ou présumée – à propos de sa survie. En d'autres termes, une violence agie – mais réglementée – bloque et empêche l'extension d'une violence compulsive et vient restaurer – toujours provisoirement – l'équilibre des tensions, dans une pacification retrouvée de ce fait. Encore faut-il pouvoir discerner ce de quoi nous partir, dilemme qui rebondira sur nos conceptions du temps, de l'avoir et de l'apparence, et, évidemment, du deuil.

Mais systématisons pour l'heure le rapport entre violence, peur et rite. Les rites ne font pas que mettre en scène la mort – symbolique ou événementielle – et montrer la violence du mythe originel ; ils ne viennent pas que reproduire l'ordre fondateur – violence et mort – et l'assumer, notamment par le sacrifice. Déjà, dans leur mise en scène, on pressent qu'ils ruse avec la violence et la mort, d'au moins deux manières.

Au premier titre, les rites prennent acte de cette violence et de cette mort, ainsi que des peurs qu'elles suscitent, lors de moments forts de la vie sociale, et en cela, ils font en sorte de composer avec le temps. Déjà la fonction prophylactique désignait leur caractère prévisionnel en réponse à l'incertitude. Or, comme on sait, c'est bien sur le vecteur *temps* que se pose la différenciation de l'espèce humaine, échafaudée sur sa conscience

9. Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique : la question de l'autre*, Paris, Seuil, coll. «Points», 1982, p. 184.

du temps et de la mort, et de là, sa détermination face à l'indéterminé ou au mystère. C'est d'ailleurs ce trait qui venait colorer le versant clair de la fascination, dès l'ouverture à cette première partie de l'essai : admettre juste assez d'inconnu pour ne pas s'y trouver submergé.

Pour cette raison, le rite fera se jouer la violence, mais en la reliant à des événements qui appellent une forme de résistance, de courage devant la peur. Y pourvoit l'ordre cyclique, celui du changement immuable des saisons et l'organisation de la survie matérielle. Y concourt également l'ordre évolutif des individus et des groupes – particulièrement dans les rites d'initiation, où opère la fascination pour l'ascèse et le dépassement de soi. Enfin, la violence repérée dans l'ordre contingent, lors de famine, d'épidémie, de guerre, ou de tout événement menaçant la survie du groupe, se trouvera là aussi « prise en mains ». C'est la construction intelligente du rite et son déroulement qui permettront d'éviter de tomber dans « l'émotionnisme » que nous explorerons et, surtout, d'éviter la panique et de contrer le phénomène de déferlement de la peur ou de la terreur.

Ainsi, le rite expose et magnifie la violence matricielle comme condition de survie groupale et individuelle. Identification partielle et guidée à la mort, transgression des règles communes de la gestion économique profane, redoublement du « hors sens » par du « sur sens », ces significations précisent ce qui a été souligné plus haut sur la réflexion-déflexion. En évitant une déflagration de la violence, en la canalisant, les rites inscrivent les énergies humaines dans un ordre et des règles de la vie commune, assignent les places de chacun, édictent les droits et obligations. On aura reconnu le pouvoir. De prime abord, le jeu de ce pouvoir sera de marquer et d'accuser le coup de la crise, mais, dans les faits, on reconnaît comment il peut provoquer cette dé-structure pour restructurer les choses selon ses visées ou en vue de sa pérennité ou de ce qu'il estime telle.

Ensuite, les rites ne font pas que prendre acte de la violence, originelle ou actuelle, non plus qu'exorciser la peur. Ils autorisent l'expression de l'*angoisse*, celle du manque-à-être, profond et brumisant, angoisse ravivée par la violence et la mort, que celles-ci grondent du dedans des acteurs ou se manifestent dans les événements. Par ce détour, ils en préviennent la dérive et surtout ils neutralisent une réitération exponentielle d'une peur qui n'aurait pu trouver de voie d'expression.

De la sorte, admettre le caractère inéluctable de la violence et de la mort permet de reconnaître et de contenir leur caractère perturbant, de les ressentir et de nommer ce qui est ressenti. Cela étant, le rite peut articuler ces émotions dans un système de significations, lequel les situe dans une sphère jusque-là inaperçue, qui les éclaire autrement.

Toutefois, la violence et la mort ne sont pas que fondatrices à travers le rite. Si ce dernier avoue leur puissance et y trame du sens, il ne peut suffire à composer avec leurs effets potentiellement dévastateurs. Le souligner évite ici de sombrer dans la fascination du rite qui répondrait... à tout, du rite comme panacée, bref, du rite technicisé par l'adhésion béate à ses « effets » dits « positifs ». On aboutit au rite euphémisé sous l'expression « rituel », lequel renvoie souvent à une pseudo-pacification sous ordonnance sociale.

Bien plus, l'histoire, singulièrement celle du xx^e siècle, montre bien que le rite ne fait pas que résorber la violence ; il peut tout au contraire en être le soutien. Ainsi la réitération, outil de la perversion et, pour sûr, de la fascination, par ce qui a déjà été souligné de la reproduction à l'identique, finit par insensibiliser, chacun ne cherchant plus qu'à se protéger d'une violence trop massive, sauf qu'une fois insensibilisé, on perd cet état d'éveil, voire d'alerte, à l'égard d'éventuelles manifestations de violence, fussent-elles dirigées contre soi. Nous en examinerons des facettes au cours de notre périple.

UNE CULTURE QUI SE FORGE SUR LA PEUR ASSUMÉE DE LA VIOLENCE, DE LA MORT, DE LA PEUR : L'ALTÉRITÉ POSSIBLE

Entre peur et violence, la poursuite sécuritaire : le début d'une ambiguïté

Comme nous l'avons indiqué, les arts de vivre et de mourir s'ancrent et se nourrissent de la peur : autant pour ce qui concerne la formation de la pensée que pour la projection dans diverses formes d'immortalité, la mort, tout d'abord sa conscience qui violente et sa traînée de peur agissent comme aiguillon à la créativité.

Par conséquent, la différenciation peut aussi s'interpréter dans la ligne de la peur. Les êtres humains l'ont contrée en recherchant la *sécurité* d'une triple manière : en instaurant un climat qui prévient la peur, des mesures qui la contiennent, des sanctions qui éventuellement (car ce n'est pas le cas systématiquement, on le verra) limitent ceux qui voudraient la

détourner à leur seul profit, afin que les identités puissent fleurir. S'infiltrer ainsi une autre dialectique féconde pour la suite de notre propos, celle entre l'insécurité et la quête de sécurité.

On est loin de mesurer l'importance jouée par le sentiment d'insécurité dans le développement des sociétés, à travers cette permanente volonté de maîtriser leur rapport à la nature. Exercice de l'intelligence pratico-théorique d'un côté, exacerbation de l'imaginaire magico-religieux de l'autre, les cultures entremêlent ces voies d'accès au dépassement ou à l'apaisement de la peur¹⁰.

Abordons ces manœuvres diverses face à l'insécurité soit la magie, laquelle, on le devine, nous ramène aux ressorts de la fascination. Essentiellement, elle tient dans la manipulation du numineux, de ce qui dépasse l'entendement, du mystère sacralisé. L'être magicien appelle à la fois l'admiration et la distance respectueuse, bref, la fascination, du fait de ses liens avec l'ordre divin ou le supranaturel, liens privilégiés, c'est-à-dire inaccessibles à la plupart des mortels. Accordé à un contexte rituel, autrement accueillant et maniant la peur, un magicien peut néanmoins tout autant en causer, suivant l'usage politique ou encore les rapports de pouvoirs qu'il entend installer, lui et l'institution dont il peut être la courroie de transmission. Le sorcier, le prêtre, le guérisseur, le médecin et les spécialistes de tout acabit détiennent ainsi un pouvoir du fait de leur statut ambigu : s'ils ne vérifient pas leurs positions concernant la transformation de cette peur et s'ils gagnent pour leur propre avantage narcissique la confiance de leurs clients ou adeptes, ils risquent d'obstruer les canaux de significations au profit d'une seule croyance, voire au profit de LA croyance, laquelle vient souvent supplanter, voire interdire l'analyse des réalités. On le sait néanmoins, le moralisme racorni et en surplomb chez certains à l'endroit de ceux qu'ils estiment n'être que des individus en perdition, ce moralisme, ancien ou restauré, peut paraître d'autant plus attirant qu'il rassure, du moins pour un temps.

Approchons-nous de ce à quoi peut donner lieu cette intelligence pratico-théorique dans son croisement avec les peurs archaïques. Du fait de leur vision du monde unifiée, les Anciens craignaient le courroux des dieux qu'ils voyaient dans le déchaînement des éléments, qu'il s'abatte du ciel ou surgisse des forces telluriques. Notre vision du monde atomisée

10. Bernard Paillard, « Appréhender les peurs », responsable du numéro de *Communications*, n° 57, « Peurs », Paris, 1993, p. 7-16, 193 p., auquel nous devons plusieurs riches idées sur le phénomène, p. 12.

nous fait lire autrement la menace qui pèse sur la biosphère et qui peut faire irruption du dessous ou éclore au-dessus de nos têtes. Car non seulement la nature reste non conquise mais elle « crie » de toutes les distorsions et dommages subis.

On connaît le processus. Accouchant de créatures techniques et scientifiques qui, à raison pour une large part, ont augmenté la réalité de la conquête sur des univers jusque-là ignorés et parfois dévastateurs, l'humain tente de contrôler ses peurs des forces naturelles et il cherche à prévenir les ravages sous toutes leurs formes.

Il y aurait lieu de se demander si ces désastres naturels, amplifiés par l'action humaine, ne sont pas repris de manière mimétique et donc impensée par les nouveaux « massacreurs » de la fin du xx^e et du début du xxi^e siècle, Shoah, génocides, dont l'arménien et le rwandais, et au Darfour, sans compter ceux passés sous silence.

Si nous demeurons pour l'heure dans les termes qui nouent peur, violence et mort comme fondation culturelle, reprenons le fil de trame qui tisse l'accomplissement humain.

Du temps pour interpréter et inventer l'altérité

Du fait de la conscience de la finitude humaine, la violence engage notre rapport au temps et, à ce titre, nous lance dans la conscience de ce qui ne peut se forger *que par le temps qu'on y emploie*. Or, comme tout fondement, la mort est à dépasser, la violence aussi. Parfois. En garder une part symbolisée, y renoncer et se faire violence, parfois, au sens conjoint de supporter une contrainte et de la transmuter¹¹.

Car la violence de la mort, en soi, encore une fois, nous renvoie à celle du non-être. Si la mort et la peur de l'anéantissement n'avaient pas marqué les intuitions et l'imaginaire, nous n'aurions ni mythologies, ni religions, ni philosophies, ni systèmes politiques ou institutions, ni procréations et créations. En somme, nous n'aurions pas d'œuvres, de soi, de lieux pour entraîner l'autre plus loin...

Extirper d'abord du non-être, puis tout faire pour éviter un *temps* soit peu, le non-être – la finitude – et faire, justement comme on l'a déjà souligné, pour que ce non-être, quand on y bascule, ne gobe pas tout le

11. Le lecteur aura compris que nous ne pouvons pas dans ce chapitre accorder toute l'attention voulue aux rapports entre la violence et le droit.

désir d'être, voilà finalement en quoi la violence et la mort sont fondatrices, ensemble et séparément. Mais autant, elles représentent et portent l'altérité : ce qui, tout en étant différent, permet à la différenciation – l'identité, en fait – d'advenir et de s'ourler dans la conscience à la fois de ce qui fonde et fait changer. L'une et l'autre, envisagées, retournées, réfléchies – plutôt que simplement agies –, nous conduisent à plus d'ouverture, à l'altérité. Parce qu'en prenant ce temps, en refusant justement que ce temps ne soit qu'accélération et donc, violence, on peut limiter, voire éviter la violence meurtrière. Et instaurer une éthique de la différenciation, puisque « contre la violence de la nature, de la mort, de l'injustice ou du mal, seule nous sauve la violence de l'altérité lorsque nous accédons à sa rencontre¹² ».

Car il faut une bonne dose d'énergie volontaire pour *transformer* la peur, la peur de la violence et la violence en autre chose, cet « autre chose » affinant les civilisations, du moins en principe. Il faut une bonne dose également de lutte contre l'autosatisfaction pour travailler la différenciation humanisante : le « je » devient autre par sa rencontre avec la différence. En devenant autre, il advient en lui plus de lui-même.

Cette dialectique Je-Autre se dessine entre l'Autre intérieur et l'Autre extérieur. On a déjà explicité cette figure en spirale que rencontre en lui l'enfant, celle de l'apprentissage de l'extériorité qui, petit à petit, lui fait percevoir le monde comme n'étant pas uniquement le sien propre, en lui imposant la violence fondatrice du deuil inaugural, celui de sa vision mono- et égocentrée, omnipotente. Aussi,

[...] on pourrait dire un peu cavalièrement que la vie humaine est enfermée entre ces deux extrêmes, celui où le Je envahit le monde, et celui où le monde finit par absorber le Je, sous forme de cadavre ou de cendres. Et comme la découverte de l'autre connaît plusieurs degrés, depuis l'autre comme objet, confondu avec le monde environnant, jusqu'à l'Autre comme sujet, égal au Je, mais **différent** de lui, avec infiniment de nuances intermédiaires, on peut bien passer sa vie sans jamais achever la pleine découverte de l'autre (à supposer qu'elle puisse l'être). Chacun de nous doit la recommencer à son tour, les expériences antérieures ne nous en dispensent pas ; mais elles peuvent nous apprendre quels sont **les effets de la méconnaissance**¹³.

12. Hélène Frappat, *La violence*, textes choisis et présentés, Paris, Flammarion, 2000, p. 45.

13. Tzvetan Todorov, *op. cit.*, p. 184. Je souligne.

C'est précisément l'écart symbolisé et symbolique entre ces deux extrêmes du Je et du monde qui pare à l'extrémisme de la violence, dès lors que la culture et l'individu – en – culture tentent de dépasser les effets destructeurs de la mort, en un mot, qu'ils refusent que ces effets président comme maîtres plénipotentiaires et absolus sur leur devenir.

C'est ainsi qu'à travers la mort et la lutte contre sa violence se cultiverait en temps et lieu la différenciation qui est bien assentiment à l'altérité, à la mouvance de l'identité, la sienne propre et celle des cultures.

Il arrive toutefois qu'individu et culture méconnaissent la différenciation de la vie introduite par la violence de la mort et une peur féconde à son propos, aussi la prochaine partie du présent essai fouillera-t-elle cette méconnaissance et ses effets.

P A R T I E

2

LE GLISSEMENT VERS L'INDIFFÉRENCIATION

Ouverture

Indifférenciation connote instantanément indifférence. Or l'indifférence a de quoi faire mal. Elle est à tout le moins la réaction polie de l'ignorance ou, pire, du rejet.

Ce qui est en l'occurrence mis à l'ombre, qu'est-ce, sinon le fait que la différenciation a du mal à s'exprimer ?

Par la différenciation, une lumière chaleureuse imprègne le regard sur le monde de qui prend le temps de l'observer. On constatera dans les prochaines pages comment l'indifférenciation jette un froid et un froid qui éteint plutôt qu'il n'aiguise le processus de différenciation. Il nous faudra pour ce faire prendre pied dans les conclusions des deux premiers chapitres, avant d'aborder l'enjeu explicite, celui du trajet de différenciation-indifférenciation. Déjà les signes d'ombragement pointaient, ne serait-ce que dans les intitulés du chapitre 1 – l'identité en danger – et, bien sûr, dans la désignation de l'étiollement des premiers objets de fascination.

Sombre, en effet, pouvait paraître le portrait dressé comme inventaire – bien sûr non exhaustif – de quelques fâcheuses éventualités inhérentes à la fascination : effacement d'une individuation qui, pourtant, se voudrait souveraine, d'une pensée qui, pourtant, se donne comme globale ; avancée et emprise de l'idéologie et de la séduction dans un ondoisement fascinateur qui traverse et englobe la combinatoire du corps, de l'individu et du pouvoir.

Sombre, pour sûr, ne serait-ce que parce que les stratagèmes éblouissants du *fascinans* laissent dans l'ombre tant d'expériences inédites. En d'autres termes, si la fascination tient sur les deux piliers que sont l'idéologie et la séduction, c'est que celles-ci, ensemble et séparément, écartent et brouillent obstinément ce qui ne va pas dans le sens de la fascination. Tandis que la séduction fait miroir, virtuellement déformant, l'idéologie garde le silence sur tout message qui n'entérine pas ce qu'elle désigne comme valeur ou repère « incontournables ». *Surdévelopper tel pan de la réalité, sous-développer l'autre*, désigner le premier comme complet, taire ou nier le second ou, lorsqu'on est obligé d'en tenir compte, le refouler dans un coin, comme entité négligeable, voilà les logiques au travail ici. Ce jeu de balancier entre l'hyper- et l'hypo-, cette réactivité leste, ajustée aux circonstances, serviraient d'épine dorsale à la fascination. On a déjà évoqué cette règle structurelle dans l'idéologie sévissant à propos du corps : hypervalorisé quand il répond aux standards de pouvoir, il est critiqué vertement et déprécié quand il désobéit ou s'en éloigne trop longtemps.

Ce jeu entre surreconnaissance et méconnaissance est en soi instructif de ce que, *a priori*, nous voudrions détourner, renvoyer vers l'ombre, quand « quelque chose » ne fait pas « notre affaire ». Cette méconnaissance relève d'un mode de défense tout à la fois ordinaire et extraordinaire : ordinaire, parce qu'il s'agit du mécanisme courant du déni, extraordinaire parce qu'il se donne comme le *nec plus ultra* d'un mode de vie lourdement prédominant en Occident.

En effet, la lutte pour « préserver les acquis », comme on dit, s'accorde d'abord fort bien de l'esquive adroite. Puis l'esquive se systématise dès lors que l'on suspecte – parfois à tort – une menace, que l'on entrevoit une embûche sur la voie fixée. Nous serions ainsi intimés – dans tous les sens – à « faire comme si » certaines réalités n'existaient pas. La contrainte à l'oubli est de la sorte intériorisée, sinon banalisée comme allant de soi. Par conséquent, pourquoi ne pas se laisser aller à la fascination ?

Et d'un autre point de vue, en quoi y a-t-il mode de défense, de quoi se défendrait-on en étant volontiers fasciné ? En ne considérant que son caractère plaisant, que ses logiques rassurantes, à qui, à quoi l'être fasciné tournerait-il le dos, et pourquoi ?

Enfin, dans quelle mesure un déni bien portant taillerait à coup sûr l'habit d'une indifférenciation ou encore des conséquences d'une fascination attachée qu'à elle-même ? Quels rôles viennent alors jouer les représentations de la peur, de la violence et de la mort, véhiculées dans les conduites fascinatoires rencontrées, voire applaudies aujourd'hui ?

Ainsi, cette deuxième partie de l'ouvrage pourrait être sous-titrée : **la fabrique d'ombres de la fascination...**

LE DÉNI COMME MANIÈRE DE VIVRE

LOGIQUE DU DÉNI ET FASCINATION

Strictement parlant, le déni consiste en cette *défense anticipatoire* par laquelle une personne refuse de considérer un fait, ou certains éléments de la réalité, qu'elle *pressent* ou voit et juge comme potentiellement *traumatisants*. Après ce qui a été dit sur la violence de la limite associée à la mort, il nous faudra ici approfondir ce qui est perçu comme traumatisant et qui peut se modifier en partie avec l'évolution des sensibilités. Manifestement, jusqu'à présent, la fascination ne ferait pas partie de ces sources traumatiques.

UNE SÉLECTION PRÉALABLE

En ce sens, et pour nommer autrement le couple idéologie-sédution, le recours à la fascination pourrait procéder du déni. On serait fasciné non seulement pour le plaisir de l'être – ce qui n'est pas rien ! – mais aussi afin *d'éviter inconsciemment* d'être confronté à d'autres aspects de la réalité qui pourraient nous désenchanter¹. Ainsi la fascination nourrirait

1. On ne sera pas à cet égard sans noter ce qui apparaît pour le moins comme une coïncidence entre le désenchantement du monde, célébré par les chantes du postmodernisme, et la montée du « goût » fascinateur. La fascination serait-elle une rébellion face à l'indifférence tranquille, sorte de riposte au « bof », proféré à tout propos ?

le déni du simple fait de s'appuyer sur ce qui va exclusivement dans son sens, par persuasion idéologique ou par le magnétisme de l'enchantement, au vrai commandé par une conception étriquée de la séduction. On l'a dit, la fascination est une idéologie mâtinée de séduction, à trajet sinusoïdal et imprévisible, toute en caprices, ou dit autrement, toute en dénis sertis de paillettes...

Le refus anticipatoire propre au déni ne porte pas que sur la réalité potentiellement traumatisante, il peut aussi concerner ce qui travaille à notre insu... puis, une fois «révélé», s'exprime à notre corps défendant. Nous pouvons alors reconnaître une émotion, sans toutefois admettre qu'elle nous appartient en propre. Ainsi, on peut éprouver une vive colère, perceptible dans la crispation corporelle, le foudroiement du regard, mais signaler à forte voix que l'on n'est pas fâché... Du déni, nous passons de la sorte à la dénégation. Par elle, nous refusons de reconnaître comme nôtre ce qui émane de l'inconscient (lequel signifie, littéralement, en allemand, «à notre insu»), par exemple un affect refoulé et qui s'exprime soudain au grand jour. Ce qui heurte ici, c'est tout à la fois le sens inconnu de l'affect, son substrat, son occurrence soudaine. Comme on dit, on ne l'a pas vu venir... Encore mieux, c'est le fait, toujours inconscient, que «*l'on ne s'y reconnaît pas*». Ce décalage entre une émotion avérée et la même émotion rejetée *a posteriori* comme non apparentée à soi peut être relativement traumatisant, de sorte que le déni et la dénégation peuvent alors s'organiser en fin de non-recevoir.

Dans les deux situations, déni et dénégation, un barrage mental se dresse contre *certaines aspects particuliers de la réalité*, réalité interne et propre à l'individu dans la dénégation, alors que dans le déni, elle est à la fois interne et externe. Dans les deux cas se retrouve la *peur* de ce qui se profile à l'horizon ou de ce qui advient dans la réalité et qui risque de percuter la vie.

LA FASCINATION COMME DÉNI DE LA PEUR

Dès lors que l'on parle de fascination, la peur n'est jamais bien loin. La peur et la fascination sont ainsi habituellement reconnues comme sœurs jumelles. Car ce qui fascine par son mystère est tout autant à craindre, si bien que celui qui reconnaît être sur la frange du tourmis fascinateur peut se sentir ambivalent et en craindre d'avance les effets délétères. À juste titre, pensera-t-on. En ce cas, les jumelles se font face, se mesurent et s'équilibrent

graduellement. La peur pousse à réfléchir et, au mieux, défléchir cette attirance qui risque autrement de s'installer à demeure. Cette démarche se pratique le plus souvent avec un humour bienveillant, ouvert au bonheur de certaines dérives...

Il reste que la fascination associée au déni s'avère souvent trop forte et prégnante pour pouvoir être espacée par l'humour. Répétons ce que l'on soulignait en ouverture de la première partie de l'ouvrage : dans la fascination comme mode de rapport au monde, la peur prend peu de place, du moins elle ne s'affiche pas directement. Ce qui ne l'empêche pas d'être présente, voire de s'étendre et s'amplifier, mais telle une trame de fond. En fait, la peur est déniée en tant que réalité ou lorsqu'elle se fait sentir, elle est pourchassée comme un mal à abattre systématiquement. Jumelles, soit, la fascination et la peur, mais se tournant tout de même le dos.

En passant, un indice certain du déni de la peur tient à la méconnaissance du statut de la voix dans un monde où l'on a souligné la fascination pour l'image. La voix comme mode communicatif s'avère presque totalement négligée. Or *la peur s'entend, modulée par la voix*. Dès le premier instant de vie. Après coup, étranglée, trop haut perchée, artificiellement accrochée dans le nez ou la gorge, ou trop susurrante, mais aussi, haletante sous le débit irrépessible des mots : *words, words, words*. Fascination, quand tu nous tiens ! Et pour sûr, hurlante.

On peut donc se demander quelle serait la part *de la peur, dans le caractère systématique de la fascination*. Que l'on soit si ab-so-lu-ment fasciné, par exemple dans le culte du corps ou du pouvoir, voire, sous l'emprise de la mort, ne viendrait-il pas signaler *a contrario* une peur massive qui s'ignore, et ignore d'autant plus l'objet craint et vénéré à la fois ? Comme si l'on refusait une ombre et que cette ombre reléguée tapissait ensuite le fond du décor, pour n'être que mieux inaperçue. Être fasciné ressemblerait alors curieusement à s'abriter d'un orage en se réfugiant sous un arbre...

C'est ainsi que nous examinerons ce qui entre en jeu dans le déni – notamment sous le registre de la peur –, ce dont la fascination est tributaire, tout comme ce qu'elle peut bien chercher à exhausser par cette expérience.

UNE CONCEPTION TRONQUÉE DU TEMPS

Les aspects de la réalité en cause dans le déni s'inscrivent inévitablement dans la dimension du temps, puisque c'est avant tout lui qui nous fait et... nous défait. Réalité incontournable, elle est néanmoins contournée ou simplement suspendue par le stratagème du déni.

Dans le caractère *anticipatoire* du déni comme défense, le temps est mis en relief. Si je me défends, c'est que je *pressens* un risque, un danger à *venir* dont je dois me prémunir. De la sorte, l'inconscient ne fait pas qu'éviter des réalités, il résiste à vivre le temps comme entité réglée et ordonnée. Pour le psychisme humain, on sait que la réalité du temps serait insoutenable dans son entièreté.

DANS LA FASCINATION, LA RÉALITÉ DU TEMPS IMPENSABLE : LE VITALISME

Au cours de la fascination, le temps est dénié à deux titres : d'abord, en tant qu'il fonde et colore la réalité, qui n'est pas que fascinante, ensuite, parce que la représentation du temps secrétée dans la fascination risque d'être source de crainte. D'où, comme on le verra, l'abandon au présent en quelque sorte « éternisé ».

Il y aurait sans doute d'autres raisons au déni du temps lié au fait fascinateur, dont celle-ci : la fascination ne veut rien savoir du temps, si l'on peut dire, parce que celui-ci procède entre autres de l'intuition. Si la fascination utilise l'intuition pour capter, cette dernière est souvent désavouée lorsqu'on la passe au tamis du temps.

La réalité n'étant que fragmentaire, l'épreuve du réel peut toujours être contournée. Elle sera tantôt allégée, en étant déportée en avant, dans un *nowhere* propre au déni, tantôt alourdie, par l'individu qui se voit seul responsable et forcé de l'affronter. Il n'en cherchera que plus fébrilement à s'en défaire, même si cette déportation ne dispose pas de lieu puisque le temps, on le répète, est tronqué. Retenons d'abord ce en quoi il est tronqué.

Pour nombre de nos contemporains, le temps hors de l'expérience personnelle est difficilement « pensable ». La vie se borne au parcours de l'existence individuelle et ses deux dates limitrophes n'ont jamais été aussi éloquentes : « né en... – mort en... ». On sait mieux maintenant comment l'individuation malmenée, détournée vers l'hyperindividualisme, ou encore l'individu comme valeur, si ce n'est exclusive, du moins fortement

dominante, a conduit à cette limitation. Le vitalisme qui entretient une définition de l'être centré sur ses instincts se trouve ici conforté: «*Vive la vie, du "moment" qu'il s'agit de la mienne, et dans l'ordre temporel connu.*»

Le corrélat de ce nouveau vitalisme, de cette limitation au temps de l'individu est triple, du moins, en se fondant sur le temps linéaire, celui de la connaissance empirique.

LE PASSÉ SILENCIEUX OU GRINÇANT

En premier lieu, l'histoire passée est souvent évacuée: avant soi, rien ne se serait passé, ou s'il s'est passé quelque chose, c'était de manière moins «évoluée»... On pourra croire que je caricature. Bien sûr, si vous réfléchissez à quiconque cette attitude que vous avez observée, il niera avec véhémence. La rationalisation, ou plutôt la rénovation *a posteriori* de l'image ainsi projetée, sert bien ici le mot d'ordre de la séduction: «*De quoi aurais-je l'air ?*» Ou son inverse: «*C'est mon air à moi, "ils" n'ont qu'à s'y faire!*»

Par ailleurs, le déni de l'histoire nourrit souvent aussi la notion de *self-made man* ou encore d'autodidacte, qui pourra se vanter de ne rien devoir à personne, fasciné qu'il est par son «progrès» et ses exploits. C'est que, dans sa promesse de tout-neuf, la fascination implique le *tabula rasa*, soit de reléguer ce qui l'a précédée dans les limbes de l'oubli. Produit de génération «spontanée», comme le prêche le créationnisme, qui reprend du poil de la bête...

Il arrive tout de même que la fascination ouvre une lucarne sur ces limbes et en extrait certains matériaux récupérables. L'un de ceux-ci tient dans la simplification outrancière de l'évocation à un «jadis», un «autrefois», ou un «naguère», sans grand contenu. Ainsi, évoquant le passé, on est forcément vu comme «nostalgique»! Par une autre lucarne, on bute sur les pièges interprétatifs du passé, à des fins justificatrices du présent, par exemple dans la mythologie de l'âge d'or ou, au contraire, des barbarismes. Quand ces deux-là se conjuguent, il en résulte un fondamentalisme, qui consiste à se servir du passé comme ventriloque du présent. On retrouve ici une variante acérée, et de la confusion, et de la fusion. Nous en examinerons quelques figures, singulièrement à partir de la violence mortifère.

L'AVENIR PSEUDOCONTRÔLÉ

En deuxième lieu, l'avenir, avec ce qu'il comporte d'inaccessible, d'inconnu, de contingent, devient du fait même angoissant. On pourrait même dire que l'avenir est une racine de l'angoisse, contribuant à son caractère imprécis, flou, impalpable, mais, ô combien, subrepticement accaparant. Par conséquent, on dénie, tant l'angoisse que sa source, à savoir le temps lui-même qui embarrasse, ne serait-ce que par son imprévisibilité. Certes, on se donne l'impression de connaître l'avenir, on se rassure et on sauve la face, à maints égards.

Par exemple, l'anticipation n'est pas tant ici prévision en fonction de facteurs observables et vérifiables qu'abandon à une imagerie personnelle. Le temps, soit, mais le temps de serre chaude d'un imaginaire rivé à soi, qui altère la conscience générationnelle, si bien que l'avenir collectif des cultures actuelles se trouve, pour une large part, négligemment renvoyé aux générations qui suivent, avec leurs conséquences en ricochet.

Autre exemple éloquent, celui de la planification donnée comme garantie bétonnée plutôt que projection d'un possible. Selon cette logique, rien ne peut ni ne doit se produire en dehors des dates butoirs, des agendas noircis, des intérêts à court terme, des « plans marketing ». Pas de temps long, et encore moins de temps cyclique, pas de brèche, pas de silence (ou de musique inopinée...), que des *must*, des cadres d'organisation, préorchestrés, enserrés dans des plans triennaux ; résultat, peu d'écart n'est concevable en dehors de ce qui est programmé. Même les voyages aventures prennent cette tangente : on a rendez-vous avec le nirvana en des lieux fichés sur une carte topographique.

On acquiert ainsi l'impression de maîtriser le temps, de le suspendre à volonté, mais au prix d'un épuisement qui rogne le regard critique. Il existerait d'ailleurs un lien entre cet épuisement et la projection dans le large de l'avenir comme du passé. Ainsi, à l'inverse de nos ancêtres, nous vivons vite parce qu'il n'y aurait pas de vie, que du vide, au-delà de la mort (et en deçà de la vie). C'est là à la fois un trait et une conséquence du vitalisme. Et c'est peut-être parce que ce vide nous terrorise et qu'il a des relents de vide archaïque que nous courons tant... Et que la fascination nous enchante à ce point, telle un apport d'air frais. Nous explorerons cet aspect de la vitesse conjuratoire dans notre rapport actuel au présent et, plus loin, dans le non-lieu culturel de la mort.

Revenons à l'objet du déni, en insistant sur la dynamique d'anticipation. À l'instar de la négation en regard de la mort, la dynamique du déni porte sur l'effet produit. Aussi le déni a-t-il pour objet un événement présomptif, et tout aussi présomptives sont nos manières d'en découdre avec lui. Or, cette capacité d'anticipation symbolique renvoie à deux registres que gratifie notre culture : le plaisir et la maîtrise technique. Mais nous savons bien que l'incertitude rôde et si elle se fait angoissante, trop angoissante, nous redoublons d'ardeur dans notre quête de plaisirs et de maîtrise, lesquels, déviés d'une certaine façon de leur fonction de découverte, se mettent au service palliatif de l'angoisse. S'ils la soulagent en apparence à court terme, ils la révèlent pour la suite et l'accroissent tout à la fois, avec pour conséquence directe que nous nous bardons de déni.

Ce rapport au futur refluerait dans l'ordinaire des jours.

LE PRÉSENT CONTRACTÉ ET MAGNIFIÉ DANS L'ÉPHÉMÈRE

L'ambivalence d'un mot d'ordre: vivre au jour le jour

En troisième lieu, le temps amputé se vérifiera dans la vénération, à moins que ce ne soit dans la crispation sur le présent. En ce sens, l'injonction à « vivre au jour le jour » indique à tout le moins l'hésitation à se reporter dans le temps plus long, parce que l'on estimerait que ce qui s'y passe ne serait guère rassurant... Pourtant, le désir de vivre « pleinement » le présent, en lien organique avec le passé et en élan vers l'avenir, reste un attribut de la conscience humaine. Nous en observons maintes manifestations au quotidien, dans les arcanes artistiques et littéraires et, si on y regarde bien, dans le regard de gens bien heureux d'être désignés comme « ordinaires » ; ce présent-là, aéré, varié, nous fait réaliser, nous souvenir et rêver.

Mais voilà tout de même que cette vénération du présent l'amène trop et trop souvent à être réduit à l'immédiateté, l'instantanéité, la digitalité du résultat. Et précisément sous la magie lénifiante de la fascination, qui peut prendre pour objet un personnage, une œuvre, mais aussi, on l'a constaté concernant le profil d'immaturité contemporain, le quotidien, son entretien et son embellissement. Et l'instant même.

La fascination pour l'éphémère ou la puissance créatrice de la conscience du temps

Cette accentuation du présent ouvre la porte à l'ennoblissement du temps, comme nous l'avons déjà mentionné à propos du statut du corps, soit le statut de l'éphémère, qui, depuis le *carpe diem* (« saisis le jour ») d'Horace, a été salué comme beauté absolue, le temps étant alors ressenti dans sa lumineuse intensité, dans la satiété qu'il procure, dans la conviction de tout l'être que plus rien n'importe hormis ce qui se *musique* là. De fait, par-delà les mots.

La valeur de l'éphémère proviendrait du sentiment d'une irrécusable singularité, d'une nuance extasiée du présent célébré, d'une jubilation du différenciant, pourrait-on dire. En intuitionnant que l'on ne peut reporter au lendemain, on se voue littéralement à une présence comportant quelque chose d'exaltant ou d'apaisant, d'apaisant parce qu'exaltant. L'éphémère devient ainsi propice à conjuguer rencontre déterminante, passion de la découverte, communion, voire fusion en point d'orgue, mais toujours dans la préscience de vivre par là une expérience esthétique et éthique unique.

Le temps se dénude de sa mise à l'ordre, au vécu de ce qui se rencontre là, dans un interstice inespéré et inattendu. Contingent, mais alors sous sa face délectable. Par la rupture avec le temps usuel, sa quotidienneté, sa rythmie, sa familiarité, nous abordons en ces moments de marge existentielle des rivages de légèreté grave. Grave, oui, parce que l'éphémère offre la béatitude intense au mortel, et se sachant tel.

Alors, le temps se dilate, nous approchant du *sentiment d'éternité*, qui équivaut à se tenir hors du temps. Être si présent au temps, le savourer comme offrande qui nous advient et qui est à réverbérer, à ce point, qu'on a l'impression, en même temps, de le transcender. Le sentiment d'éternité ressemble ainsi à un encorbellement du temps, qui nous procure l'impression d'être à la fois intimement rattaché au présent et de le surplomber, voire d'y échapper dans une autre dimension. Formidable rupture, oui, fabuleuse illusion aussi et pourtant désirable.

Or, cette rupture est limitée dans le temps et c'est ce qui contribue à son caractère précieux.

La fascination gourmande d'instants d'éternité

À ce point précieux qu'il faut à tout prix le retrouver. Ce qui était une aile de jouissance et de joie s'inscrit alors sous le mode réitératif, mouvement de l'impensé dont l'assonance est désormais familière au lecteur. L'éphémère devient ainsi idéologie, manière de vivre, d'organiser le temps en brièvetés intenses. Il se déguise en saveurs syncopées, en pressurisation des rencontres, en duplicata systématiquement exclamatif, en effleurement zappé et en identité sempiternellement mutante. Ici l'éphémère se célèbre en parallèle avec l'incantation identitaire.

Plutôt qu'une entrée provisoire dans la pulpe du temps, un état de grâce fragile, un hédonisme en prisme riche, l'éphémère serait désormais davantage vu comme une série de flèches piquetées sur un tableau perçu comme vide, et c'est selon, une consommation goulue des « plaisirs de la vie ». Une « sortie » du temps, lui-même haïssable. En effet, nous pourrions bien nous dire que *« puisque le temps est insaisissable et que de toute manière, il nous joue des tours, jouons-lui en un en revanche... »* Non seulement alors célébrons-nous l'évanescence, mais au lieu de la faire dialoguer avec la durée, nous aimons nous croire rebelles au temps long en donnant la durée comme trop ennuyeuse ou en la faisant équivaloir à l'immobilisme... mortel. Ce faisant, nous n'avons d'autre choix que de proclamer l'Éphémère comme « seule » manière de vivre.

C'est comme si nous nous disions que puisque en définitive nous ne contrôlons pas le temps, du moins, abandonnons-nous à ce qui est continuellement à portée de main, le présent sous nos yeux, et amplifions en la portée. L'hyperprovisoire serait ainsi réactif à l'hyperdurable, la mort. On entend : *« La mort, c'est pour longtemps... »* Nous sommes alors extraordinairement conscients – pour ne pas dire obsédés – de l'un de ses critères, l'irréversibilité dans le hors-temps connu, au point de radier les autres significations. Et mieux, cette réaction se fabrique sur le mode du même : *« Si la mort est issue du dépérissement, si aussi l'occurrence de la mort est incertaine, alors qu'à cela ne tienne : créons du dépérissement, fuyons dans le fugitif, échappons à l'implacable dans la métamorphose continue, sous température contrôlée. »* Et cela donnerait en somme : *« Devant l'éternité outre-monde, créons de l'éternité humaine, fascinante, dans l'amplitude infinie du présent... »*

Forcément, le mouvement s'emballa, puisque par définition l'éphémère est voué à l'effacement. Saisir l'instant dans son caractère ineffable, certes, mais si on collectionne les saisies, il faut bien d'abord dégarnir les

étagères ! Le dessaisissement est ainsi recherché en tant que tel, puisque de loi fondamentale de l'éphémère, il en devient une vertu, ou plutôt, une condition de fonctionnement. En ce sens, par son caractère systématisé, le présent compacté sous l'éphémère est machinisé. L'agitation fait office de changement, le « au suivant » en exigence de bonheur commande nos règles de socialité et d'intimité.

La mort normalisée au service de l'éphémère et le culte paradoxal des traces

Il ne s'agit toutefois pas que d'une simple fuite en avant, mais d'une curieuse claudication de ce que nous appelons communément « donner le sens à la vie ». Car trier ce qui offre quelque sens demande du temps, et comme ce temps nous effraie, nous consentons aux insignifiances d'un côté, tout en proclamant la perte du « sens », de l'autre. L'éphémère comme recette et habitude traduirait alors une manière de composer avec l'incertitude intolérable, l'irréversibilité inimaginée, la lassitude réelle ou appréhendée d'une longévité accrue. Et peut-être simplement la paresse de l'esprit, la lâcheté du cœur et l'inconséquence de la vie affective ?

Avançons encore : le culte de l'éphémère soutient celui de la fascination. Plus, il est inhérent à la fascination, qui, en tant que système, fait de nous des jouisseurs amnésiques.

Les deux, éphémère et fascination, secrètent une volonté d'oubli du temps. Un enfin repos. Cosmique.

Non seulement intense, mais un intense qui entraîne hors du temps, tant et mieux qu'il dure à l'infini : que revoilà l'éternité, mais à demeure saisie, empoignée, ficelée... Une déliaison ici voulue sans amarres. De la sorte, nous avons tout, nous réconcilions les contraires fusionnés, indifférenciés. Et nous érigeons ce qui passe à toute vitesse en néocathédrale.

Mais ce n'est pas parce que nous vivons ardemment dans l'éphémère que nous renonçons à la durabilité de notre trace, ce thème des traces, on l'aura noté, qui accompagne depuis vingt ans la délicieuse pression du momentané. Dans l'encombrement du tout et n'importe quoi, cela donne une compulsion à se distinguer, une quête frénétique de cette inscription en mémoire que les autres garderont de nous. Quitte pour certains à subsumer le décor à leur signature : concrètement, en gravant muraille et bas-relief à la pointe d'un canif ou en inscrivant avec une encre indélébile

le tonitruant « JE suis passé par ici » et, symboliquement, en pigeant dans la caisse avant de partir ou encore, en s'acharnant sur le « style de la maison », sur l'originalité qui « marquera », sur l'événement « historique ».

Sauf qu'entre-temps, on se moque et on ignore les monuments, sorte d'éléphants fétichisés d'une culture de la persistance. En somme, on se trouve devant l'aporie suivante : comment faire du pérenne avec de l'éphémère ? La logique du spectacle se profile, celle de la dictature de l'œil. Nous l'explorerons.

L'éphémère est à la dimension du temps ce que la fascination est à notre rapport à l'autre : bref, intensément désirable et soi-disant mémorable, à l'image d'un éclair incandescent. Tous ces saisissements sédimentés augmenteraient le compte de la peur, dont on sait qu'elle envahit toutes les sphères de la vie.

Comme on peut s'y attendre, l'agrippement à cette modalité du présent crée une confusion à propos de l'éphémère même. Et là se précise ce qui était annoncé en introduction de cet essai, à propos de la fascination comme métaphore de notre rapport à la mort. Ainsi, trop d'éphémère vient obturer l'idée même de la mort-destin, par sursaturation, puisque vivre dans l'éphémère exige la suppression de l'instant, mis au ban par un autre, qui subira le même sort, de manière indiscernée, indifférenciante. Peut-être que s'esquisse ici une règle : fuyant la mort-événement (celle, de nos proches, tout au moins), nous susciterions de la mort symbolique, dans le refrain « *Il faut que TOUT passe...* ». À preuve, l'évanescence, la disparition et la destruction ont bonne presse et ce n'est pas pour rien.

Or ce qui se dessine dans cette nouvelle mort brumisée en minuscules contraintes, commandée par l'éphémère, c'est une banalisation de la mort elle-même. Plutôt que de provoquer la révolte, source différenciante de remuement intérieur et de perturbation extérieure, la mort est le prix à payer, blasé, *indifférent*, car à la fois symbolique et désymbolisé, pour se frayer un chemin dans son temps (hyper)individualisé.

En revanche, faut-il le souligner, trop peu d'éphémère fait avorter la capacité de deuil. Car tout ne peut tenir continûment, on en conviendra. L'enjeu tient alors à équilibrer, d'une part, ce dont on peut se départir en en saluant le caractère passager, la trace de la trace, et, d'autre part, ce à quoi l'on tient vraiment. Or le processus de deuil ou cet équilibrage dans la tension entre éphémère et durable ne se cultive pas dans l'instant, mais requiert du temps. Véritable objet de travail, ouvrage psychique, culturel

et composition du temps, cet équilibre oblige à un choix, celui de changer, même imperceptiblement et, en particulier, irréversiblement. C'est sans doute là la riposte distinctive d'humanité au caractère définitif de la mort...

Or, en étant aussi fascinés par l'éphémère, se pourrait-il que nous nous habituions à un « faire le deuil » inédit et précisément anticipé, d'une extinction que nous ignorons, que nous voulons prévenir, sans en connaître la véritable teneur ?

LE DÉNI DU TEMPS, INTRINSÈQUE À LA FASCINATION

On trouve toujours une fantaisie *agie*, qu'elle s'adresse au passé, au présent, ou à l'avenir, celle de la manipulation du temps, en corollaire à la manipulation des êtres et des ressources. Le capital sauvage connaît bien ces tours, camouflés sous le terme de « générosité » employé à outrance, en tentant de couvrir la logique du calcul et de l'instrumentalisation de l'autre. Le rapport au temps se distille aisément dans les multiples facettes des rapports à la nature, à la culture, et les traversant, dans nos rapports aux autres.

On conçoit désormais que la fascination opère non seulement à partir de l'idéologie ET de la séduction, voire de l'idéologie DE la séduction, mais aussi à partir du déni du temps : c'est que ce déni du temps loge au creux de l'idéologie et de la séduction. Pour l'un comme pour l'autre, le sens générique du temps est obturé, sauf en ce qui a trait à sa rentabilité. Au demeurant, la fascination n'a que faire du temps hors de son office puisque la seule durée qui existe est celle de l'enchantement qu'elle promet, soit un présent surréel qui trouve son apogée dans une forme d'éphémère qui, paradoxalement, accapare tout l'espace. Le « vivre le temps présent », détourné, devient une garantie de confort physique, voire mental.

LE DÉNI ÉPHÉMÈRE, SALUTAIRE

Si l'on parle de mécanisme de défense, c'est parce que nous en avons besoin pour affronter la réalité qui nous forge. Le déni s'avère ainsi vital. À condition qu'il ne soit que de passage. *C'est lui qui est éphémère et bien davantage que notre rapport au temps !* Nous avons déjà abordé la vertu de cet éphémère dans la séduction, qui nous pousse provisoirement et ponctuellement à faire ou à être comme si on était quelqu'un d'autre... cet

emprunt nous construisant à son tour. Cette logique de l'éphémère s'observe de même dans la communion quand celle-ci tangué vers la fusion et encore mieux, dans la déliance offerte par Hypnos à *fascinans*... Bref, le déni ponctuel est « de santé ».

En d'autres termes, faire *provisoirement* comme si quelque chose de redoutable ne nous atteignait pas – ou si peu – constitue un réflexe salutaire. Le déni procure une voie de repli devant ce qui trouble, ce qui menace, et qui peut obnubiler, voire désorganiser la pensée. En réponse préventive ou sous le coup de cet assaut sur l'intégrité, le déni pousse à se blottir dans le caractère traumatisé, forcément *unidimensionnel*, de l'expérience. Il fait se terrer, éluder ce qui risque de heurter davantage, car alors les ressources psychiques seraient trop accaparées par l'ampleur de ce qui serait à affronter, si bien que, pour l'heure, celles-ci se cantonnent dans la réassurance de la toute-puissance archaïque d'un monde où « tout baigne ». En sortir à ce moment nécessiterait trop de ressources psychiques, qui seraient alors débordées, chaotisées. Indifférenciées. Il y a donc régression, non pas systématiquement comportementale, mais imaginaire, et c'est d'ailleurs ce qui contribue au charme du déni, à telle enseigne que l'on peut s'y installer à demeure.

En général, le déni aide à passer l'onde de choc, pour aménager une zone secrète de réconfort intime. Néanmoins, ce procédé rapportable à l'inconscient obéit à ses propres lois d'incubation du conflit, de la perte, de la blessure. Bref, le déni renvoie à la nécessité impérieuse de survie. Et c'est bien au décours de cette incubation que se révèle d'abord le désir de riposter à ce qui menace l'intégrité physique ou psychique, alors d'emblée sollicitée. Par la suite, la gratification de cette sagesse de « sur-vie » pousse à se métamorphoser en désir de vivre, équivalent au fait d'affronter et de surmonter l'obstacle ou l'épreuve dans la réalité.

C'est ainsi que nous nous dégageons du déni la plupart du temps sans vraiment nous en rendre compte. Le passage était obligé, il aura fallu en après-coup le regard des autres, non normatif, pour en reconnaître la parade inconsciente.

Partant, insistons, s'il y avait un éphémère à célébrer, hormis la vie elle-même, de toutes les espèces et la Terre comme support (encore qu'avec nuances, sans accélérer le dit éphémère...), ce serait justement celui du déni. Lourde de promesses lorsqu'il aide la vitalité à refaire ses forces dans une épreuve, le déni potentialise dans la mesure où la culture prend acte de la menace et dispose de guides pour ne point s'y enliser. Lorsque la

culture a l'intelligence de ponctuer socialement le déni par le rite, celui-ci donnera libre cours à l'expression de sa dynamique, avant de se tourner vers la négation ou l'imposition d'une limite au déni même.

Il reste que, dans le déni comme manœuvre d'autoprotection, la vie est en cause et il existe donc des figures de mort dans ce qui fait trembler qui ne sont pas que symboliques.

LE DÉNI DE LA MORT

STIMULÉ PAR NOS REPRÉSENTATIONS DU TEMPS ET NÉANMOINS INÉVITABLE

Puisque, du fait de l'anticipation, le rapport au temps constitue le socle du déni, la mort a bien quelque chose à y voir. S'insère ici un point de relais en regard du chapitre 3. Dans une perspective linéaire du temps – et rivée à la fascination –, la mort serait le terminus, le « destin » ultime. Cependant, ne concevoir la mort *que* comme finitude renforce son caractère traumatique et fait en sorte que l'effroi monte à la mesure de la conception tronquée du temps. En revanche, si l'on déploie un autre mécanisme de défense devant ce contre quoi la mort exerce sa violence, un mécanisme complémentaire à ce déni, par exemple celui de la rationalisation, la mort apparaît non pas uniquement comme finitude ou accomplissement destinal, mais comme cheville ouvrière de la vie. Cette dialectique vie-mort établit la différenciation humaine et convoque le désir d'immortalité.

Non seulement ne pouvons-nous pas faire autrement que dénier – ponctuellement – mais le déni de la mort demeure en outre un imparable, issu de la résistance viscérale, innée, du vivant à l'endroit de ce qui peut l'abolir.

La raison nous en est donnée par S. Freud² :

La mort-propre est irreprésentable et aussi souvent que nous en faisons la tentative, nous pouvons remarquer qu'à vrai dire nous continuons à être là **en tant que spectateur**. C'est pourquoi dans

2. Sigmund Freud, *Considérations actuelles sur la guerre et la mort*, *Œuvres complètes*, tome 13, Paris, Presses universitaires de France, 1915, p. 32. Je souligne

l'école psychanalytique on a pu risquer cette assertion : personne au fond ne croit à sa propre mort ou, ce qui revient au même : dans l'inconscient chacun de nous est convaincu de son immortalité³.

Serait-ce pour cette raison d'évitement que nous apprécions tant être *spectateurs*, et ce, aux confins mêmes de l'intolérable ? Pour bien répondre à cette question, il nous faudra passer par ce qui suit sur les tonalités du déni et par le développement sur la peur.

L'INCONSCIENT ET SA GRADATION D'OMBRAGEMENT

Par conséquent, si l'inconscient ignore la mort, ce n'est pas d'abord par manœuvre défensive, mais parce que, pour lui, la mort n'existe pas. Hors d'ordre et hors de question. L'inconscient fait fi du principe de réalité qui nous ancre et nous déploie dans le temps. Il laisse dans l'Ombre, puisqu'il *est* l'ombre (d'où sans doute, le fait que ombres ou mystères infrangibles, l'inconscient et la mort fascinent ou, tout au contraire, sont ignorés, car répandant trop d'incertitude...).

Mais voilà : si l'inconscient trône, il n'est pas l'instance suprême, ni même la seule. Dès lors, justifier le déni comme *fatum* issu de l'inconscient fait davantage office de manipulation réductrice que de fruit du *cogito*. En fait, si nous ne baignons que dans le déni, ce serait parce que nous serions servilement branchés à demeure sur l'inconscient. L'argument ne manque pas de faire sourire par l'incarnation idéologique qui reste myope au paradoxe : parlant de vie, nous méprisons souvent les forces de l'inconscient, en glorifiant plutôt l'instance d'une rationalité et d'un volontarisme, s'exprimant haut et fort dans les discours. Parlant de mort, nous la reléguons dans les abîmes de l'inconscient. L'inconscient à la carte fait ainsi son apparition. L'ombre portée serait-elle aussi manipulable ?

Le déni semble plus complexe et, à propos de la mort, il pourrait emprunter divers gradients, à valence plus ou moins nocive.

Premier gradient : la croyance en l'a-mortalité

L'effacement de la réalité de la mort se traduit par le préfixe « a » de l'a-mortalité. Freud la donnerait comme équivalente à l'immortalité, mais une distinction s'est établie depuis, sans que l'assertion de base ne soit démentie.

3. Freud emploie « immortalité » au sens donné dans cet essai à « a-mortalité ».

Au cours de notre existence, l'a-mortalité subit les érosions successives du principe de *réalité*, de sorte que l'objet de notre croyance déniante pivote : premier cran, la mort existe comme loi de la nature, mais non comme événement touchant les humains, et encore moins comme entaille à la vie des proches et bien moins encore pour soi ; second cran, la mort existe comme loi de la nature, elle touche les humains au loin et certains de mes proches, mais le soi reste invincible... Et ainsi de suite, avec des allers et retours jusqu'à cette admission, de soupçon en certitude, en soi et pour soi, de l'inéluctabilité de la mort. On a vu que cette reconnaissance, qui s'accompagne de souffrances et de doutes, s'informe à mesure du développement de la conscience individuelle et culturelle et, avec elle, porte le raffinement possible de la différenciation⁴. On peut même avancer que la résistance à la limite de la mort s'aborde là, dans la médiation du déni ponctuel, dans la vasque où bouillonne l'omnipotence déçue et désemparée. C'est en entrant dans le déni que pourra se fabriquer la résistance à l'emportement que suscite le trauma, ici, de la mort.

Toutefois, et selon la psychanalyse, il y aura toujours une sorte de pensée résiduelle qui résiste à se rendre, laquelle s'accroîtra à la faveur notamment des incitatifs culturels validant cette pensée magique émanant des forges de l'inconscient. Le principe même de l'idéologie – évacuer ce qui ne va pas dans son sens – trouve ici un terreau fertile.

Ce principe de l'a-mortalité s'actualise dans les premières « réactions » à la mort : le « *ce n'est pas vrai...* » renvoie à l'incrédulité fondamentale (premier cran). On dénie, parfois avec véhémence : « *Je ne veux pas que tu meures* » ou « *Je ne veux pas que tu sois mort...* », tandis que la toute-puissance de l'amour – celle qui précisément fait que l'amour est plus fort que la mort... – heurtée, se rebiffe. C'est là l'ouvrage d'un légitime déni ponctuel, éphémère.

C'est également sous ce registre de l'inexistence de la mort et donc de la défiance qu'elle nous inspire, que l'ordinaire des jours en balaie généralement le rappel. On connaît cette injonction lorsque la pensée de la mort affleure des tréfonds associatifs, ou effleure des événements affligeants : « *Non, vaut mieux ne pas y penser.* » Ce déni, pourrait-on dire consenti, procède du fonds archaïque, mais il se peut alors qu'il ne s'agisse

4. Et cette pénibilité se vit dans et par la traversée de la maladie grave, et ce, quelle qu'en soit l'issue. J'ai traité de ce pivotement gradué dans la prise en compte de la menace sur sa vie, dans *Itinérances de la maladie grave. Le temps des nomades*, Paris, Montréal, l'Harmattan, 1997, 600 p.

plus de déni, mais d'évitement stratégique. Hormis le *punctus* se présente ici un caractère légitime du déni, qui fait que l'on ne peut vivre dans l'omniprésence de la mort – à moins d'en être absolument fascinés, ce qui appartient à une autre dynamique.

À ce propos, il y aurait quelque avantage à se tenir à distance de la harangue qui incite à « penser à la mort », ou à « parler de la mort », donnant au surcroît la seconde exhortation comme équivalente à la première. Les pourfendeurs du tabou risquent à leur manière la confusion : entre le respect de l'intimité et l'aveu obligé de notre « rapport à la mort », comme si la logorrhée rendait compte de la conscience. Et ce d'autant plus, on le répète, que ce sermon, loin de nous centrer sur le processus de violence différenciante de la mort, porte l'effet pervers d'entraîner une obsession de la mort comme finitude.

Par ailleurs, sous ce même registre de croyance en l'a-mortalité, on discerne des tonalités : entre frissonner à évoquer la mort et rêver un jour de la « vaincre » grâce aux progrès technoscientifiques, on l'a vu, l'écart est substantiel. Sans compter cet appétit, la fascination pour ce qui prend saveur de mort, en sus de toute adhésion, soulignée plus haut, pour le dépérissement accéléré comme condition de l'éphémère.

On pourrait avancer que le travail de l'humanité, de l'humanisation, s'établit sur cette ligne de crête, dans cet affrontement entre le fantasme d'a-mortalité et la conscience de la mort, qui se livre à petites lampées, comme elle peut faire irruption lors d'événements signant son imminence, par exemple lors d'accidents fortuits évités à temps, d'escapades face à des déchaînements naturels ou des violences meurtrières. Mais ici, nous nous situons dans la mort qui arrive de l'extérieur, comme si elle ne se taillait pas une part en bas bruit. C'est ainsi que ne concevoir la mort que comme le résultat d'une maladie ou d'un mauvais coup du sort procède d'une variante du déni, par méconnaissance du treillis de la vie et de la mort. Laissons cela pour l'instant.

Deuxième gradient: le jeu du « comme si »

Il se peut que de faire « comme si » en diverses circonstances permette d'ériger une sorte de barrière immunologique entre soi et un monde par trop vorace. Ici encore, il existe une légitimité certaine à faire semblant afin que la vulnérabilité n'apparaisse au vu et au su des prédateurs potentiels. Ce jeu du « comme si », à nouveau, est soumis aux règles de la séduction, soit d'un positionnement en décalage de l'affect de base, qui servirait à

la fois à en protéger la vérité et à faire advenir – même magiquement – une autre réalité que celle constatée. Par exemple, on peut faire semblant, se dire certain de remporter une cause, chacun sachant d'expérience que la confiance peut surprendre, voire désarçonner d'éventuels adversaires. Le fait, encore, de « jouer le jeu » en certaines circonstances peut signifier la sauvegarde de son intégrité, qui tient à la capacité de rester intuitivement sur son quant-à-soi, de garder son sang-froid, selon l'éloquente expression.

Par contre, une trop jolie façade en permanence risque de jouer les cache-misère et il se peut que si elle n'est pas avouée et prise à bras-le-corps, cette misère ne soit pas secourue. Or l'illusion en tant que mécanisme de défense n'est jamais loin de la mythomanie, cette fabrique d'histoire logique, peut-être, mais plaquée sur le réel, comme (autre) forme de conjuration du vide.

De fait, la prégnance de l'illusion est amplifiée, si ce n'est gratifiée, par l'idéologie de la fascination, servie par la mise en scène de la séduction.

Dans le « comme si » en regard de la mort, ce qui est en jeu, c'est l'*intégralité* physicopsychique, qui nous oblige à parer un danger dès lors qu'on en saisit la gravité, et, dans ce cas, elle est sans commune mesure. Si le principe de réalité à propos de la mort peut sonner l'alarme, l'attitude « comme si » fait en sorte qu'on éteint l'alarme sans se soucier de comprendre ce qui l'a déclenchée. La conscience enregistre, mais passe outre, refoulant le risque. Comme des gratifications personnelles ou autres, attendues du fait d'agir de la sorte, affluent, on peut se prendre au jeu, et celui-ci devient une manière de vivre avec habileté, sinon élégance, et non sans charme.

Faire « comme si » la mort n'existait pas induit, pire, alimente une méconnaissance de la réalité de la mort. Si elle se glisse à la conscience, on veillera à ne pas s'attarder. Par exemple, parmi les ingénieuses dérobades, on refusera le terme « mort » sous prétexte qu'elle est systématiquement morbide : « *Ne parle pas de ça, ça me déprime !* » On le constate là aussi : octroyer à la mort un caractère univoque – la déprime passagère, peut-être associée à une dépression larvée – représente une manifestation du déni, en ceci que le mécanisme du déni, intrinsèquement, n'aborde qu'un aspect des réalités et a beau jeu de ne se concentrer que sur le désagréable ou que sur l'angoissant, pour justifier le fait qu'il passe son chemin. Ce qui est alors réfuté est double. D'abord, en « oubliant » la mort, on ne reconnaît pas la limite qu'elle instaure. Ensuite et du coup, ce qu'on ne peut pas voir, ni identifier, ce sont les émotions laissées dans le sillage

de la mort ou, encore ici, les effets de la limite qu'impose la mort sur la modération de l'omnipotence. Ce qui est donc disqualifié, ce n'est donc pas seulement la mort, mais la limite angoissante à laquelle tout individu est confronté tôt ou tard.

Car on ne peut faire comme si la mort n'existait pas *ad vitam æternam*, on ne peut espérer que le fantasme magique de sa *disparition* fonctionne, on ne peut pas agir comme si nous en étions épargnés continuellement. La mort nous rattrape. Mais encore là, on ne saurait enserrer la conscience de la mort uniquement dans la niche du développement de la personnalité, un peu comme une épreuve équivalant à l'atteinte de l'âge mûr. Rabattre la mort sur l'âge l'enferme dans une forme d'univocité révélatrice d'un autre trait du déni.

Il arrive aussi parfois que la conscience de la mort et le déni se retrouvent main dans la main. Il s'agit fréquemment d'une conscience de la mort comme événement n'arrivant qu'aux autres, image martelée par les médias et s'exprimant de façon suraiguë. Ce caractère unidimensionnel, attaché encore à la réalité de la mort, sur lequel on reviendra, risque fort d'enkyster le déni.

Troisième gradient: le mépris de la mort

Plus on monte dans l'échelle, plus s'opère une sorte de renforcement. La mort est reconnue, soit, mais exclusivement du fait qu'elle contrecarre mes plans, qu'elle abat ma détermination, qu'elle annule ma toute-puissance. Ce paroxysme met en lumière la conception de la vie ordonnée selon l'existence, telle que nous l'avons évoquée plus haut, dans une représentation linéaire du temps qui fait de nous des objets marqués par un délai de péremption. Par suite, le déni s'appuiera sur une conception singulière de la mort: suprême et impensable encoche au libre arbitre et faucheuse de la pulsion de contrôle. On conçoit que cette conception de la mort attise la peur jusqu'à la terreur extrême. Mais ici, il est impossible de se voir soi-même comme terrorisé, ce qui amène l'inconscient à construire un mécanisme de retournement en son contraire: tout ce qui pourrait faire soupçonner autre chose que la détermination humaine ou même, une ultra-détermination, est compacté et sert de bouclier de haine, de répulsion tantôt froide, tantôt féroce, contre la mort, comme pour mieux s'en protéger. C'est ce qui pourrait expliquer l'importance attribuée dans nos discours à l'absolutisme du libre choix.

Nous examinerons dans les prochains chapitres comment ce gradient nourri par la haine et la terreur aboutit de loin en loin au fantasme de tuer la mort.

LA FASCINATION ET SES CASCADES DE DÉNI

Idéologie et fascination carburent au déni. Et le déni, pour fonctionner, doit compter sur la séduction, qui se prend à son propre jeu et se « modélise ». L'une de ses manifestations tient à l'idéalisation de l'éphémère, et à la capacité d'imprimer une vitesse grand V à tout changement. Aussi, nous estimons accepter le temps comme mouvement, mais sans en envisager les conséquences, dont l'essentielle, son potentiel d'induire une transformation à toute chose, est déniée plus ou moins aveuglément. Nous croyons que d'accélérer le temps va nous faire oublier une de ses conséquences, la mort. C'est certes là une œuvre du déni.

Tout déni « allongé », prolongé, durable, qu'il concerne le temps, la mort, le caractère multiple de toute réalité, voire l'existence même de l'inconscient, conduit à une mort symbolique. Si nos représentations de la mort-événement la dénie comme réalité structurante, voire nécessaire – bien qu'à certaines conditions – donc, si la mort est déniée contre toute évidence, rien d'étonnant à ce que les suites liées à cette vision amputée du destin humain soient inimaginables et mortifères. Ce constat se profilait déjà au début du chapitre 2, relativement aux impasses suivant la fascination pour le corps, l'individu ou le pouvoir.

Qui plus est, les avatars de la fusion, tels le risque d'abolition de l'individualité ou l'appauvrissement de la pensée, sont encore plus lourds et délétères lorsque sont réunies la force de l'idéologie et celle de la séduction à tout prix, toutes deux portées par le déni du temps et de la mort.

En effet, ce qui se révèle tragique en considérant ces « séquelles », c'est bien l'impossibilité d'accéder à la différenciation, ou autrement dit, le refus de l'altérité. Altérité, encore et toujours, en tant que produite par le temps, en soi, sur soi, par le corps, le rapport aux autres, la conscience d'un pouvoir partagé, partageable et, ultimement, par la mort.

Une forme du refus de l'altérité tient dans le rejet du principe d'évolution ou plutôt d'une évolution qui s'effectuerait en dehors de ce que la « pensée » peut cerner. On trouve ici le phénomène de la répétition

à l'identique, du toujours plus de la même chose, cher à Watzlavick⁵. Cette répétition du même, déjà dénommée réitération par impensé, se vérifie dans plusieurs phénomènes que ce livre arpente : la réclamation généralisée des égocentrations, le penchant pour le morbide, l'invite suicidaire, la représentation de l'après-mort, centrée dans la manière de disposer des traces physiques et son usage pour les vivants, et, enfin, l'agressivité absolutiste du terrorisme.

À divers titres, tous ces phénomènes récusent le processus vital, à savoir que la vie est changement véritable et que la mort, reconnue telle, pave la voie à une transformation. Tous également traduisent la confusion entre les morts nécessaires, inscrites dans l'ordre de la violence matricielle, et les morts par négligence, méconnaissance ou, encore, mépris. Pire, tous ces phénomènes témoignent d'un attrait, sinon d'une adhésion, pour la fascination, l'immobilisme, la peur, la fuite compulsive en avant et l'étouffement de l'intersubjectivité.

On objectera peut-être ici que non, la fascination contribue au changement. Or se pourrait-il que ce soit là son grand leurre ? Leurre d'un changement qui prend l'allure de la nouveauté, qui s'en dit équivalent. L'idéologie bat alors son plein et se montre sous un travestissement si agréable, sinon désirable, celui notamment du culte de l'éphémère. Chemin faisant, la fascination entretient la confusion sur ce qui fait vivre et ce qui fait mourir, d'autant plus que le déni des réalités qui la sous-tendent nous prive de notre capacité de discernement, individuelle et collective. Nous discernons mal comment nous surnageons dans la survie, passant d'une séduction à l'autre, comment nous nous heurtons sans cesse à des humiliations, des envies, des déceptions puis des appels à des fascinations réitérées qui n'auraient pas rempli leurs promesses. L'angoisse s'étant en chemin amplifiée, la capacité de résister s'est étiolée, cédant tantôt à l'excitation, tantôt à une sidération momentanée. Alors, tout ce temps, nous ignorons le passé, nous oublions de revenir en arrière, de regarder le cap loin devant, trop pressés de sortir du désarroi, du chaos, exténués par la complexité du présent. Nous oublions parce qu'étant fascinés nous sommes aisément « fascinables ».

5. P. Watzlavick, J. Helmick-Beavin et D. Jackson, *Une logique de la communication*, Paris, Seuil, 1972.

Partant, le goût de vivre chambranle, et le vertige de certaines prises de risques obligées ne suscite plus d'appétence. Nous ne saluons ni les temps de la vie ni ceux de la mort, qui contribuent à l'humanisation, leur préférant les techniques de compression, entre autres. La mort, en n'étant ni intégrée, ni représentée, ne peut être mise à sa place. Cette mort déniée imprègne alors insidieusement, et en vient à ne plus se faire voir en tant que risque réel, soit symbolique, dans les morts des êtres-sujets, soit incarné, dans les cadavres des famines, génocides, guerres, règlements de compte de tous genres. Qu'il s'agisse de morts symboliques ou de morts-cadavres, le déni de la réalité, celui de la mort, sa non-intégration dans la pensée poussent paradoxalement à des passages à l'acte, individuels ou collectifs, donnés cyniquement comme inévitables par des fascinateurs qui confortent ainsi leur emprise, en laissant croire qu'ils détiennent et nous offrent ce qu'il nous manque, entre autres en nous persuadant de confort, matériel et psychologique. La fascination déshumanise, violente. Réhumaniser, c'est créer, oui, et nommer les ressorts de ce qui déshumanise.

LA PEUR COMME LEITMOTIV

Reprenons le « modèle » en quadrille donné comme fascination, violence, peur ET différenciation-indifférenciation, en insistant sur le dernier terme. L'assise de l'indifférenciation se trouve dans la dialectique vie-mort et encore davantage que pour la différenciation. En effet, c'est d'abord de l'informe duquel l'humain se hisse pour cultiver la différenciation. Et au propre comme en boucle récursive, l'indifférenciation, c'est aussi le délabrement du vivant dans le laboratoire de la mort. On n'y échappe pas. Et la crainte légitime de l'indifférenciation colore la différenciation même. Bref, à la fois origine et terminaison, l'indifférenciation laisse place à la différenciation, qui peut être fabuleuse.

Assurément, cette intégration des liens entre la vie et la mort requiert de reposer les significations des manifestations de violence, des peurs et angoisses qu'elle charrie. Le chapitre 3, à travers l'entendement de la violence comme matricielle, insistait sur ce qui ouvrait à la différenciation. Mais ici, en étant munis d'un filtre conceptuel supplémentaire, celui du déni, par quels indices pouvons-nous dire que la violence est délétère ou aveuglément indifférenciante ?

Car si la différenciation est par définition plurielle, l'indifférenciation renvoie à de l'indiscernable : de l'ombre dense virant au noir. D'emblée, on pense à la confusion engendrée par la face sombre de la fascination lorsque, justement, on estime ne pouvoir y échapper.

Certes, cette absorption fait peur, si ce n'est aux protagonistes, du moins, à un observateur. On peut à rebours se demander quelles sont les modulations de la peur et même, ses arêtes, dans les manières mêmes de composer avec la violence, et forcément, avec la violence de la mort. Plus précisément, en nous dirigeant vers la conclusion de cette seconde partie documentant la base conceptuelle du caractère menaçant de la fascination, comment peur et violence peuvent-elles conduire à une indifférenciation ? Qu'est-ce qui est raté dans le travail d'épuration culturelle sur cette indifférenciation pour nous y faire vaciller, sinon nous y englober ?

De la sorte et pour clore ce chapitre, si l'on sait que la fascination peut être délétère, qu'en est-il de la fascination par la mort même ?

Allons-y d'une première manœuvre de l'indifférenciation.

MÉCONNAISSANCE À L'ENDROIT DE LA DIFFÉRENCIATION

LE DÉNI ET L'IMPENSÉ DE L'ANGOISSE

D'emblée, cette méconnaissance sévit lorsqu'on refuse d'entendre la puissance intégratrice de la vie et de la mort, rendue dans la violence matricielle. On s'entendra : concevoir les rapports entre la vie et la mort sous l'égide d'une violence primordiale et féconde constitue en soi une manière de composer avec la peur, de l'ordre de la rationalisation ou, plus généralement, de la symbolisation. À défaut, la peur enfle. Et la peur enflant, il en va de même pour le motif de déni. C'est que, pour le dire à nouveau, le déni représente bien un mécanisme de défense de l'inconscient devant ce qui est présumé ou *appréhendé* comme intolérable. Forcément alors, le déni *a toujours à faire avec la peur*, puisqu'il vise à éviter ou à balayer par avance toute réalité traumatisante. En fait, quand on dénie, c'est qu'on *a peur de la peur*. Voilà pourquoi le déni est si rayonnant en période d'insécurité, laquelle suture l'expression directe et posée de la peur.

Or la formidable force du déni procède d'un a priori sourd, à savoir un imaginaire pulsionnel ancré dans l'angoisse du non-être, floue et disséminée, en fait *l'angoisse de l'indifférencié*. À haute dose, cette angoisse singulière se barricadera devant la peur suscitée par la réalité même de

l'événement de la mort ou de ce qui la symbolise, entre autres, la violence. Ainsi, paradoxalement, semble-t-il, ce serait l'angoisse tapie qui mène le déni et, particulièrement, le déni même de la peur. L'angoisse donne substance au déni et singulièrement à celui associé au mépris de la mort.

En revanche, en nuanciant l'édit voulant que la peur mène le monde, on doit considérer qu'il y ait face au déni et au déni de la peur une force ne limitant pas « le monde » à l'inconscient. Car face au magma indicible de cette peur, l'énergie de la conscience trace son chemin, on l'a vu, dans un mode de défense contre la peur qui l'aborde d'abord en la ressentant.

Cela dit, le déni, si bien tricoté avec l'angoisse, obture cette conscience : prévaut alors l'irrationnel, consenti (« *Je ne veux même pas penser à ça* ») ou d'office (« *C'est plus fort que moi* »). Nous retrouvons la fascination. Mais fascination et déni ne se recouvrent pas.

Néanmoins, et d'évidence, dans l'urgence de la sauvegarde, c'est davantage le réflexe que la pensée concertante qui pousse à agir. Les à-coups de violence manifeste sollicitent une peur salvatrice, laquelle, on le sait, tel un signal d'alarme, fait sélectionner la conduite appropriée : faire « comme si » – faire le mort... – fuir, attaquer. On n'insistera pas sur cet instant, d'ailleurs équivalent au déni ponctuel, lequel interdit de soupeser l'événement traumatisant, tant les autres défenses s'en trouveraient submergées ; on agit alors d'instinct, entend-on, on pense après. La conscience signe par là ses propres limites. Et sa santé.

Outre donc ce qui a déjà été exploré des modes de défense devant la peur, sous les registres de fabrication de défenses et de préventions créatives, portons maintenant attention aux variations de ce déni, telles qu'elles se livrent au sein même de l'émotion de la peur.

Se défendre de la peur, de la peur de la violence : hors de soi

La configuration contemporaine de la violence se présenterait dans un long enchaînement, combinant les modes de défense contre la peur et leurs effets sédimentés. Dès lors, même si leurs manifestations peuvent s'agglutiner, ces modes de défense sont groupés sous deux formes génériques, à savoir l'exclusion des mécanismes de pensée et l'emprise de la peur.

Ainsi, devant la peur, retrouve-t-on en premier lieu *l'exclusion des mécanismes de pensée*, forme de déni à la fois souffrante et triomphante. On y distinguera les modulations qui suivent.

L'exclusion des mécanismes de pensée

– La confusion de la pensée

On a déjà observé comment la confusion mentale et intellectuelle rendait compte d'un effet pervers de la fascination. Il en est de même pour ce qui concerne à la fois la peur et la violence. L'une et l'autre, en acquérant un statut univoque, sont « négativisées », symptôme justement de leur déni : non seulement en refuse-t-on inconsciemment par avance l'existence, mais si elles s'imposent de façon évidente, la conscience furtive qu'on en a les écrase. Irrecevables : « *Il ne faut pas avoir peur* », ou pire : « *C'est idiot d'avoir peur !* » N'étant pas conçues comme fondatrices, elles freinent une « pensée » déjà massivement opératoire. Mais les peurs et les violences persistent de la simple vie...

La réception ayant fait défaut, il devient ardu de discerner si ce qui nous effraie est fondé – à commencer par les fascinateurs – et si ce que nous donnons comme violent est systématiquement nocif. Par exemple et en bonne partie sous l'influence de ce qui sera dénommé émotionnisme, on nous assigne à la douceur calfeutrante, équivalente à la rétention des sentiments dits « négatifs », indice par ailleurs de l'ampleur d'une néo-morale dont les exemples abondent. Aussi indignez-vous pour une question patente d'injustice et il se trouvera quelqu'un pour murmurer, compréhensif, qu'il s'agit là d'un égarement passager de votre part, ou bien d'une fantaisie caractérielle ; si, fermement, posément, vous vous opposez à une décision patronale discutable, on ramènera l'objection à un conflit de personnalité et on se retirera à pas feutrés ; on vous interpelle familièrement dans la rue pour vous faire signer une pétition contre toute forme de violence télévisuelle, incluant les Contes de Grimm en dessins animés ; un homme en colère, dérangé dans sa lecture, accuse de violence des enfants, qui, déguisés dans un parc, jouent aux « bons – méchants »... Il se peut en outre que tous ces gens bien intentionnés se retrouvent dans une marche contre l'aveuglement bête des gendarmes du monde, lesquels débarquent en Irak – ou ailleurs – craignant ce qui est dans la logique de leurs intérêts de croire épeurant, du moins jusqu'à récemment.

Si la violence et la peur sont perçues comme étant partout, disséminées dans un relativisme de bon aloi, dans un nivellement des opinions, que révèlent-elles en creux ?

La peur diffuse de la violence **crystallise l'angoisse devant la mort**.
Plus la durée de la vie humaine s'allonge, plus l'existence individuelle s'organise, plus l'édifice des règles sociales se consolide,

et plus cette peur grandit, au point chez certains de devenir psychose, parfois même déraison : **la violence naît souvent de la peur**. L'appréhension des risques objectifs s'en trouve totalement faussée. Les sociétés occidentales craignent ce qui n'est plus à redouter et ne redoutent pas ce qui est le plus à craindre¹.

Elles-mêmes ? Pour sûr, nous y reviendrons, et pas seulement comme un fruit pourri de la confusion entretenue.

– Les fuites

Pour l'individu qui ne peut discerner et qui est confusément privé de sa liberté de choix réelle, notamment sous le poids d'un relativisme qui fait hausser les épaules d'indifférence, comme sous les arguments bétonnés de la fascination (« *Y a-t-il du mal à se faire du bien ?* » Qui peut en redire ?), la fuite reste le salut le plus prisé et dans un rapport au temps non fortuit.

Fuite en arrière d'abord : on sait comment les nationalismes, les fondamentalismes, les anciens systèmes religieux et mode de vie sont rameutés, parfois dans un bricolage, si ce n'est un amalgame, qui ignore carrément les éléments qui leur conféraient une logique singulière. L'argument de la fascination pour ceux qui « savaient vivre » n'est jamais très loin. Le bandeau sur les yeux, les doigts pris dans les nœuds asphyxiants du fanatisme – conçu souvent comme le *nec plus ultra* de la fascination –, la peur fait ici rabougir dans le passéisme.

Puis, fuite en avant, cela est certain, essentiellement obéissance à l'émotion qui donne des ailes. Elle se hisse pourtant de la confusion lorsqu'on estime ne pas être en mesure d'affronter : *fight or flight*. Toutefois, devenant conduite coutumière, elle épargne l'entrée en soi, puisque effectivement, on peut avoir peur de son Ombre... cette figure d'altérité gardienne des mondes intérieurs et de leur rapport avec le vaste monde, par ailleurs lui-même si excitant. Refuite, à la faveur de la cadence prescrite par une mondialisation dominée par la logique marchande.

1. Jean-Claude Chesnais, *Histoire de la violence en Occident, de 1800 à nos jours*, Paris, Laffont, 1981, p. 454. Je souligne. Voir aussi Paul Yonnet, *Le recul de la mort. L'avènement de l'individu contemporain*, Paris, Gallimard, 2006, et ce, bien que l'auteur, à partir des changements démographiques et de la baisse de la mortalité infantile et de celle des mères, traite davantage de l'avènement du désir d'enfant inaugurant la modernité individualiste et mettant en place une série de contradictions entre autonomie et dépendance, notamment dans la représentation de l'adolescence.

Cette fuite en avant, du type « *the show must go on* », comme on le verra, demeure une des stratégies fort prisées par la fascination : réflexe traduisant indéniablement la vitalité adaptative au goût du jour. Elle apparaîtra avec talent dans l'injonction à « *passer à autre chose* », à « *mettre ça en arrière* », à « *tourner la page* », adressée aux gens en deuil.

– L'évitement

Comme on l'a vu, l'art de l'esquive fait partie de la panoplie souriante de la séduction. Fort bien, s'il faut se détourner d'une situation gênante pour s'en tirer élégamment, sans suites (du moins prévisibles !). Mais ce mode de défense peut aussi se chroniciser dans le retrait préventif systématique au regard de tout événement ou personne susceptibles de porter une valence de peur. Entendre « valence de peur » sur des gouffres intimes et non pas valence sur des gadgets qui font pousser les hauts cris.

Sous ce mode se situe également l'adéquation obligée de « peur » à « terreur », selon un crescendo médiatique fort payant. Même la recherche psychosociale emboîte le pas². On justifie par avance l'évitement dans l'aggravation du phénomène à apprécier. Confusion toujours, qui occasionne en finale un écrasement de ce qui pointerait comme velléité d'affrontement.

– Le retournement

L'affect pénible, la peur, le sentiment qu'on nous assujettit, et ainsi de suite, sont automatiquement retournés en leur contraire. Nous nous trouvons ici devant une des portes d'entrée de la fascination : plutôt que d'entamer le travail d'exploration de l'indice de peur, on s'enfonce à gué, on se réfugie dans l'autocongratulation. Plutôt que de toucher l'angoisse, mercurielle, et, conséquemment, comprendre en quoi on est enclins à la fascination, on peut en remettre. *Dans cette optique, la fascination, on le redira, devient un indice a contrario de l'ampleur de l'angoisse.* On comprend alors que la quête de plaisir devient boulimique. Elle procède bien sûr d'un premier geste de fuite, mais il nous faut sonder plus avant.

De la sorte, c'est justement par le retournement des peurs encore ici archaïques qu'on peut interpréter le contenu de quelques quêtes actuelles, si fascinantes. Prenons-en quelques exemples.

2. Par exemple, s'agissant d'attitude face à la mort, la synonymie de « peur » à « terreur ». On peut se demander si cette inflation ne tient pas lieu de légitimation du professionnalisme autour des mourants, à travers les thérapies. De manière exponentielle, la question de l'estime de soi a surgi ces dernières années comme protectrice des assauts de l'angoisse existentielle associée à la conscience de la mort (*Terror Management Theory* [TMT], J. Greenberg, T. Pyszczynski et S. Solomon, 1986).

Le désir parfois acharné de laisser des traces, déjà frôlé dans l'individualisme proclamé, puis nommé au plan de la perturbation du rapport au temps, et réinterprété dans la prochaine section aux termes de la quête identitaire, cette forme de « traçabilité » donc, laisse percer la peur de la disparition. Elle surgit de trop de sources pour ne pas se constituer en variable lourde de notre rapport contemporain à la mort, investigué dans les chapitres qui suivront.

Cela étant, tout à côté se profile la peur de l'anomie, dans le culte de la gestion programmatique, dans le souci « d'être tendance », dans la rectitude politique. Et que dire de la peur de la pourriture, dans la prédilection pour la pasteurisation, le contrôle, l'esthétisme à tout crin ? Et à proximité se lisent les mêmes signes culturels, dans l'aversion pour la décrépitude physique, autant que pour l'anarchie psychique, offrant sa répulsion à l'égard de cette ride (toujours...) précoce, jusqu'au délitement du corps malade. Et, enfin, déjà évoquée à propos de la différenciation et reflétée dans l'hyperférenciation, percole la peur de l'inaccomplissement.

En y regardant de plus près, on ne peut s'empêcher d'être frappés : ces peurs murées sous leurs envers proactifs bien revendiqués dans la vie ordinaire métaphoriserait la peur de la mort. On mesure ici la pleine valeur de ce qui était annoncé comme « influence » de la mort : ce n'est pas que son avènement, c'est sa sémantique. Or, plus une sémantique est chargée et chargée péniblement, plus on peut suspecter le déni conséquent. Bref, la mort traumatise par les figures qu'elle recèle et, à cet égard, on pourrait dire qu'un nombre considérable d'objets contemporains de la fascination s'avèrent le renversement fort élégant de cette peur devenue angoisse, à force d'être disqualifiée. L'angoisse originelle, pourrait-on dire, celle qui fait créer, s'en trouve étouffée. Tout compte fait, l'angoisse risque bien de filtrer d'un fonds encore plus ensauvagé.

– L'enfermement corporel

On pourrait y lire une accentuation logique de la survalorisation du corps dans l'idéologie de l'apparence : bien sûr, les critères sont ici affirmés, mais le réflexe du corps-étendard perdure, même dans le mal-être. Aussi, devant la peur qui connote du vide au sens de néant, et qui peut, on s'en souvient, renvoyer au dessus et au dessous, et, par effet de « serre », au schéma corporel, on trouve les stratégies du plein ou, plutôt, du remplissage, du remblayage. Plus, ces stratégies en viennent à « combler » l'espace mental, du fait même de leur quête assidue, si ce n'est continue : les rets de l'addiction se tendent.

Vient d'abord le recours systématique, voire obsessionnel, à des adjuvants somatiques, dans l'absorption d'aliments, d'alcool, de tabac, de médicaments, de drogues, lesquels, à l'excès, sont mortifères. Certes, on peut les reconnaître comme tels; toutefois, la souffrance ambiguë qu'ils causent est préférée à l'option d'affronter peur et angoisse. Il est particulièrement ardu d'avouer le sentiment de vide existentiel, renvoyant forcément au vide appréhendé de la mort; et ce, d'autant plus que ces adjuvants sont justement prescrits par la morale fascinatoire du bonheur, derrière laquelle se cachent les marchés des petits et luxueux plaisirs, et évidemment, la reconnaissance du groupe des pairs, dans la « socialisation ». Enfin, sans compter la part des revendications d'indépendance, notamment affective, indépendance entraînant des « désaffections » dont l'énergie laissée roulant à vide s'éponge dans une manie. On trouve ici l'impact-massue de la fascination protéiforme envers le corps, dont témoignent particulièrement les individus en mal de différenciation. Cette différenciation est interprétée surtout dans le regard de l'autre et rend alors ces individus plus sensibles aux fétichismes culturels.

Vient ensuite une stratégie distorsionnée en regard de la notion de plein, au sens d'emplissage: elle peut tout de même signifier un trop plein d'intolérable, de saturation de ce qui a pu être vécu comme effraction, l'ensemble rendu plus violent de la violence même d'un manque historique. On pense évidemment aux psychosomatisations, forme de déplacement sur un organe d'une cause de peur et de souffrance et qui, ainsi, restera ignorée. Plusieurs dérèglements psychosomatiques peuvent être considérés sous cet angle, allant de la diarrhée matinale de l'employé-cadre aux crises paniques: à la limite, la peur déferlante crée un effet léthargique. C'est qu'à l'origine la source de peur a donné le sentiment d'impossibilité de décharge de l'affect, par exemple, de frustration, d'inconsidération, d'injustice, et ce, en dépit du discours officiel et convenu sur le respect, la dignité, et à l'avenant. Privé d'expression, le mal se désigne en symptôme, d'autant plus que le symptôme en question fait office de régression socialement admise. L'appréhension du rejet social – de l'anomie – est entre autres ainsi recouverte.

– La recherche du frisson dans la dangerosité

Nous démontrerons plus loin le ressort d'illimité de la toute-puissance fantasmée inhérente aux conduites à risque. Ici, ce n'est pas tant la quête du hors-limite qui est en cause que le besoin massif et inconscient d'abolir

l'angoisse ontologique, celle associée à la perte ayant trait autant à un idéal qu'à la mort : cette angoisse déniée se propage dans la quête de sensations dites fortes, lesquelles, progressivement perçues comme source de plaisir, sont redemandées. Les dynamiques des quêtes de frissons et de conduites à risque se rejoignent néanmoins dans la définition du plaisir : il équivaut à l'impression de contrôle de l'inconnu sollicité, mais dans le registre des habiletés gratifiées, telles l'endurance, la maîtrise nerveuse ou la souplesse musculaire. Forcément, l'inconnu totalement « inconnu » est ignoré... et du reste éloquent. Ce qui frappe dans ce mode de défense, c'est la dénégation de la peur, au sens où la peur est reconnue, mais pas localisée en soi, donc, étrangère à l'individu : elle se dissémine dans la jouissance des peurs dites surmontées, en fait artificiellement provoquées. C'est là le paradoxe de la bravade : pour ne pas ressentir l'angoisse-à-être, le matamore (le mata-mort ?) va au-devant des périls, voire en suscite l'occasion pour trembler...

Nous entrons ainsi dans une zone où les défenses contre la peur ne se mettent pas majoritairement en place sur le registre interne, mais sont littéralement projetées hors de soi. Ce frisson provoqué saisit les États-Unis et probablement l'Occident, surtout du nord, et a été exacerbé depuis le 11 septembre 2001.

– Faire peur

Ce mécanisme de défense contre l'impensable de sa propre angoisse est sans doute l'un des plus prisés dans notre culture, autorisé par la valorisation expressive, la mise au vu et en spectacle, la glorification de « l'authenticité ». Au départ cherchant à abolir sa propre angoisse, ce mécanisme se révèle délétère à maints égards. En raison précisément de ce qu'il met en jeu, nous allons y revenir, et à propos de la fascination destructrice, dans l'articulation violente entre hyperindividualisme et hyperpouvoir.

Enfin, s'il se trouve des dynamiques culturelles et individuelles aiguillonnant le déni de la peur vers l'exclusion de la pensée même de la peur, dans des expressions variées, il se peut également qu'une manière de composer avec la peur réside dans *son emprise sur le psychisme* : contrairement à ce qui précède, ici, la peur est *ressentie, mais en excès*. Cette autre forme de déni de la réalité par surprésence de ce qui suscite le déni donne lieu à des manifestations d'assujettissement à l'effroi et à ce qui effraie, que d'aucuns pourront associer à diverses dispositions à la fascination.

L'emprise de la peur sur le psychisme

– La paralysie

Visible sur le court terme, mais également dans les formes d'indécision chronique, laquelle peut par effet de balancier aboutir à une situation dont les composantes peuvent tout autant donner la frousse, puisque leur prévention n'aura pu s'élaborer.

– Le repli sur soi

Ce geste prête alors à la régression puis à la dépression ; on a alors l'impression d'un abandon à la peur, laquelle dès lors signifie qu'on serait sous la domination non pas forcément d'une réalité à craindre, mais bien de la *représentation* de quelque chose que l'on craint. On a appelé ce phénomène « excès de représentation ». Sous une telle surcharge de représentation, l'issue de cette désolation solitaire pourrait bien incliner à la fascination, comme une forme de désistement du libre arbitre. Par ailleurs, on peut estimer qu'en regard de la catastrophe que pourrait représenter la mort dans l'hyperindividualisme, le mutisme et la validation du tabou s'inscriraient dans ce registre. Et comme argument de ce mutisme, un résidu de pensée magique fait soupirer : « *N'en parlons pas, ça attire le malheur...* »

– Les crises d'angoisse

– L'appréhension chronique

Elle est présente dans le report de situations comportant *hypothétiquement* une dose de peur. On observe sous ce trait la difficulté, si ce n'est l'impossibilité de refléter à l'autre ce en quoi un aspect de lui nous effraie, présumant de sa « réaction ». Cette appréhension, on s'en doute, se situe à l'opposé du premier mode de défense que nous avons parcouru, en partie enchâssé dans le rite, à savoir la transformation de la peur par son accueil. Mais l'appréhension trop défensive – parfois pour cause – vient précisément grignoter les relations interpersonnelles, de telle sorte que se justifient par anticipation les refus de confiance.

– La tentative de faire disparaître les sources éventuelles de peur et d'angoisse, laissant primer l'illusion de tout contrôler, même l'imprévu

Sous un registre individuel, on trouve alors la névrose obsessionnelle, portant par exemple sur le rangement, la nourriture, le transit intestinal, etc. En termes collectifs, en relais du rapport à l'avenir, on assiste à la glorification de la planification, la mise en place de vérifications et contre-vérifications sécuritaires, de dispositifs sophistiqués, sous l'argument « on

ne prend jamais assez de précautions ». Par ailleurs et précisément en nous évitant de constater l'ampleur de cette forme partagée de mégalomanie, on connaît l'insistance médiatique accordée au débordement sectaire, dans lequel le rite est brandi avec une insensibilité à faire peur, dans le culte monomaniacal, notamment du leader. Nous avons là une forme achevée de la fascination, qui se croûte elle-même de mort et pas que symbolique.

En résumé, dans ce qui précède, si le blocage de la pensée ne s'effectue pas au point de départ, il y aboutit, en ceci que, trop souvent, cet attirail provoque une surenchère de la peur ou, à tout le moins, une confusion éprouvante sur ses sources. En plus, on y vient à l'instant, de bien servir le pouvoir.

– La boulimie

En corollaire à ce qui précède, parce qu'alors on estime que d'accumuler serait la meilleure « mesure » de prévention de la peur, en fait, d'une hantise ; ce faisant, cette dernière est mise à nu. Néanmoins, si la boulimie révèle le sentiment de manque, mais encore ici, sans objet précis, elle ne fait qu'accentuer la peur du manque et, corrélativement, la peur de perdre : on abordera ce sujet dans l'essai suivant consacré à la perte et au deuil. Retenons simplement pour l'heure la survalorisation de l'avoir, venant colmater les brèches par lesquelles l'angoisse de fond suinte, renversant la limitation sensée des peurs. Là encore, on retrouve des tendances qui prévalent dans la fascination.

– L'évacuation de la peur hors de soi, la projection sur les autres
Surtout sur le corps des autres, ce mode de défense servira de passerelle avec la prochaine sous-section. Aussi, les manifestations de ce « faire peur » sont-elles multiples. Elles démarrent dans les farces et attrapes bon enfant, histoire pour le petit « coquin » de vérifier sa place dans ses rapports avec les adultes et donc sa marge de différenciation naissante ; elles se poursuivent dans la sensation partagée en groupe d'adolescents pour une cinématographie amalgamant le suspense et les litres de sang. Incidemment, le goût particulier pour les transformations abominables rendrait compte de la métamorphose que rencontre le jeune, passant de la familiarité de l'enfance vers l'inconnu de l'âge adulte, du sentiment d'impuissance à la sensation physique de toute-puissance. Rechercher les occasions permettrait – jusqu'à un certain point – de fourbir son aptitude à composer avec la peur, tandis qu'effrayer les autres exprime le malaise du caractère monstrueux porté au fond de soi. Il n'en reste pas moins que cette forme de confrontation avec son propre sadisme doit être nommée, réverbérée et réfléchie pour ce qu'elle est, notamment un appel à la différence.

Or cette projection peut aussi bondir jusqu'à l'industrie de l'effroi, laquelle, s'appuyant sur les fantasmes les plus archaïques – dont la dévotion et le sentiment d'être sans recours –, multiplie les formes de l'étrange et de l'inquiétant, entremêlant bestialité, techniques de pointe et fictions de toute-puissance; le morbide qui sera exposé au chapitre suivant est directement branché sur le pipeline de la peur objectivée et distorsionnée de l'archaïque non domestiqué par ailleurs. Bien sûr, comme on en traitera plus à fond en finale de cet essai, cela se poursuit par la démonisation de la Différence, ou, encore, plus subtilement, par sa magnification. Cela s'amplifie par la torture, particulièrement sur celles et ceux qui nous effraient, parce que hors de notre contrôle. Et bien entendu, cela culmine par le meurtre, incluant le meurtre de soi, car se jetant hors la vie, on jette obligatoirement cette peur qui tenaille en angoisse.

On aura reconnu le lien immémorial entre la peur que les «fragiles» ressentent en soubassements convulsifs et la violence qu'ils raffinent.

Au terme de cette nomenclature des modes de défense devant la peur, que retenir en ce qui concerne le travail de l'humanité pour accéder à une position différenciée? Essentiellement deux choses.

La première tient dans un simple constat: on retrouve dans la fourchette des modes de défense sous la ligne du déni le même mouvement pendulaire observé pour la fascination, à savoir hypo-hyper: ici, soit la peur est escamotée dans sa réception même et s'inscrit alors en mode hypo, soit elle est hyper-reçue. Ainsi la peur, dans cette polarisation à la fois des vécus et des représentations (même en leur absence) est-elle *déréalisée*. Ce constat sera mis au compte de l'évolution du statut de la peur, en lien avec celui de la fascination.

Second point. Toutes les formes de défense de la peur par le déni induisent de la violence, que cette dernière porte sur soi ou sur les autres. Au préalable, d'autres violences reposaient par le fond du psychisme, violences innommées et partant non métabolisées: on retrouve ici bien sûr la violence de la mort et, sans doute, de tous ces gestes qui ont pu la symboliser; ces morts ne sont pas que craintes, elles deviennent surcraintes. De là, soit elles sont inconsidérées, dans un superbe tour bouclé de déni, soit elles exhaussent leur surconsidération, dans une imprégnation qui confine au totalitarisme: cette surenchère gratifiant une vision en tunnel, nous la retrouverons au chapitre du suicide, puis, plus loin, dans la logique terroriste.

Alors, de déni intime en déni collectif dans les manières de traiter la peur, la violence s'incruste, familière et défigurante. La différenciation écope et, avec elle, les êtres perclus dans le silence ou syncopés dans le tumulte.

La violence se trouve alors au début – ignorée – et à la fin – comme sauve-qui-peut – du simple fait que la peur, en tordant les réalités, exerce une force indue sur ces mêmes réalités. Et encore ici, on « réagit » sur le mode du même : violence qui s'impose de soi, hors soi.

Dès lors, qu'est-ce qui a pu engendrer cette structure d'impensé ET de débordement ? Comment ce qui, à l'origine, fabriquait une différenciation à partir de la peur et de la violence, a-t-il pu produire plus d'impensé et, donc, plus de peur et de violence ?

Puisons à la fois dans le processus psychique de différenciation et dans le rôle instituant que procurait aux tenants du pouvoir leur traitement de la peur dans le rite. Dans l'horizon de significations multiples, le rite offre *a priori* le développement d'une aptitude à affronter la peur, puis l'angoisse existentielle. Cette aptitude, développée dans un climat de sécurité, viendrait atténuer la violence de la peur ressentie.

Or, voilà que l'individualisme et le pouvoir se sont détachés de leur force « différenciante » pour devenir objets rigidifiés, dits « incontournables », de fascination. Examiner leur alliance et leur alliage peut nous aider à comprendre la formation si noueuse de la violence contemporaine. Et nous aider également à comprendre un paradoxe : plus de sécurité et plus d'insécurité.

COMBINATOIRE DU POUVOIR ET DE L'HYPERINDIVIDUALISME, SUR LE DOS HÉRISSE DE LA PEUR

Combinons les effets des ramifications d'un pouvoir qui se donne comme plénipotentiaire et d'une individualité au faite de sa souveraineté. Au fond, l'*excès* est devenu un mode de vie. On constate encore sous ce plan le hiatus avec la réalité du rite, qui offre à l'*excès* une trouée dans le temps, un espace de « ventilation » et de déploiement signifiant. Et au corps, un dépositaire des angoisses qu'il porte. Le tout, dans une violence musiquée.

Cette combinatoire récente dans l'histoire de l'humanité relève d'un degré la plénitude décrite par E. Enriquez³ et devenant *surréelle*. Nous grimpons d'ores et déjà dans une plénitude ici non plus ressentie, mais qui ne se voit pas telle, étrange, et qui se recrée d'une curieuse parthéno-génèse ; elle enfle et se répand, à l'instar d'un mécanisme libéré de règles, justement, contre la peur :

L'expérience de la contemporanéité est marquée par trois excès : un excès d'événements qui rend l'histoire difficilement pensable, un excès d'images et de références spatiales dont l'effet paradoxal est de refermer sur nous l'espace du monde, un excès de références individuelles, en entendant par là l'obligation qu'ont les individus de penser par eux-mêmes leur rapport à l'histoire et au monde devant l'absence de ce que Durkheim appelait « les corps intermédiaires » et l'impuissance confirmée des grands systèmes d'interprétation. Bien entendu, aujourd'hui, on ne peut évoquer ces trois excès sans prendre en considération le développement des moyens de transport, de communication et d'information qui les ont rendus possibles et inévitables⁴.

L'ironie par ailleurs de cette mondialisation des informations, c'est que « *l'utopie communicative*⁵ » s'est littéralement imposée de façon performative : on *doit* communiquer, témoigner, peu importe le contenu... Et on croit que pour parler – de deuil, de sexe, de violence – il suffit de nommer des événements, montrer des faits, exprimer une émotion. On fait alors l'économie de réfléchir sur les fondements de nos idées : illusion d'une nouvelle pensée magique, anecdotique, digitalisée, gadgétisée. Obnubilée de sa forme dite informée.

On verra ci-après quels paradoxes logent sous ce nouveau devoir.

-
3. Rappel de la fin du chapitre 2 : « Au-delà de ces éléments différenciateurs, elles sont toutes les deux des sociétés de la plénitude, du refus de castration et du manque qui vient à supprimer toutes les zones d'ombre et toutes les interrogations. Or nous savons bien (depuis les mythes de la Femme sans ombre et de Parsifal) que la suppression de l'Ombre, la suspension des interrogations, c'est l'instauration d'un monde froid, stérile et qui va à la destruction. »
 4. Marc Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier-Critiques, 1994, p. 45.
 5. Philippe Breton, *L'utopie de la communication*, Paris, La Découverte, 1992.

Mais déjà, ironie dans l'ironie, on aura reconnu sous le grand fanion de l'excès la fascination pour la fascination.

L'excès comme mode de vie peut tout à fait se comprendre dans notre rapport au temps et à la mort, encore et toujours. Car l'excès signe aussi le plaisir mur à mur et correspond comme un gant au refus halluciné de considérer la mort-destin, et de surcroît, la mort-fondement, ce qui, encore une fois, favorise des pratiques à la fois accumulatrices et... limitées, puisque la vie est confinée à l'existence. Dans ce confinement, comment s'étonner de la peur de vivre et de mourir ?

De suite, le butoir obsède comme l'acéré d'une invalidation, avec deux conséquences. En premier lieu, il ouvre sur un trou noir d'une vie outre-existence pas tant d'un esprit que d'un fantasme, du style «être encore plus performant dans une autre vie»; on conçoit que cette «eschatologie» n'ait rien d'apaisant, elle contribuerait plus à un surstress. Puis le butoir, perçu comme dégoûtant, devient repoussoir de la mort : s'installe d'abord une mentalité de compte à rebours obsédant, lequel attise une jouissance forcément étriquée. Par-delà les «vivre pleinement», entre essoufflement et jouissance, dans ce que nous savons du culte de l'éphémère, on peut lire l'angoisse en creux, d'autant plus perceptible du fait de la fascination et, singulièrement, du fait que nous sommes fascinés de cette sur-vie, la forgeant surdose de «vie»... sans temps mort. Se conforte ensuite le «pourquoi pas» d'une jouissance à répétition, autofascinée, qui néglige autant les avatars de la réplication que le fait de l'iniquité sociale dans cette réclamation de vie prolongée.

Cette vie tient entre les mains des individus qui se contemplent et du pouvoir qui a l'air de regarder ailleurs.

Aussi l'individualisme à l'excès éclatant et le pouvoir à l'excès ramifié vont-ils créer de bien singuliers courants. Parce que l'un s'appuie sur le non-oubli de soi, et l'autre, sur la centration de soi (ou de ses prérogatives), il y aura compactage de non-distanciation, voire de non-élévation, bref, d'impensé, de confusion : à propos de la violence, amplifiant le mécanisme de défense qui crée en retour plus «d'instinct», figure de l'attrait de l'archaïque; à propos de la peur, dont le statut oscillera, d'une part, entre la honte-cache pour ce qui est de la vie simple et, d'autre part, la monstruosité débordante, peut-être insigne d'une culpabilité, justement de ne pas voir à force de vouloir tout voir...

La peur se taille alors une étrange part de hurlement en mode chuchoté, mécaniquement contrôlé, sur une gigantesque table de son, comme si des pans entiers de la culture se trouvaient en crise de panique permanente, mais elle-même violente dans son expression.

Observons-en quelques manifestations.

UNE IDENTITÉ À PROTÉGER ET À PROCLAMER... MONDIALEMENT, OU LA FASCINATION IDENTITAIRE

Complétons ici ce qui était annoncé lors du quatrième temps de l'individualisme, celui autoproclamé, à propos de la fragilité contenue dans la légitimation de soi à partir de la ressemblance.

L'individu braqué sur la durée vérifiable de sa vie commence par craindre tout ce qui peut la menacer, et ce, bien avant les déflagrations du terrorisme au tournant du millénaire ; l'imagination est employée à débuser les sources potentielles qui entraveraient ce si plein, et à l'avenant, à s'en barricader : assurances de tous ordres, systèmes d'alarmes, garanties bétonnées. Le commerce de la mise en sûreté s'instaure en pouvoir qui rampe dans nos vies privées.

Assurément, ce besoin d'être protégé à la fois révèle et amplifie la peur comme l'angoisse. Car l'autodéfense bardée conduit à la momification... parfois jusque dans la fascination. La sécurité de type fuite en avant peut ainsi s'avérer une couverture pour ne pas ressentir la peur. À partir de là, au moins deux gestes sont possibles ; d'une certaine façon, se protéger constitue un moyen de prévenir la violence, dans la mesure où la défiance reste réservée, attentive, posément questionnante et non agressive. Et où la sécurité *minimale* permet justement de réfléchir au vécu de la peur. D'une autre façon, cette protection s'avère vérification rigide et dès lors, source de méfiance accrue : de soi, mais surtout des autres. Tout de même, le soi est clamé et gratifié. S'il se protège, c'est qu'il pense ! Précisons cette autogratiification.

En effet, sous l'angle macroscopique, on trouve une convergence entre les demandes de sécurisation, d'une part, et les quêtes identitaires de l'autre, comme si – faisons-en l'hypothèse – la réclamation de sa singularité était une manière de se reconforter face à une altérité d'autant plus redoutable que difficile à cerner. *Altérité de la mort, disséminée en silence dans les autres...* En ce sens, l'appel à la tolérance de la différence est à entendre dans ses échos.

C'est dans l'angoisse sourde, amplifiée, de ces peurs d'être altéré, en carambolage, que l'on peut lire l'équivalence non seulement entre vie et existence, déjà notée, mais entre existence et visibilité (qui viendra notamment en illustration de la fascination, dans la prochaine partie) : à cet égard, la requête de reconnaissance ne porte pas tant sur l'inscription réelle dans sa singularité, sa cohérence, sa force de contribution au monde, que sur le désormais convenu « rayonnement » de l'égo ; comme si la lumière, avant de se répandre, ne se condensait pas dans une source et un support... Dès lors, si la dominante tient en une demande à l'autre de me rassurer sur mon existence, il est bien possible que cet Autre demeure inaperçu dans son propre rayonnement. Différenciation, disions-nous ?

Car de protection en protection, mine de rien, ce qui est construit dans la reconnaissance, c'est de la ressemblance. On le sait, ce sera la jauge des rapports au monde : le « *je me reconnais – ou pas – en ceci ou cela...* », de l'interpersonnel à l'interculturel, tient désormais de la formule. Ce qui m'attire chez l'autre, c'est ce qui en lui ME ressemble. « Je » étant monocentré, l'autre devra rester extérieur ou si intégré, en guise de vérification de mon existence : forcément, cette identité ainsi conçue se bâtit en dominante sur des affinités, ponctuelles, mouvantes, à la limite jetables. Nous rejoignons ici ce qui n'était que suggéré dans le déni du temps logé au creux de l'injonction à l'éphémère.

Nous avons eu l'ethnocentrisme, si décrié et apparemment disparu de l'internationalisation des échanges ; il s'installerait plutôt en douce, dans les pantoufles sportives, dites tout-terrains, de la comparaison auto-centrée. Cela se vérifie chez les coopérants en mission « sur le terrain », chez les artistes en tournée exotique, à des degrés divers, comme si la comparaison qui ramène à soi faisait foi de sa bonne foi. En toute déclaration candide de comment « c'est fascinant ».

C'est ainsi que l'individu contemporain chercherait davantage à confirmer ses opinions qu'à interroger l'existence même de ses certitudes. Il semble plus attiré par les conformités et sympathies qui se surenchérisent (et se surchérisent) que troublé, *du moins durablement*, par l'insolite souvent d'ailleurs ramené à un trait folklorique. En ce sens, il est juste de répéter que la fascination pour la « différence » drainera plus vers l'identique de l'identité, reconforté, que vers l'interpellation d'une altérité ; car l'altérité dépasse les comparaisons pour non pas tant afficher sa différence que l'inscrire comme condition partagée.

Dans ce type de quête « d'authenticité », plus autogratifiante, l'individu croit aisément qu'il porte une essence, un « vrai » moi, caché comme un trésor. Et forcément inaltérable. Pour le valider, il cherche des garanties relationnelles, ou à défaut de cette « réquisition » irréalisable, il affaiblit ses liens, sociaux ou amoureux, ne serait-ce qu'en les inscrivant dans une logique de gestion. Nous retrouvons ici l'instrumentalisation des rapports humains. Bien sûr, le besoin est cerné au scalpel, mais le désir...

Quand l'instrumentalisation s'essouffle, il pourra toujours chercher une sécurité de remplacement sous les pouvoirs bienveillants, par le biais de recettes assurées, véritable « trucologie » pour « rester centré sur soi », ou de la professionnalisation souriante, ou encore de la bureaucratie gentiment anonyme et normalisante. Cette protection a toutefois son revers : pour le pouvoir, il y va de sa performance agréée par une technologie persuasive, de sorte que le « protégé » se trouve pris dans les mailles d'un filet qui risque de l'angoisser doublement : ses peur et violence gérées pacifiquement par la prévention des risques et la sollicitude, lesquelles, incidemment, amplifieront deux phénomènes connus : celui de la néomorale⁶, qui rabat sur du pareil au même toutes les formes de violence, et en corollaire, celui de concevoir la mort comme une panne, un accident, une faille du « système ». Qu'il convient alors de bouter hors de la vue. De la vie.

D'investissements en désinvestissements, nous nous identifions à une identité volatile, mouvante, fascinante, pour sûr : la « *persona* » se forge au gré des identités plurielles, mercurielles, « parenthésées », bref, déliées... Fascinantes, à n'en pas douter. Emballement, bien sûr dans ce rutilant, ces « micrologies » s'empileront au gré des fluctuations, entre autres en guise de riposte à l'Ancien monde, trop monolithique. Trop cohérent. Se métaphorise ainsi sous ces formes de recherches identitaires la peur des sous terre, évoquée au chapitre sur la différenciation.

Mais cet ancien n'est pas que foulé aux pieds.

6. Néomorale qui estime penser parce qu'elle catégorise : le vécu de la violence est saucissonné dans une quantification empiriciste. Par exemple, la violence n'est pas tant « à l'égard des femmes », que « familiale » ; pas tant à l'égard des « populations civiles » que des « belligérants ». Heureusement, toutefois, cette fragmentation émanant du pouvoir savant – entre autres pour camoufler son impuissance – est battue en brèche à la fois par la colère organisée des victimes et par les instances de type tribunaux internationaux. À réexaminer.

L'individu peut également déposer cette quête identitaire dans le groupe, ce qui a pour avantage de lui éviter certaines contorsions psycho-éthiques, lesquelles pourraient de leur côté connoter la peur... du dessus, du ciel : le nationalisme exclusiviste, le fondamentalisme, on l'a souligné déjà sous l'égide des mécanismes de défense contre la peur, acquièrent alors une vertu supplémentaire : celle d'éponger les manques-à-être intimes, inaperçus et qui, certainement, refluent avec l'autorité de qui a l'assurance de trouver le seul chemin valable pour lui : c'est dans ces cas de figure que l'on peut comprendre une distorsion du fait religieux. Nous savons que la religion s'appuyait en bonne part sur la fascination pour le mystère. Mais ici, point de mystère, la fascination s'est durcie dans son caractère de voie exclusive, dans un incantatoire forcené. Aussi éloigné de la spiritualité que cela puisse l'être, le recours identitaire qui ne s'agrippe qu'au passé emprunte à la fois à la fascination et à la religion dans une univocité massive et vociférante. Délétère, ce sera peu dire, comme on le constatera dans le chapitre final.

Nous nous tenons ainsi devant deux sommations de l'hyperindividualisme, la première, plus directe, sous forme de repli sur le soi irréductible, la seconde, moins apparente, sous forme de repli sur une doctrine. Mais les deux rendent compte d'un malaise propre à notre temps : un jeu de déplacement entre certitudes et incertitudes qui fait dire à d'aucuns que l'incertitude est désormais notre seule certitude. Rebienvenue l'angoisse !

Ces identités, l'une lovée sur son développement personnel et l'autre poussant sur la grappe des réclamations collectives passéistes ou, au contraire, sur l'avenir forcément radieux, à la fois pour ne pas étouffer sous l'angoisse et pour ne pas s'en donner les apparences, vont glorifier l'un des derniers objets de fascination : le réseautage. De fait, celui-ci... transcende, au sens de créer un ordre supérieur. Lequel du moins, semble aider à se sortir des ornières de toute enclave.

Et il y de quoi transcender ou du moins en donner l'impression : effectivement des échanges simplifiés, au sens de démarches à effectuer et de temps de transmission. Mais comme toute transcendance, le respect des lois doit être sans faille. Et c'est peut-être ce que nous oublions.

Cette récente voie de transcendance se nomme mondialisation, au sens d'un espace de production et de commercialisation extensionné à l'ensemble du marché mondial. L'homogénéisation des sociétés par la raison marchande et le système technoscientifique offre à ses tenants l'illusion de participer à un englobement que l'on confond volontiers avec

l'universalisme, gommant les nuances de ce dernier. L'universalisme est ici ravalé à une norme. En fait, les peuples sont remplacés par les marchés, les citoyens par les consommateurs ou les ayants droit, les nations par des entreprises, les villes par des agglomérations, les relations humaines par des concurrences, qu'elles soient commerciales, subventionnaires, ou entre egos tout garnis. Illusion certes, puisque ici et là, à grande comme à petite échelle, le monde n'a jamais été aussi inégalitaire, ni aussi furieusement égalisateur des idées et des mœurs. Tous pro-identitaires.

C'est qu'à la différence des autres modes de transcendance, le symbolique a subi les coups de boutoir combinés de la technique et du marché⁷. Avec ce résultat que, encore ici, si la performance pour tenir l'information à jour comme à nuit s'avère exaltante, elle peut également sécréter sa dose de crainte. Car d'inventions en inventions, l'ambiguïté s'installe, complexifiant le tableau : on sait que par la sophistication technologique, l'individu contemporain semble bien peu maîtriser ses soifs de pouvoir qui, de réponses à la peur originelle, sont devenues sources de terreur : ses créatures, après lui avoir procuré le vertige de l'absolu, dardent et dressent désormais l'épouvantail de sa propre disposition destructrice. Et si cette disposition est évidente dans la recherche nucléaire, dans le trafic d'armes, et dans ce que nous venons de souligner de l'affamement, même délibéré, de populations entières, elle est loin d'être automatique pour tous les secteurs de la recherche scientifique.

Or, à titre d'une de ces inventions à géométrie variable, donc intimement liée à l'usage, le Web, s'il est devenu un puissant palliatif aux déroutes relationnelles et tout autant un facilitateur des échanges commerciaux, politiques, potentialise tous les excès.

En ce sens, il s'avère un objet de fascination relativement inégalé, mais en termes créateurs, pour un usage inusité d'équité et de liberté. En termes destructeurs, par creusage des inégalités ne serait-ce que dans le rythme de ses performances, et des dépossessions, sous prétexte de conquête démocratique... Il porte à la fois une nouvelle colonisation des imaginaires et une résistance à cette uniformisation et conformité. Au nivellement

7. Ce désenchantement, cette dégradation de la puissance créatrice de l'homme, Bernard Stiegler l'appelle la « misère symbolique » (tomes 1 et 2, Paris, Galilée, 2004), et Marc Augé, le « déficit symbolique » ; dans Raphaël Bessis, *Dialogue avec Marc Augé autour d'une anthropologie de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan, 2004.

massif, on oppose une réaction non moins massive, la revendication des particularités. Or cette dernière n'est pas exempte non plus de violence symbolique.

QUAND L'AUTRE NE VA PAS DANS MON SENS : L'AGRESSION VERNIE

En effet, ce n'est pas parce que l'on s'oppose à un mouvement qu'on est épargné d'en reproduire certains traits.

L'un de ces traits ramène ici la confusion à propos de la violence. On a déjà noté comment il y avait un flou entre la violence matricielle et la violence gratuite, de sorte que tout geste prompt est à la limite interprété comme violent. Mais opère en sourdine une autre confusion ou, plutôt, un autre évitement des fondements de la violence. Pour d'aucuns n'est violent que ce qui est visiblement violent, ramenant tout de go la violence même de l'idéologie du paraître. C'est ainsi que le discours peut dénoncer la Grande, la Brutale, la Statistiquement Mortifère Violence et mépriser une des voies l'y menant, la violence symbolique.

Il s'agit bien de la violence en perfusion, dont la dénomination n'est évidemment pas fortuite : c'est ce que Viviane Forrester appelait « la violence du calme⁸ », par petites doses insidieuses. Elle peut être passagère ou s'incruster comme rapport au monde, rendant compte de la luxuriante catégorie de déni de quelque chose. Allons y voir.

En mode tige mineure au titre des effets du déni (encore que le pouvoir peut y assoir sa dominance), on en appelle à la distraction et à l'oubli face à une violence tenue pour inévitable ; telle une petite piquûre, on nous enjoint à l'adaptation ponctuelle à l'inconfort. À défaut de cette intrusion bénigne, nous sombrerions dans la béatitude sécuritaire. On passe par dessus, constatant, soulagés, qu'il y ait eu plus de peur que mal. C'est de fait pas plus mal.

En mode palmier, autant pour la préséance dans l'imaginaire que pour la panoplie des variantes, on pense au refus de la tension : ce refus se veut soulageant des pressions et conflits, mais il reproduit du déni à haute dose, simplement parce que la tension est vitale. Quand toute tension est problématisée et, comme on l'a vu plus haut, désocialisée du quotidien

8. Viviane Forrester, *La violence du calme*, Paris, Seuil, 1980.

pour être injectée dans les circuits marchands d'une société thérapeutisée, il y a violence symbolique, parce que ce recours amoindrit notre capacité même à penser la violence et la peur qu'elle provoque.

À cet égard, les avatars de l'hyperindividualisme replié dans son cocon fasciné de reconnaissance nous en offrent plusieurs exemples ; quand la sécurisation fait défaut, le sentiment de menace enfle (« *Protège-toi* », entend-on) et peut se dévoyer en frustration, voire dégénérer en agression sur ce qui ne suffit pas à protéger ; ou encore, quand l'assentiment fait défaut, notamment si l'autre me demande de penser autrement, l'autocritique grince, comme si une faille de la forteresse allait la faire s'écrouler (auquel cas, indice que la forteresse est en toc, sans doute parce que non exercée à la violence de la différenciation) ; si un autre pointe une anomalie, je l'interprète comme mépris ou comme rejet... Aussi, quand l'autre ne reconnaît pas ma spécificité ou encore quand je me sens envieux de la sienne, bref, quand il se trouve un entrechoc réclamatoire, nous pouvons mutuellement nous ignorer superbement (faire « comme si » l'autre n'existait pas), médire et, enfin, laisser serpenter la spirale délétère de ce que l'on a appelé le harcèlement psychologique.

En fait, de loin en loin, cette spirale repose sur un consensus dont la légitimité semble bien peu ébranlée : la loi de la jungle. Justement à la faveur des luttes de position dans la mondialisation, la loi de la jungle se serait déplacée... pas seulement dans les règlements de comptes de l'industrie du crime, pas seulement dans les métaphores cannibales du style « *que voulez-vous, le gros avale le petit !* » mais aussi dans les attachés-cases et pas qu'en peau de croco. Suintant de la joliesse policée de la rectitude, cette violence se dissimule dans le petit format : petites indélégances, petites indifférences, petits mensonges, petites escroqueries, petites nuisances, souvent pointées d'ailleurs comme des modèles de l'affirmation de l'intelligence pratique. Cet ensemble forme le lot des « petits arrangements » dans lequel il se trouve toujours quelqu'un pour nous persuader que c'est pour notre « bien », gommant avec soin comment la proposition va « dans le sens de ses intérêts » ou encore n'en ouvrant qu'une part, nous persuadant de sa « transparence » ; ou encore, nous suggérer qu'il y va de notre « intégration ». Fascinants, les procédés !

Vaille que vaille, devant un adversaire évanescent, la contrainte dichotomique gagnant-perdant est intériorisée, elle s'étaye sur les claviers d'ordinateur et risque de s'étendre dans le visqueux sentiment d'inutilité, d'inadaptation, si ce n'est d'exclusion (dont nous parlerons bientôt, sur

les suicides). La haine s'installe à demeure, autre versant de la passion fascinateur. Mais surtout la peur percole, s'intériorisant, comme dans les *burn-out*, ou s'extériorisant, c'est selon...

On parle ainsi d'abondance d'«élimination», de «disparition du paysage»: le ton est badin, la barbarie pas forcément relevée. C'est que la loi de la jungle hominisée balance du côté de l'absence de lois, ou de la désinstitutionnalisation sociale, avec toutefois cette règle: fustigeant la violence «évidente», l'agression vernie est ainsi devenue l'une des conditions de cette existence pour laquelle on ressent une telle urgence. On aura de la sorte noté cette autre face, le versant glissant des injonctions, qui à la visibilité, qui à la «transformation», dans une enflure des mots qui ne manque pas de fascination, tirant la moindre parcelle de changement du côté de la mise en valeur.

Encore ici, être vu à tout prix est violent puisque le tribut inclut les moyens de terrassement de celui que j'estime être obstacle à ma volonté, sa mise à mort symbolique. La relation avec l'autre se perd et, à force, c'est l'idée même de l'Autre qui se perdrait.

Au bilan, ce qui se met en scène dans le croisement de l'hyper-individualisme et du fracas du pouvoir, c'est la tragédie d'une revendication d'atomes pour être placés en vitrine derrière laquelle se profile la violence spectacularisée dont l'industrie du morbide fait quotidiennement ses choux gras.

UNE INDIFFÉRENCIATION À FORCE D'HYPERDIFFÉRENCIATION

L'idéologie du faire voir (que nous examinerons au chapitre qui vient) contribue à la mise en valeur d'un mode de défense bien connu face à la peur, celui qui l'extériorise et l'objective. L'hyperindividualisme, forcément saturé de «en soi-même» et «par soi-même», doit dégorger: il faut en effet mettre «hors de soi» et faire porter par quelque chose autre que soi, qui sera, bien sûr, en retour dévolu à sa singularité. Et se révèlent par là deux manques inscrits dans l'hyperindividualisme: mettre hors de soi en croyant que ce hors-de-soi résume tout de soi; et par souci de la référence à soi, en venir à instrumentaliser ce qui le sert. L'autre est en ce sens reconnu dans la logique de son usage, et non de l'échange qui ne demande pas mieux... qu'échanger. Mais surtout, l'identité envahit l'espace de l'existence. Tout est devenu identité, marque identitaire. En fait, fascination pour le trait identitaire.

Mais de quelle peur s'agit-il ?

Hyperindividualisme et pouvoir bétonné transpirent l'horreur de la *disparition*, singulièrement, la leur. Comme le cadavre symbolise cette évanescence, ils le font désormais disparaître.

Or, quand on y regarde de plus près, il se peut que cette horreur témoigne de notre talent technologisé à nous débarrasser des anciens objets de peur dont, justement, le cadavre serait le dernier en liste. Ainsi, nous avons quadrillé avec talent ce qui émanait des maléfices, démons, astres, famine (avec nuance néanmoins !), peste, sorciers, hérétiques, groupes consacrés au paranormal... Nous avons cru mettre hors de soi, objectivé, ces formes de malin en les traquant et en irradiant en bonne part leur forme connue.

La stratégie eût sans doute été puissante si nous l'avions assortie d'un travail à rebours, sur ce qui nous faisait si peur sous ces objets parfois rudement rejetés. Ce qui n'empêche pas d'ailleurs de les voir revenir dans tous les types de « productions » culturelles, si fascinants. Et dans les zébrures, voire les « unes » continues de l'actualité. On se sent mal, quelque chose est alors approché : pas seulement le fait d'être mal dans sa peau, mais le mal enfoui au creuset d'une apparente stabilité existentielle. Le malin a changé de forme. Être mal renvoie à l'angoisse. Et pourtant, nous semblons si peu en détresse !

Prenons-le ainsi : à l'origine sourd la peur de disparaître, peur à laquelle s'arc-boute tout vouloir-vivre. Mais les sédimentations de détournement de cette peur, plutôt que de créer à partir d'elle, la rendent encore plus tentaculaire. Car plus individualisme et pouvoir se développent, plus, justement, la peur de disparaître enfle, se ramifiant en angoisse ; ce qui était un moteur générique a littéralement envahi l'espace. Cette angoisse suinte de partout et la cinématographie des *majors* américains, singulièrement dans les revanches brandies des morts-vivants, n'est peut-être que le pâle reflet des errements intimes. Ou bien de nos culpabilités d'avoir consenti à désapprendre de la peur.

Et alors, pour ne pas disparaître, plutôt que de sonder la peur de disparaître, on fait disparaître. *Delete*, un geste banal.

Et quoi donc ? Ce qui symbolise, justement, l'altérité. Car par-delà le discours convenu, dans ce nouveau rapport à l'autre, ensauvagé, se révèlent les peurs archaïques. Mais elles ne sont pas que réveillées, elles sont défiées, encore ici sous le mode du même.

La peur archaïque concerne justement l'Autre, cette part de l'autre qui abolit le soi, cette part de soi qui craint par-dessus tout le changement imparti dans le destin humain : il s'agit de la peur de l'anomie, du *no man's land*, du flottement chronique entre deux mondes. De l'indifférenciation. Cette peur emprunte plusieurs visages, partiellement esquissés déjà : la maladie et son statut social, la décrépitude fonctionnelle, l'amputation physique ou psychique, l'agression, la solitude – entendre ici l'isolement par abandon –, l'impression d'être sans recours aucun et, enfin, visage synthétique, la mort. Toutes ces peurs cristallisent la hantise de la disparition. Et, en retour, chaque figure nous confronte, de loin en loin, d'échos en échos, de bruissements en bruissements, à la peur – souche de la disparition. Non, ce n'est pas la mort qui disparaît, loin s'en faut, c'est la droiture du regard humain quand elle advient. Et ce qui envahit l'horizon, forcément, c'est sa nouvelle métaphore, le soi qui se perd... Nous reviendrons évidemment sur cette révolution « intime » de la mort, intime au sens d'une de ses représentations qui ne se nomme pas forcément, mais qui se verse au compte de l'engouement pour l'« apparition ».

Dans ce brumisateuseur d'angoisse de disparaître et, plus particulièrement, dans la rationalité instrumentale où l'autre est une condition de notre plaisir en propre, ce dernier n'est forcément pas celui qui nous confronte. On l'a dit, il devient préférablement celui qui nous conforte. Et c'est en regardant la poussée massive de ce besoin de confort et de réconfort qu'on atteint l'immense nappe souterraine de la peur. Renversément, oui, mode de défense que nous apprécions tant, malgré nous. Autrement dit, la peur serait directement proportionnelle au soin que nous mettons à nous protéger sans dire de quoi nous nous protégeons.

Ce que l'on découvre alors, c'est que ces peurs sédimentées restent bien présentes et puissamment prégnantes en dépit du double dispositif de contrôle du mal et de sécurisation de la peur. Comment s'expriment-elles ?

Le refus de la peur, à travers la peur de la peur, et son tabou travaillent sur nous, en nous.

Impensés de la peur, ils se jettent dans l'impensé de la violence. La force des injonctions à se protéger – et à se défendre – ne serait pas telle si elles ne taisaient pas ce qu'il y a à protéger. Qui est dérangé du moindre dérangement, qui est menacé de la moindre menace. La violence est alors indistincte, un coup qui part tout seul. Une décharge qui parle d'elle-même, peut-être d'une haine du monde.

LA FASCINATION, POUR SURNAGER

Dès lors, on peut se demander si l'hyperdifférenciation à laquelle nous a conduits la combinatoire du pouvoir et de l'individualisme, en retombant dans l'indifférenciation, ne laissait de choix que la fascination.

Il se peut que cette dernière rafle les apories des excès. Elle les condense. Elle est excès. La fascination chronicisée effectuerait alors une grandiose synthèse des modes de défense : elle empêche en même temps de penser et elle connote un surcroît dans l'ordinaire, traduit de la sorte :

- Je suis fasciné parce que je suis fatigué de penser.

[avec cette variante:]

- Je suis fasciné parce que je n'ai pas appris le plaisir de penser, entre autres parce que trop occupé à rassurer les autres sur leur singulière richesse.

On sait que l'angoisse se tapit dans le refoulé, habillée de peur. En préalable reléguée dans l'impensable, elle affectera en retour la capacité de penser, d'articuler entre eux les phénomènes. Cette structure d'absence du lien est évidemment convoyée par la fascination : cette dernière a prise dans une culture sursaturée de stimuli, effrayants tant par leur surcharge que par la déroute qu'ils peuvent induire. La fascination paraît alors reposer, proposant de nous empêcher d'avoir peur...

- Je suis fasciné **parce que** j'ai peur et surtout parce que je ne peux admettre que j'ai peur.

La fascination conduit à accélérer et à amplifier le déni de la peur. On oublie qu'on a peur, littéralement, si bien que la fascination stérilise la vigilance comme principe vital. C'est son principe même. De plus, la fascination s'appuie sur du déni de ce qui n'est pas elle. Et en crée en retour.

On oppose habituellement les deux dyades : d'un côté, fascination-attirance et de l'autre, peur-répulsion. C'est que dans le registre de la peur surprésentée comme dans celui de la fascination, le traitement est monolithique ; l'affect est envahissant, l'horizon est bloqué, il ne se présente pas de perspective autre que celle favorisée par le mode de défense devant la peur : *car on le comprend désormais, la fascination en est.*

La fascination est ainsi une manière de se défendre de la peur et, plus précisément, d'un objet de peur. Retournement créatif, pourrait-on dire, puisque les objets de fascination sont tout le contraire des objets de

peur, incluant la peur elle-même. Car il y va de la peur comme de la laideur, comme de l'inutilité, comme de la mort, comme de tout ce qui est désagréable et trop dérangent : trop abyssaux dans leur complexité, trop équivoques pour le goût uniformisé.

Mais l'opposition ne tient pas toute la route. La quête est ambiguë : on pense faire disparaître l'objet – par exemple la mort – tout en conservant le frisson –, le risque évité, à la suite ou non d'une provocation – ce thermomètre de l'impression de vivre. C'est ce frisson qui plaît, en plus du sentiment de jouer avec l'inconnu. En fait, j'ai aussi du frisson de cet inconnu. Au bout du compte, je suis fasciné parce que j'aime frissonner.

- Je suis aussi fasciné **pour ne plus** avoir peur ; en effet, fixé sur l'attrance, sur la force de l'attrance, je peux oublier la réserve, l'hésitation, voire la répulsion. C'est que j'ai tant besoin d'être protégé, bercé, câliné. Le reste, il peut s'évanouir.

De la sorte, par effet d'enchaînements, le déni oblitère la dialectique vie-mort et sa violence nécessaire. Dans le cas de la fascination, la violence que l'on doit justement lui apposer et qu'on lui appose quand on ne veut pas être happé par ses effets délétères.

- Je suis fasciné parce que j'aime le mouvement d'entraînement de la violence, c'est *hot*.

La violence est ainsi fascinante et de palier en palier, la fascination peut faire le lit de l'ultra-violence.

- Je suis fasciné parce que je ne m'ennuie pas en étant fasciné, tout bouge si vite, c'est excitant.

La fascination pourrait bien alors se présenter comme figure dominante de notre univers affectif et mental : on ne serait pas fasciné parce qu'on n'a pas peur, on serait fasciné du fait d'une peur inavouable. Autrement dit, être fasciné ne nous empêche qu'*apparemment* d'avoir peur.

- Je suis fasciné, parce que je ne tolère pas le stress...

En fait, le déficit de la capacité de tension serait l'un des symptômes de la fascination, comme si le désaccord, la tension, voire le conflit équivalaient systématiquement à la violence « négativisée ». Or, ces derniers irritent mais n'abolissent pas, ils viennent fouetter et faire pivoter un système de places : tout le monde bouge, ce qui ne signifie pas abolition, mais modification des règles mêmes de la relation. Cette violence-là force la vie à avancer.

– Je suis fasciné, parce qu'il n'y a rien de mieux, LA croyance...

Or on ne peut rester indéfiniment sous le registre de la surnage; tôt ou tard, nous sombrons, happés par ce que l'on voulait précisément éviter.

DANGER DE MORT REDOUBLANT LA FASCINATION: LA FASCINATION DE LA MORT

Le chapitre 3 mettait en évidence le caractère fascinant de la mort et les limites à y apposer, bien davantage dans le sens de la création de vitalité que de l'emprise fascinatoire qui nous ferait plonger corps et âme dans son inconnu. Encore ici, en voulant se laisser englober pour arpenter cet inconnu, de quoi se prive-t-on de la vie? D'autres pourraient poser la question autrement, par exemple en demandant de quoi la pulsion épistémophilique est-elle révélatrice, justement du rapport à la mort? Où se situe la limite entre ce que l'on veut connaître et ce que l'on veut maîtriser dans le vertige de le cerner entièrement et, partant, de le faire mourir?

On dira également que quelque chose fascine parce qu'il propose le contraire de la vie habituelle, ce qui en fait, on l'a vu, un moteur de la séduction: à ce titre, la mort garantirait la contrepartie radicale de l'organisé, dans le désordre, l'éclatement, l'écartèlement, l'informe. L'indifférencié. On constatera dans le chapitre consacré au terrorisme que c'est notamment pour cette raison que la mort «totale» fascine.

En outre, elle offrirait une quiétude singulière, celle de l'immobilisme («*qu'ils reposent en paix*») à ceux arrivés à bout du déni du temps. Tout de même, cette quiétude advient aussi à ceux qui, ayant accompli leur besogne de vivants, estiment mériter un repos, mais ce ne sont pas nécessairement ceux-là qui auraient été les chantres du déni et, d'une certaine façon, victimes de la sclérose qui y est associée. Et on verra très bientôt qu'à ceux étreints intérieurement par le vide et l'absence, elle offrirait du plein. Plein, oui, dont on ne peut bien sûr «profiter»: séductrice reine du leurre, la fascination faisant rapprocher la mort donne alors simplement du non-vide. Qui serait moins pire que les vides de la vie.

PAS DE DEUX: CONDUITES FASCINATOIRES ET À RISQUES

Cela étant, hormis la mort pour la mort, ce qui fascine entre autres dans la fascination autocentrée, c'est bien le *risque* de mort. Elles ne se dénomment pas «extrêmes» pour rien. Et ce, sans passer par les conséquences délétères

de toute fascination, relevées dans le premier chapitre. S'y additionnant plutôt, le risque de mort est direct, vu l'inclination ambiguë, parfois saccadée, parfois en droit fil, de l'abandon vers un Ailleurs. La pulsion de mort domine et parfois jouissance. Cette pulsion d'abandon dérive vers celle d'autoabolition, mais à la différence du suicide, à l'insu de celui qui s'adonne aux activités à risques.

On ne sera pas outre mesure étonné de la synchronie de l'exclamation fascinateur et du scintillement des conduites à risque.

Car d'abord, on sait bien, même confusément, qu'accepter d'être médusé, puis captif, peut entraîner bien plus loin que ce que l'on aurait prédit. C'est que ce « plus loin », dans la logique singulière du record à abattre, pointe acérée de la compétition, agit comme étapisme, voire comme intronisation à un inaccessible au commun des mortels, en soi certes fascinant. Ce sentiment d'élection, doublé de sensations inédites, renvoie bien sûr à la quête identitaire excitée. Le caractère d'exceptionnalité vient intensifier la jouissance des jeux de mort, du jeu avec la mort, point ultime de la propension fascinateur. Or sous cette soif d'exception se cache le dédain pour les risques ordinaires du vivre, associés entre autres à la différenciation. La tragédie de l'existence est de la sorte exaspérée pour fonder un déni agissant au profit de la stimulation sur sa frange. Cela se passe comme si les risques reliés à la vie, ressentis comme saturés ou, au contraire, insignifiants, se télescopaient aux portes de la mort. Ou comme si les tensions habituelles, maltraitées ou révélatrices de trop d'impuissance, affluaient dans un espace où sa propre puissance est mise à contribution de manière décisive. Et encore davantage, cette évacuation de la tension dans le frôlement de la mort met en acte l'impensé culturel de la tension entre la vie et la mort. Il y a évidemment du tragique sous cette fuite en avant, dans la violence de la massification de l'effort à la jouissance, laquelle de fait, peut faire aboutir la surenchère dans le trop-loin et l'irréversible.

Par ailleurs, à travers la spirale aspirante de la fascination, on brave la mort si troublante parce que l'on se perçoit a-mortel. Et c'est bien en cela que le déni culturel de la mort fait des ravages. Et ce serait précisément là que loge l'attrait actuel pour la fascination même : si la mort n'existe pas, je peux ne pas en tenir compte. « *Je n'y pense pas, je me concentre...* » avoue ingénument le jeune aux médias.

On est à cet égard troublé par la prégnance du contrôle de l'incertitude dans les conduites à risque, comme si la suprême incertitude, celle du moment et de la manière dont le destin signe, ravalée, revenait en force

conférer au risquer un statut de maître de l'éternité, souffle retenu inclus et peut-être à jamais. Autrement dit, l'incertitude volée à la mort se plaque sur le but ultime de l'hyperindividualisme : au risque de l'indifférenciation, pousser la différenciation du dieu en soi, entier propriétaire de son temps. Qu'il revienne de son exploit ou qu'il en meure, le risquer se distinguera de toute façon comme héros. C'est là un enjeu essentiel. À partir du moment où se met en place l'engrenage de la fascination pour le risque, il n'a plus vraiment le choix de le devenir.

Enfin, en fait en variante acidulée du déni, c'est justement la mort que l'on cherche, bien sûr inconsciemment. On dira volontiers qu'au contraire il ne s'agit pas d'un abandon, mais d'un test de résistance de ses capacités. La dialectique vie-mort est ici détraquée. Le risquer ne peut considérer la part de mort symbolique de la vie, avec ce qu'elle exige, justement, de « capacités », faisant des rapports vie-mort un jeu de balance entre tout (à la vie !) et rien (à la mort !). On trouve là une signification de l'ordalie, où dans le risque de mort se joue la désirabilité du vivre par le mérite. Le terme « mérite » est d'ailleurs étonnant. Il n'est pas qu'éloquant d'une souffrance associée au fait qu'on ne demande pas à l'être de se dépasser, mais de se *surpasser*. La nuance est importante : se dépasser s'effectue en s'appuyant sur des balises, au fil du travail de mimétisme, d'essai et d'erreur. Il y a interdépendance, fraternité. Se surpasser ressemble à un claquage en solitaire, de fait, le héros ne comptant que sur lui-même ou, plutôt, que sur sa capacité de performer. Mais avec ce paradoxe : on demande au destin de décider, ultimement.

Il y a dans cette contrainte du temps, dans ce forçage du destin, une parenté avec le suicide : le temps angoisse trop, le destin tourmente trop. On rejoint le trop, surtout que la culture de l'excès enseigne bien mal les limites ultimes du trop.

LA LIMITE DÉTESTÉE

À travers la fascination et sans doute comme un de ses moteurs secrets, la mort est progressivement devenue notre absolu préféré. Mais dans la ligne du déni fascinateur et de ce qu'on a souligné de ses conséquences, la mort n'est pas ici simplement limite à reculer. *Elle est limite à franchir*. L'insistance culturelle sur le « dépassement » des limites – en fait, leur surpassement – est à cet égard symptomatique d'un problème avec « la »

limite. Nous sommes fort éloignés de la limite heurtante qui révèle celle de notre fantasme de toute-puissance, et de là, stimulant la limitation du mortifère, dans le symbolisme d'immortalité.

Car plutôt que de voir le problème avec cette limite, *nous faisons semblant de l'accepter*. Fondamentalement, dans le déni, la mort est acceptée pour ce qu'elle n'est pas : représentée strictement, oui, comme limite à franchir, et non pas limite structurante. Elle est ainsi « acceptée » pourvu qu'on joue avec elle, qu'on la défie. Bien entraînés que nous serions à la séduction, nous tentons de la séduire en mettant en scène toutes nos potentialités face à elle, potentialités ramassées sur l'*avènement de la mort* seulement.

Car on devient héros en jouant autour du moment de la mort, sur lui. Les « revenants » d'une expérience de décorporation, les réanimateurs, voire les accompagnateurs de mourants pourraient en témoigner. Comme d'ailleurs les sages-femmes, nimbées de cette magie conférée par la fréquentation des deux actes qui, on le sait, transcendent toute société, à savoir la naissance et la mort, lieux de révélation de la puissance. Ici pourtant, une nuance s'impose : si ces passeurs de la mort s'appuient sur son mystère, ils ne sont pas forcément happés par la fascination de la mort.

Dans une autre mesure, et en appuyant non pas tant sur la puissance du mystère qui est pris en acte que sur le pouvoir écrasant le mystère, après l'avoir manipulé, les soldats, les tortionnaires, les bourreaux exécutant les sentences pénales peuvent aussi témoigner de cette fascination pour la mort et de cette autofascination à la prodiguer.

Et dans une autre mesure encore, certains alpinistes et hommes-oiseaux, pour qui le mystère serait plus un obstacle qu'un allié... ce qui peut nous faire dire que toute conduite comportant des dangers n'est pas forcément dite à risque. Si risque il y a, ce serait plutôt dans la ligne des prises de risques culturalisées dans les cadres rituels, sacrificiels, à fonctionnalité sacrée, et ce, afin de maîtriser non pas réellement, mais symboliquement la mort : se déterminer en appui à une cosmogonie, face à la peur et à la violence. Effleurer le mystère, soupeser au plus précis les chances de réussite de l'épreuve, incluant avec du secours, a peu à voir avec la surenchère des exploits où l'on vit les sensations de presque mort sans en mourir, intensifiant et amplifiant la fascination délétère.

C'est dans l'évolution de ces figures de proximité de mort que se marque notamment le passage de la différenciation à l'indifférenciation. Dans la première, l'attrait pour le moment de la mort, dépassé, fait inventer le temps créateur. Dans l'indifférenciation, l'attrait du jusqu'au-boutisme confine à la fascination pour l'illimité. Et la fascination crispée sur le moment de la mort, voire son obsession, y mène à coup sûr. Symboliquement et factuellement.

Curieux : comme si nous n'avions pu exercer ces potentialités de différenciation dans la vie. Comme si c'était la vie qui était traumatisante, plus encore que la mort, que *c'était alors d'abord la vie que l'on déniait*, puis la mort.

Comme si, à force de se délier, de ne subir que les coups durs, sans relier ce qui génère ce goût de non-vie, il ne restait qu'à dériver vers la mort : d'abord dans l'inertie, le non-engagement, le laisser-faire, le cynisme élégant, l'a-politisme ; ensuite, en la défiant sur son occurrence, en lui imposant un dérisoire ultimatum. Dérisoire, parce que même reconfortés par une première « victoire »...

Toutefois, la déréalisation de la mort ne fait pas que la faire accepter dans la perversion de son caractère de limite. On ne fait pas qu'accepter cette mort déréalisée.

En fait, on la « dénature » en lui refusant sa toute-puissance ; on lui propose la nôtre, formidable emprunt, terrible copie, même. En défiant la mort, *on se prend pour la mort, omnipotente*. Clonant psychiquement la mort – que l'on ne connaît pas –, il devient tout à fait logique et vraisemblable que l'on clone la vie, dont nous connaissons quelque élément... On pourrait ainsi passer au filtre de notre rapport à la mort beaucoup d'avancées de l'esprit humain.

Comme si la culture devait obligatoirement dénier la nature. Comme si la culture, forgée de la conscience de la naturalité de la mort, perdait de vue sa propre origine. Le faire-semblant de l'acceptation de la mort passe dans le filtre de la fascination. Cela donnerait une culture du déni : de la mort, du temps et, quand on y pense, de la culture même, puisque alors coupée de ses racines. Culture dénaturant la mort, cette dernière devient – apparemment – moins traumatisante. Ce qui est par conséquent encore ici dénié, c'est le caractère fondateur de la mort. Mais entendons-nous bien : on peut tout à fait concevoir la mort comme naturelle, de l'ordre de

la logique du vivant ET comme traumatisante. Or le bénéfice – à court terme – du déni est fantastique : la culture phagocyte la nature, la « vie » bouffe la mort, il n’y a (fantasmatiquement) plus de nature, ni de mort.

En fin de compte, plus la mort est évacuée des réalités courantes, plus elle revient en les imprégnant et plus l’indifférenciation sous toutes ses formes nous habite, nous hante, habitués que nous serions au déni comme mode de vie. C’est ce qui offre une clé essentielle de l’attrait actuel pour la fascination, tant et si bien que le rapport à la mort peut s’y lire, oui, en opacité. Hypo-mort d’un côté, pour la conscience, hypermort de l’autre, pour l’inconscient collectif, avec la régularité d’un principe de physique... C’est ce fil que nous tiendrons pour la suite.

P A R T I E

3

**ILLUSTRATIONS
DE LA LOGIQUE
D'INDIFFÉRENCIATION**

Ouverture

Au fil des chapitres précédents, maints renvois avaient trait aux figures de l'œil, à travers le culte de l'apparence, la mise en spectacle de l'émotion, la frénésie et le plaisir pris à la représentation de scènes morbides. Comme on le verra, tous ces phénomènes sont soumis à une logique de la fascination, qu'ils viennent moduler et exalter d'autant.

On connaît par ailleurs les périls d'un esprit médusé sous l'influence de propositions fascinantes. Si le suicide semble en faire partie, ce n'est pas à titre d'objet banal : la perspective de s'enlever la vie, ou à tout le moins d'en disposer, semble *a priori* fascinante pour le libre arbitre, mais encore là, il est possible de réfréner l'élan, ne serait-ce qu'en envisageant ce qui, de ferment fascinateur à un autre, peut contribuer à une culture suicidogène.

Le but de cette partie, à travers ces deux chapitres, est d'éclairer la spirale fascinateur agissante dans le quotidien et qui peut tragiquement emporter la totalité du désir de vivre.

En filigrane, ce que nous savons de la différenciation, de ses poussées lumineuses et inusitées, apparaîtra comme essentielle. Pourtant, des écueils de ce processus méritent d'être analysés, et notre lecture a à voir avec la sauvegarde du vivant avant que d'être une critique de l'écume de la sensation, quoique le sensationnalisme vaudra la peine d'être examiné à son tour sous l'angle du rapport à l'indifférencié.

En un mot, la logique de la différenciation, merveilleuse et émerveillante, irisée d'un sentiment d'accomplissement, couvre un territoire allant de l'hyperdifférenciation jusqu'aux rivages, voire aux marécages de l'indifférenciation. Ce sont ces entrelacs de la dialectique vie-mort, et celle-ci, mouvante et perceptible dans l'expression du morbide ou encore dans les signes avant-coureurs de l'acte suicidaire, bien avant le passage à l'acte fatal, qui sont explorés ici et proposés au lecteur.

VOIR ET SE REPRÉSENTER

Du macabre au morbide – les aléas de l'émotion à tout crin

UNE REPRÉSENTATION AXÉE SUR L'ÊTRE, MAIS QUEL ÊTRE ?

Sans que ce soit d'emblée discernable, toute société se situe en regard de *l'être* précisément dans la manière de vivre avec la mort et avec ce que celle-ci suscite dans le balancier entre être et non-être. Aucun groupe n'y échappe. Les discours l'intègrent ou la dénie – un jeu de forces s'exerce –, les conduites sociales lui confèrent un sens et parent sa contagion imaginaire par une production symbolique, et parmi elles, les images offrent une fenêtre à l'allégorie. Ces procédés admettent la mort et introduisent ainsi un écart indispensable avec elle. Pour les individus comme pour les cultures, un même principe s'applique : l'humain existe, véritablement adossé à la conscience et à la prise en compte de la réalité de la mort dans la vie. La différenciation, on l'a souligné, s'ancre à même ce mouvement, qui irrigue le cours de la vie et l'entraîne vers des paysages toujours variés.

En revanche, une société axée sur l'*avoir* tend à mettre la mort de côté dans la mesure où celle-ci, en abolissant ses prétentions d'accumulation, lui fait carrément outrage (cela ne signifie pas qu'une société plus

axée sur l'être n'accumule pas, ce dont fait foi le testament). Aussi le mot d'ordre et la jauge de validité sociale portent-ils sur l'accumulation, ne se bornant pas aux biens matériels, mais essaimant dans les prestiges et tous les fleurons de séduction. Du coup triomphe cette défense contre l'angoisse et l'angoisse de la violence, à savoir la boulimie expansionniste, qui infiltre l'être quand celui-ci se braque à être « plus » que simplement « mieux ».

Dans ce contexte, la mort apparaîtra encore plus annihilante, car en dépit de l'accumulation d'objets – notamment de fascination – finement « sécurisés », notre bonheur n'est jamais assuré et n'est jamais parfait.

Et cela, hachure radicale pour l'être qui aime, la mort nous le plaque au visage. Elle met en évidence notre vie secrète, celle justement veinée de hors-avoir.

C'est qu'une société axée sur l'avoir n'apprécie pas de concevoir l'invisible, non seulement ce qui ne se perçoit pas au premier abord, mais encore la possibilité que des mondes hors de sa vision puissent évoluer, lumières et ombres différentes, surtout quand ce qui émane de ces ombres lui porte... ombrage.

LA FASCINATION POUR L'APPARENCE ET L'HYPERTROPHIE DU REGARD

Cette amorce à partir d'une distinction interculturelle entre être et avoir, au vrai, rudimentaire, met en cause le rapport au visible, déjà signalé alors qu'on examinait la séduction et ce qu'elle révélait d'une *idéologie de la fascination, fondée sur une hypertrophie de l'œil et la survalorisation du regard*.

Contribuant à cette hypertrophie, le culte de l'apparence, qui n'est cependant pas que physique, car en se développant dans le format mental X-Large, il enfante une conception de l'apparence comme manière d'*être-au-monde*. Cet engouement à l'endroit du premier coup d'œil et de l'assentiment à une tournure normative serait indicatif de l'assujettissement à l'idéologie de la fascination – bien sûr « dénégré » puisque l'assujettissement, c'est toujours pour les autres... Séduction s'étayant sur l'apparence, car il s'agit de conjurer le vide, de combler les vides, avec le concours d'autres cultes ou d'autres objets de fascination : celui de l'immédiateté et de l'ego, les deux allant de pair, puisque lorsqu'on est coincé dans le temps, on ne peut voir que soi, en réclamation assidue et insatiable de

« reconnaissance¹ », rejoignant ici une autre piste d'indifférenciation, dans l'identité à protéger. On ne peut prendre le temps de sonder l'être, puisque la fascination implique que nous en restions aux aménagements de façade. Mais acquérir, prendre de la visibilité ne conduit pas à être. Ou plutôt, reprenons à l'inverse : être n'exige pas « d'acquérir » de la visibilité. Mais cette évidence est récusée dans le type d'idéologie dominante.

Dès lors, *si l'important, c'est d'être vu, le réel se ramène simplement à ce que l'on voit*. Si ce qui compte, c'est la vision dite « adulte », à court terme, le réel n'intègre pas la reconnaissance même du temps, à savoir l'expérience de l'enfance, du vieillissement, de la mort de l'autre. En lieu et place et sous cette exigence de visibilité, l'ego se tâte. Et si l'ego règne, la chaleur et la sympathie tiendront plus lieu de stratégie inconsciente, et le sentiment de proximité, voire d'union, ou l'intersubjectivité, risque alors d'être factice. D'ailleurs, ici aussi, l'ampleur du discours clamant la passion pourrait bien par retournement indiquer son absence, au sens d'un engagement patient. On préfère l'état d'excitation, l'évitement compulsif de ce qui est susceptible de faire déchoir l'individu à ses propres yeux. On n'a ainsi jamais autant parlé d'estime de soi, lequel, sous le marqueur implicite de l'estime émanant des autres, est directement corrélé au succès auprès d'eux. À cet égard, la définition courante de l'estime de soi la donne comme synonyme de la confiance en soi, la conviction de sa valeur, ou l'amour de soi, négligeant comment l'estime de soi peut également signifier une juste estimation de sa propre valeur, ce qui requiert quelque recul analytique...

En somme, si voir n'équivaut pas forcément à un mouvement de fascination délétère, pour exercer sa pression envoûtante, la fascination doit donner à voir en tirant les ficelles à la fois gratifiantes, divertissantes et rentables. C'est munis de cette lorgnette... que nous entrons dans le vif du sujet.

1. Si, comme le souligne si bien Axel Honneth (*La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Le Cerf, 2000, traduit de l'allemand), le déni de reconnaissance contribue à l'injustice, ce dont il est question ici tient dans le paradoxe d'une demande à autrui qui s'emprisonne dans un critère de normalisation sociale implicite et qui pourrait alors révéler les lacunes des institutions répondant au besoin de reconnaissance (famille, droit, société), ou un problème d'arrimage dans la constitution des intersubjectivités, ce qui fut souligné au chapitre précédent à propos de la combinatoire de l'hyperindividualisme et du pouvoir, dans le filtre de la peur.

LUCIDITÉ DE L'ŒIL ET SYMBOLIQUES DE L'ART MACABRE

LA NAISSANCE DE L'ART ET L'EXIGENCE D'IMMORTALITÉ

*Si la mort est au commencement,
on comprend que l'image n'ait pas de fin.*

RÉGIS DEBRAY²

Rappelons-nous cet éperon de différenciation : la mort est irreprésentable. Il n'est pas à cet égard étonnant que, dès la préhistoire, plus de 15 000 ans avant l'ère chrétienne, l'humain ait cherché à exorciser sa peur face au mystère de la limitation humaine dans des œuvres picturales. Le « donné à voir » était éloquent de ce que l'on peinait – et peine toujours ! – à voir. L'image, d'abord mimétique, marquait en son origine la fascination pour d'autres vivants aux propriétés alors inaccessibles chez l'humain, mais qui furent ensuite reproduites par les techniques : voler, se mouvoir sous l'eau... Toutefois, cette admiration n'était pas dénuée de culpabilité, si l'on se fie aux tracés des scènes de chasse de Lascaux : on tue ce que l'on admire, parce qu'il est redoutable et protéinique, mais surtout, on tue du vivant comme soi... Or cette contradiction est-elle dépassée ? À tout le moins, elle était désignée et les précautions rituelles entourant la mise à mort de l'animal et même la défaite définitive et cruelle des chasseurs posaient un premier pas de transcendance en regard de cette violente aporie que pose toute mort : en mourant, on abolit toujours quelque chose... Le sentiment d'immortalité, enserré dans la différenciation, trouve ici une autre alluvion. En instaurant les formes et règles de négociation de la puissance entre nature et culture, en forgeant un imaginaire apte à la réparation pour l'outrage inscrit dans la mort, et, *a fortiori*, dans le sacrifice de la vie, c'est l'ordre moral qui s'institue. Surtout, cet ensemble fait advenir de l'humanité en engendrant une *véritable relation entre des protagonistes*, et c'est ce qu'il nous faut retenir pour la suite.

En même temps, ces tracés offrent l'image du chasseur vaincu, quoique relativement, puisque ithyphallique – sexe dressé –, signant peut-être par là aussi sa résistance à l'inéluctable.

2. Régis Debray, *Vie et mort de l'image. Une histoire du regard en Occident*, Paris, Gallimard, coll. «Folio essais», 1992, p. 33.

Par ailleurs, le dépassement des limites humaines prenant son envol, et, en son creuset, la pensée s'esquissant, demeure l'incontournable de la fin pour l'humain. Aussi en contre-pied du mystère, les thèmes de la mort-voyage, du statut outre-tombe, notamment à travers les mythes relatant les aventures trépidantes des ancêtres, ont-ils offert leur premier matériau, selon les époques, au théâtre et à la littérature. Or dans cette lignée de la représentation d'un au-delà, mais cette fois cueillie dans l'ordre temporel proche après le moment de la mort, les morts ont été les premiers sujets de la photographie : immobilisés à jamais, ils se rapprochaient de la réalité de leur vivant, même endimanchés pour un rite de passage, ce que l'on examinera au chapitre 8.

Mais la finitude n'aiguillonne pas uniquement l'art dans ce qu'il tente de représenter, au cours d'une fabuleuse histoire de ses rapports avec les élans impartis aux limitations. Par-delà le contenu des œuvres, si l'on peut se représenter, ou présenter hors de soi, fondamentalement, c'est qu'on admet le principe de ce qui n'est plus, et auquel on doit *redonner* une présence, selon la formule consacrée : dès lors, la création, notamment picturale, naît de ce que l'on acquiesce à la double hélice du manque ET de l'accomplissement.

Plus singulièrement, ce que l'on désigne comme le « macabre » a fait l'objet de nombreuses publications en histoire et en histoire de l'art, sans pour autant être relié à l'évolution technologique des instruments de vision. À titre d'hypothèse, se pourrait-il que moins on a la possibilité de voir, physiquement, l'infiniment petit ou l'infiniment grand, plus on est forcé de les imaginer ? Mieux, d'une certaine manière, l'ayant envisagé imaginairement, on ne fabule pas, en ceci qu'on ne donne pas la représentation comme fidèle à la réalité objective, plutôt on s'en décentre, on s'en défascine, on en prend distance. Cette remarque gagnera en évidence à considérer des représentations changeantes et diverses de notre rapport à la mort.

« CONTEMPLER LE DESTIN » : LES SYMBOLES D'UN ENTRELACS

Si le symbolisme du macabre se perd dans le temps, sa floraison est associée à une conscience neuve de la place de l'individu dans l'univers, émergeant au Moyen-Âge, particulièrement au ^{xiv}^e siècle, alors que sévissaient guerres et conflits territoriaux, en plus des pestes et des famines dévastatrices. L'humain est mortel, l'univers probablement temporaire, entendait-on, engendrant une mystique originale en regard des représentations antérieures

à cette période, lesquelles s'associaient davantage aux causes de la mort ou aux enjeux religieux de l'au-delà, représentation qui dès lors empruntait une tournure volontiers moralisatrice et génératrice de pratiques pieuses.

Sans toutefois abandonner cette dynamique préexistante des rapports entre les mondes – l'en deçà et l'au-delà spirituel –, l'art du XIV^e siècle fleurait un rapport au temps dont se nourrissait l'individualisme naissant. Car la représentation de cette première forme d'alter-monde (le paradis ou l'enfer... de toutes manières «externes» à l'existence terrestre) pivotait en s'orientant davantage vers l'intériorisation du souci destinal. Si l'humain n'est pas imputable de sa finitude objective, au moins est-il en bonne part responsable de la manière dont il s'y rend. De la sorte, ce qui est posé comme mise en garde n'est pas tant le salut d'une instance spirituelle ou la rédemption dans l'au-delà que le rappel de l'entrelacs singulier du vif et de la mort – un corps décharné, au sens propre – à titre d'assise du vivant. Le macabre fait donc signe à chacun de son destin, mais bien plus, il remet en cause et taquine une société qui aménage des conditions différentes pour chacun: ainsi dans une imagerie – celle des «dances macabres» – où l'allégorie de la mort cavalière emporte le vivant, on trouve aussi bien des papes, des grands seigneurs que des manants, des artisans et des fillettes.

L'inégalité des situations et parcours de vie – et de mort ! – se trouve ainsi ponctuée, parfois avec satire et humour, et surtout, désigne l'égalité de tous face à la finitude. Les «dances» qui mettent en scène le mouvement insécable de la vie et de la mort distillent un parfum parfois hardi de liberté, comme pour se défendre de l'accablement, voire *a contrario*, de la fixité de la mort et de la mort dans la vie. Dans des sarabandes sardoniques peintes sur les murs des églises et des cimetières se trouve exposée l'impitoyable destinée du corps, qu'on ne saurait pourtant réduire à une pastorale du balancier entre, d'un côté, la peur de la mort, savamment entretenue par le clergé, et de l'autre, la sauvegarde d'une âme pour son Dieu.

La polysémie des motifs centrés sur la mort comme destin partagé conduit invariablement au squelette. Apparaissant dans l'Antiquité romaine, sur l'orfèvrerie servant aux libations, il accompagnait le *carpe diem* d'Horace (Odes I, XI, 8), déjà évoqué. L'allégorie rend manifestement compte de la précarité de la vie, mais il ne semble pas que le «cueille le jour» puisse alors faire l'économie d'une projection philosophique dans le temps. Autrement dit, vivre le moment présent peut engendrer une forme ou une autre de vie différenciante. Qui plus est, et justement dans la symbolique des rapports entre vie et mort, «accueillir son temps» ne renvoie pas à une

morale récupératrice qui exalterait les plaisirs terrestres pour aussitôt les disqualifier, par exemple en insistant sur leur illusion, sous prétexte de préparation à l'au-delà, et ce, singulièrement dans le mépris du corps comme prix du salut en Dieu.

De là, un motif symbolique, voire un archétype, se dégage : bien différent des agressants oripeaux décharnés, le squelette est toujours blanchi, signe du parachèvement du sort physique des mortels, ayant traversé la période trouble de la putréfaction des viscères et des chairs et nous en épargnant l'évocation. Ce mort minéralisé, fixé dans un statut d'innocuité, signifie qu'il a vraiment intégré un Ailleurs, vient tout de même prendre à partie les vivants, de loin en loin, histoire de réactiver la mémoire de la mort. Pour l'iconographie originaire des danses macabres et dans l'une de ses variantes, l'art populaire mexicain, le squelette, déguisé ou non, peut danser, admonester, tout en faisant planer une éventualité, dans le contraste du noir et du blanc : la vie toujours inachevée en dépit de la fin de l'existence...

Cette fragilité combinée à la puissance en soi, puis à l'occurrence de la mort, se retrouve dans les Vanités, genre émergeant dès les débuts du XVI^e siècle. Ces *memento mori* prennent place dans le feutré de l'alcôve, sous deux tendances : dans la première, le squelette se fait plus discret, apparition à la fois spectrale et sereine, possiblement assortie d'une bougie blanche, formant un tableau devant lequel médite une belle, qui aperçoit ainsi en miroir son propre destin esthétique. Tableau dans le tableau, on relève une profondeur de la vision, dans tous les sens du terme, un décor à la fois doux et puissant, des angles et des rondeurs, des clairs et des obscurs. S'en dégage un frémissement pensif, comme dans le modèle thématique de *La jeune fille et la mort*, des peintres et graveurs rhénans de la Renaissance³.

Selon l'autre tendance, le squelette entier bat en retraite au bénéfice des parties. Face au crâne au repos, un sous-genre met en scène un personnage dont celui de la *Madeleine* de Georges Latour, qui symboliserait avec délicatesse une croissance intérieure capable de transformer la matière, « vile » (celle de la prostituée) ou simplement l'apparence charnelle, en

3. Voir Jean Wirth, *La jeune fille et la mort. Recherches sur les thèmes macabres dans l'art germanique de la Renaissance*, Paris, Droz, 1979.

chef-d'œuvre incomparable. Comme si la contemplation du chef corporel, complètement mis à nu, en son ultime vestige, venait exalter la vie dans son désir bien humain de perfection.

Toujours suivant une réelle discrétion ossuaire, crânes ou tibias s'intègrent à ce que l'on ne peut mieux nommer « nature morte ». Les comparses de la composition renvoient à plusieurs registres, appartenant à la naturalité animale ou végétale, combinée à celui, prolixe, du mouvement du temps jusqu'à sa suspension, ou encore, à son arrêt, signifié par un sablier, une montre brisée, une horloge. Parfois la disposition intègre la sémantique antique, étalant vin et pâtés...

Dans ces représentations macabres souvent savamment mises en scène, avec un souci esthétique de l'harmonie entre la douceur d'être et la souffrance de se savoir mortel, l'agencement des formes et des couleurs ne sidère pas plus qu'il ne fait fuir. Ces images donnent à voir et, bien mieux, à porter son regard lucidement, ailleurs, en sondant à rebours les ressources de la vie et les rêves des vivants.

Surtout, ce que nous en retiendrons, le corps y est prétexte – qu'il soit bien portant, parvenu à la minéralisation ou au statut de tout autre – et jamais sujet central et encore moins, isolé devant la mort.

UN CORPS VEDETTE, EN MARCHÉ VERS LA MORT ET TRAHISSANT LE SOUCI D'IMMORTALITÉ

À COMPARER AVEC LE MACABRE ?

Cette pondération symbolique du corps instaure une divergence fondamentale eu égard au macabre dont se réclament bien des artistes contemporains, nourris à leur insu au petit-lait du corps-valeur. Chez ces derniers, s'ils se réclament d'une certaine ascèse, voire si une mission de « conscientisation » à l'imparable assiduité de la mort peut même être affichée, si l'œuvre est empreinte d'inquiétude, d'incertitude ou, encore, de désarroi devant la privation de la subjectivité, c'est le corps *vivant* qui domine. Il n'est pas pour autant fascinant, suivant les critères que nous connaissons. À la différence du morbide crispé sur un corps déshumanisé (comme on le verra plus loin), on lit les marques d'une perturbation qu'introduisent la mort et ses révélateurs : le vieillissement, la morbidité (au sens de prévalence de la maladie), parfois la désolation devant la défaillance des critères de

sociabilité et, pratiquement toujours, l'évanescence des capacités identitaires à jour. Le corps est perçu telle une balise lumineuse annonçant la précarité de l'être et, partant, l'ampleur des renoncements *ante mortem*. En ce sens, il reprend le motif ancien.

Néanmoins, la sensibilité artistique contemporaine est davantage – et pour cause ! – marquée par la longévité statistique, en termes de performances et de rebondissements, notamment sur la chronicité de la maladie, la douleur comme point d'achoppement, la lente décrépitude des tissus, jusqu'à en fouiller les dessous, atteignant parfois la frange du morbide. Nous l'examinerons sous peu.

Ce qui distingue enfin le macabre contemporain du macabre « traditionnel », ce serait la quasi-disparition du squelette, sauf pour le représenter avec humour. Dans sa tendance lourde pourtant, il exprime le peu de cas fait des morts dans le temps long (incluant dans un au-delà) et, corrélativement, de ceux qui y survivent : l'ouvrage suivant cet essai, consacré au deuil, appuiera cette hypothèse. Au registre également de la « disparition », on note la suppression du squelette complet au profit de la tête de mort stylisée, signal trivial d'un danger imminent et prévisible sur des panonceaux aux abords de zones « à haut risque » [*sic*] ou sur des étiquettes de produits corrosifs. Cette réduction sémantique du squelette à son chef, puis à une prophylaxie répulsive, certes nécessaire, pourrait contribuer au caractère monstrueux, obscène, à éviter, rattaché à la mort actuelle, ou simplement le refléter. Tout autant, dans le fait de confiner le squelette à la fête de l'Halloween, du moins en Amérique du Nord, on peut présumer d'un évitement de la dialectique vie-mort. En effet, le squelette, symbole de mort, contribue à structurer l'anatomie et protège les précieux organes, tout comme l'enfant à naître. Encore ici, en lessivant la sémantique aux couleurs de l'aversion, on se priverait d'une polysémie et de rappel pédagogique à l'endroit de la culture ambiante.

Il y aurait tout de même lieu de nuancer cette assertion. Car il se pourrait bien que de « sortir le squelette du placard » lors de l'Halloween soit une manière détournée, évidemment inconsciente, de reprendre le sens d'une symbolique calendaire, à l'entrée de la morte saison, et, tout aussi traditionnellement, de payer leur écot aux morts, en les faisant s'amuser avec les vivants. Cette dernière symbolique est d'ailleurs toujours en vigueur lors de la fête des Morts au Mexique (le 2 novembre), déployant des sous-thèmes que nous ne pouvons discuter dans le cadre de cet essai : celui,

traditionnel, des squelettes en sucre que l'on peut croquer, forme de cannibalisme rituel qui, à la fois intègre la mort et la fait disparaître, et celui, plus récent, du développement d'un véritable thanatotourisme.

On n'est pas alors sans référer à une autre fête traditionnelle calendaire, cette fois de l'autre côté de la « morte saison », pour en saluer le terme, le Carnaval. Tout comme les fêtes d'entrée dans l'hiver, par une forme d'excès expressif et ludique, il s'agit d'affronter la tension suscitée par la présence de la mort et de renforcer à cette occasion la coalescence du groupe. À la différence de celles-ci, le Carnaval attribue moins de place aux morts pour célébrer plus spécifiquement la victoire humaine sur les dangers associés au froid, autre figure de mort. Exhibant volontiers figures mi-grotesques, mi-gracieuses et costumes où le squelette se surimprime dans le vêtement, grandeur nature du porteur, il s'avère un geste de dérision devant la mort et le pouvoir à tendance discrétionnaire des grands, qu'ils soient issus d'un lignage ou des expansions de l'économie. À cette allégorie du squelette souvent goguenard, au choc du blanc et du noir, se joint le masque (duquel on précisera la sémantique, au chapitre 9). Ici extension parodique de la dureté et de la stabilité du squelette, il est porté en dansant... Surtout, il représente alors le raffinement d'un jeu qui se sait tel. *Larvatus prodeo*, j'avance caché, maxime cartésienne pour être démasqué... Et l'on retrouve la séduction pimentant l'existence et certainement, une autre variante des joutes lutines entre Éros et Thanatos, par laquelle le corps ne désigne pas l'obsession pour lui-même, mais bien les parades vigoureuses à l'angoisse de vivre et de mourir.

REPRÉSENTATIONS CONTEMPORAINES DE L'INQUIÉTUDE

En quoi la sensibilité artistique à l'incontournable est-elle singulière ? Si elle multiplie les symboles, ceux-ci, moins codés et donc moins proches du signe – comme l'est devenu le squelette –, privilégient une singularité individualiste interrogeant des repères de sens. La confusion actuelle entre la vie et la mort ne les épargne pas. En figure de proue se carre le souci de pérennité, comme si la réclamation identitaire ne pouvait se relancer dans un au-delà spirituel de l'ordre de l'infini. Elle se rive dorénavant à la renommée, qui, signalons-le, n'a pas la vertu temporelle longue, multi-générationnelle, de la postérité. La renommée est davantage concentrée sur la bonne réputation de l'artiste aux yeux de ses contemporains. Vitalisme, encore ici. Les œuvres évoquent dans ces conditions la mort plus ou moins proche de l'artiste, toujours potentiellement dernière signature

de l'élan créateur. On perçoit alors à l'arrière-plan, voire à l'arrière-scène, ce clin d'œil moral sur le destin ou une fabulation sur une transcendance spirituelle, ou d'inspiration religieuse.

Par contre, il arrive que de plus en plus d'œuvres transcendent l'ego de l'artiste ou encore «communient» avec la maltraitance de la planète ou celle des laissés-pour-compte de l'arbitraire politique, si bien que, d'une certaine façon, s'esquisse une passerelle de signification avec les danses macabres. La mort en tant qu'encore et toujours produite socialement n'en est que plus révoltante.

LA PHOTOGRAPHIE D'ART ET SES AMBIGUÏTÉS

En revanche, la présentation du cadavre s'amplifie dans l'art actuel, notamment grâce à la photographie. La mort exposée sous ce médium oscille toutefois entre le macabre des premiers clichés et le morbide, qu'il faut ici distinguer.

Comme on l'a posé, la mort a servi d'aiguillon et a fait conséquemment la bonne fortune du macabre. Or, pour nos sensibilités postmodernes, ce qui est associé à la mort est non seulement dit «macabre» mais ce macabre est jugé péjorativement. L'évocation du terme «macabre», dès lors connoté hypernégativement, vient alors légitimer le déni de la mort ou son «hypoconsidération».

Or, tout au contraire, le **macabre**, et plus particulièrement l'art macabre, demeure l'un des fruits de la différenciation, dans la mesure où il contribue au maintien et à l'enrichissement des formes créatives qui signent la résistance à la mort-néant. L'imaginaire issu du macabre tisse et retisse un usage original des motifs symboliques relatifs à la mort et au temps, qui dès lors inscrivent dans une histoire. Dans cette logique, le macabre n'a aucune prétention d'originalité, d'absolue personnalisation, de performativité, toutes symptomatiques d'une angoisse solidement ancrée, que l'on observe par exemple dans certaines conduites rituelles funéraires actuelles. Il se saisit du vide non pas comme d'un néant à combler compulsivement par une surenchère de signes, mais plutôt comme un espace traversé par une tension assumée et nourrie d'une ampleur symbolique à partager.

Pour sa part, la représentation dominée par le **morbide** saisit la mort et le mort au pied de la lettre, fascinée par sa naturalité brute, par son empiricité événementielle. Dans sa vérité crue et nue, la mort n'est pas

tant objet de contemplation que de manipulations, presque répétitives. Dès lors, la représentation de la mort occupe tout l'espace, à la manière d'une réalité obsédante et obsessionnelle. Elle est ainsi non seulement point de départ, mais argument et finalité : se saisir de la mort, en montrer toutes les coutures et pousser sa « vérification » aux extrêmes, jusqu'à la provoquer. En ce sens, en n'introduisant pas ou peu d'écart réflexif entre la réalité brute et le matériau symbolique nécessaire pour la transcender, le spectateur captif de cette vision emprunte la voie royale de l'indifférenciation, dans une activité-réflexe dictée par la fascination opérée par l'image.

Revenons à l'ambiguïté de la photo d'art choisissant « l'objet » mort.

À la lisière du macabre et du morbide s'insinue la curiosité concernant les caractères concrets de la mort. C'est comme s'il fallait retourner à une première image, remontant sans doute à l'enfance, par exemple, à celle d'un oiseau trouvé au hasard d'une promenade, éviscéré par un chat, rigide, ses petites pattes pointant vers le ciel...

Or, à la différence des premières photographies funéraires, dont l'usage était réservé pour honorer le souvenir d'un mort précis et non pas au culte des survivants, la photographie artistique contemporaine présente une personne, un *quidam*, non identifiés. Or, cet anonymat du « sujet », loin d'être banal, s'avère utile à l'analyse des chassés-croisés des marqueurs identitaires. Par exemple, à une époque où la survie du groupe prévalait, on soulignait la mort d'un de ses membres alors que là où la survie de l'individu dans son groupe s'avère une préoccupation, si ce n'est une obsession, la personnalisation du mort captée par la photographie est effacée, jugée gênante.

Un exemple type de l'incognito de trépassés tient dans l'exposition *La Morgue*, d'Andrès Serrano. Dans *La Morgue*, le mort n'est pas là pour ce qu'il est, un individu qui a marché sur cette Terre, mais pour ce qu'il représente, l'incarnation de la mort. Il ne semble pas que l'on puisse interpréter cette forme de macabre comme une instrumentation de l'humain inanimé, même s'il peut y avoir un bénéfice pour qui « affronte » ces photographies. Lequel ? Nous nagerions en plein syndrome du Minotaure : le « monstre » ou plutôt la chimère-mort, fantastique mélange d'humain et d'inhumain, a obtenu sa pitance et l'on soupire : ce n'est pas soi, c'est un autre. Ce faisant, on peut quitter les lieux de l'exposition – de l'œuvre

photographique et non pas « son » mort – minimalement soulagés et rassurés : ce n'est pas de nous qu'il s'agit... pour l'heure. Néanmoins, est advenue une petite encoche au mur de l'a-mortalité.

Par conséquent, si la photographie est un certificat d'existence, dirait Roland Barthes à propos du sujet photographié, voir la photographie d'un mort atteste du fait que l'on est capable de capter et traiter les images, et *a fortiori*, l'image de *ce que l'on n'est pas*. En ce sens, notre identité de vivant mortel, réitérée, s'en trouve renforcée.

Cependant, cette identité de vivant ne se ravive pas que d'être simplement présent, debout devant ces photographies. Dans *La morgue*, on peut voir le visage des *quidam*, lequel peut aussi être recouvert. Or, le visage découvert, du fait de la singularisation – même anonyme – qu'il propose, contribuerait davantage à une réflexion sur l'essence de la mort *humaine* qu'un corps privé de tête et, par suite, sans expression du visage, celle-ci fût-elle affligeante. Cette réflexion est d'ailleurs autorisée du fait même de la distanciation intrinsèque propre à l'objectif photographique.

Réflexion et distanciation n'empêchent cependant pas le vertige, voire la répulsion, devant le rappel de l'individualité de ce mort, même « illustre » inconnu. C'est que ce mouvement de répulsion est la contrepartie de la considération de l'individuation qui a pu tant peiner, voire de l'individualisme et de l'hyperindividualisme. Elle a trait à l'impensable de son abandon corporel aux lois de la biochimie, effaçant dès lors sa singularité, réitérant comment l'indifférenciation est bien l'œuvre matérielle de la mort. Cette résistance à la vue du cadavre sera discutée à propos du sort actuel du « vrai » mort, ou plutôt de celui avec qui un lien affectif avait offert du vivant. En revanche, dans un musée ou une galerie d'art, ce qui peut incommoder, parmi bien des éléments, tiendrait à ce que la mort ait saisi ces gens dans une attitude corporelle qu'ils n'auraient sans doute pas choisie. Monte ainsi l'identification du spectateur, et pas très loin derrière, l'insolence assénée par la mort sur notre libre arbitre. Le « *pourquoi eux ?* » se métamorphose en « *pourquoi pas moi ?* » et voilà aussi pourquoi on peut trépigner devant ces « tableaux » : l'incertitude sur notre mort, l'ultime doute, et encore plus que les autres fragilités ou précarités, est source de déplaisir profond.

Aussi, les procédés photographiques, tels que la mise en scène, même dépouillée, ou apparentée à telle période picturale, de même que ce déplaisir peuvent faciliter la prise de distance nécessaire pour éviter la fascination. C'est bien ce qu'offre la représentation, en son principe, et ici avéré : on

tente par là de connaître, justement, la limite entre vie et mort : d'un côté, des ongles maquillés, des traces de sang, un vêtement drapé, un objet familier, un bijou, ces derniers rappelant les viatiques déposés dans les premières tombes, et dès lors évocateurs de ce lignage. De l'autre côté, une immobilité et une matité du corps qui est déposé. Cette présentation de ce qui demeure un sujet n'a rien à voir avec celle de la pose, amusée, du vivant devant l'appareil : de ces photographies émane un silence irréfragable corroborant le *blanc* de la mort, ni vide ni plein, silence à la fois émouvant et à potentialité différenciante certaine.

Car la contemplation autorisée par ce silence débouche sur les voies, dépareillées, d'une quête de sens au sein même de la place que la vie accorde à la mort et vice versa. Elle pourrait tout autant nous pousser plus loin dans ce simple constat : cet autre, là, rendu dans une curieuse absence par la photographie, cet autre « tellement » mort et pourtant dont l'aspect extérieur suggère qu'il est vivant, ou presque... La métaphore, inversée, est saisissante : nous qui avons l'apparence du vivant, que de mort(s) par consentement aveugle portons-nous ? Et cela, non, ne se photographie pas. Et se nourrit ainsi un motif latent de notre refus des morts, motif bien sûr insaisissable dans les arguments habituels, de type « pour ou contre » cette « monstration ».

Car c'est bien de « monstration » qu'il s'agit, en évoquant le déroulement de l'analyse phénoménologique par laquelle on laisse se déplier et se déployer ce qui est là, sous nos yeux et sans doute, derrière les yeux⁴... Au sens propre, on pense au fait même de la mort, encore une fois chimère d'humain et d'a-humain, et de ce fait troublant, quels que soient les événements la précipitant. Enfin, à la borne de la monstration surgit la monstruosité, l'énormité, le foisonnement, l'atrocité, la sous-humanité, qui se tailleront tous une place dans le morbide.

D'ailleurs, morbide, la photographie artistique le serait tout de même dans la mesure où elle n'en représenterait que l'horreur entachante et rien pour humaniser la mort ; elle rejoint en cela la « monstration » de la décomposition, comme on le verra. Elle ne permet pas alors de transcender l'archaïsme éveillé, l'effroi suscité par la pourriture qui sera surmonté en créant des dispositifs de purification et, partant, de dépassement. Et surtout, la photographie morbide enfonce le sujet dans la solitude.

4. Voir Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1964.

Après en avoir traité il y a une quinzaine d'années, il me semble aujourd'hui que les photographies d'Andrès Serrano procèdent des deux. Au départ, photos singularisées et d'une éloquence hurlante d'iniquité, puisque ces cadavres trouvés à la morgue, presque tous non réclamés, presque tous marqués par la violence des circonstances de leur mort, ne sont pas sans rappeler le paradoxe barbare de notre civilisation dans la mise en marginalité des vivants. Néanmoins, on peut remarquer, ne serait-ce qu'un soupçon de morbide, notamment dans certaines traces de décomposition que la somptuosité de l'éclairage ne peut alléger.

Par conséquent, le critère de discrimination entre le macabre et le morbide tournerait ainsi : en quoi l'image que l'on nous offre à voir permet-elle d'associer, de faire adieu et de faire lien, et n'entraîne donc pas de la sidération ? En quoi l'image que l'on voit projette-t-elle dans le temps, individuel et collectif ? Et en quoi l'image perçue joue-t-elle à la fois sur le clavier de l'émotion et sur celui de la pensée ?

Intervient alors un autre facteur qui influencerait considérablement l'existence du morbide : le parti pris pour l'émotion. On l'a déjà souligné, sous le régime de la séduction, *il faut* émouvoir et trouver les pistes pour en même temps « frapper » (on en oublie la connotation violente) et faire vibrer. Or, la fascination contemporaine ne prendrait pas tant d'ampleur si nous donnions un peu moins de crédit à l'émotion. Comme le demandent les interviewers, après chaque « événement », en parallèle avec la recherche de « visuel saisissant » [*sic*], quand ce n'est de « l'image-choc » : « *Comment réagissez-vous ?* » Or, cette « réaction » vaut... le déplacement, lequel nous réentraînera que mieux à un « voyage » vers le morbide comme un des substrats de la fascination.

VOIR ET S'ÉMOUVOIR : L'ÉMOTION DE CE QUE L'ON EST ÉMOUVANT

Alors que macabre offre à ressentir autant qu'à réfléchir, la fascination, quant à elle, s'ancre dans le ressenti. Lorsqu'elle s'impose comme rapport au monde, elle altère « le goût pour » la pensée. En fait, elle oppose artificiellement l'un à l'autre. Les fascinateurs sélectionnent adroitement ce qu'ils fournissent en pâture à l'œil puisque l'enjeu visé est l'envoûtement, lequel, par définition, concerne non pas tant la sensibilité, mélange de tête et de cœur, comme on dit couramment, que la « réaction », ce sentiment de l'instant présent, et l'affect, cet état affectif primaire, qui s'impose à la

conscience. Et alors, la fascination joue en entremêlant la sécurité et l'aventure, faisant en sorte de repousser le doute au loin. Ici encore, elle appuie sur le noyau de l'inconscient, celui-là même qui ignore la mort, et qui de surcroît se soustrait à la moindre critique.

Faut-il le signaler, le propos n'interroge pas ici l'essence de l'émotion, mais plutôt son emploi dans nos vies. On l'a dit, la fascination opère sous le mode hyper- et hypo- : monter en épingle dorée, d'un côté, et laisser choir, de l'autre, dans la botte de foin. Il en sera de même pour l'émotion, peu à peu érigée en pilier doré supportant la fascination puis disqualifiée lorsque vient le temps pour le sujet de se singulariser au plus près de lui-même.

La proposition qui a trait à une telle manipulation de l'émotion tient en ceci : en ce début de millénaire, il semble que l'émotion jouisse – si l'on peut dire – d'un statut contradictoire dans nos sociétés.

PREMIER TERME DE LA CONTRADICTION : L'ÉMOTION COMME PASSE-PARTOUT OU « L'ÉMOTIONNISME »

À titre de signal sur ce qui nous habite ou traverse notre monde, l'émotion se tient à l'avant-scène de la représentation publique, surtout médiatisée, et de façon sirupeuse, telle une liqueur douceâtre, ou, au contraire, avec fracas, comme pour nous donner mauvaise conscience. La fonction minimalement utilitaire de l'émotion est alors sollicitée et parfois poussée à son paroxysme. Comme pour l'injonction à séduire, il *faut* émouvoir, pouvoir tirer une larme : les larmes sont une nouvelle arme qui sonne l'alarme du bon sentiment. Elles sont de cette façon devenues la jauge de la qualité d'un individu, l'indice suprême de son « authenticité ». Par exemple, l'expression de l'émotivité est devenue un critère de l'examen de passage du héros : car, appuyé sur l'émotion soulevée par son geste, combinée à l'exigence de visibilité, le culte du personnage répond bien à l'individualisation des rapports sociaux, à la valorisation de la compétition, de la prise de risque, quel qu'en soit le prix ; on a pu en juger au sujet de la combinatoire des conduites à risques et de la fascination. Quant aux héros de l'émotion, ils vivent autant sur la brèche des limites « expressives », « communicationnelles » à repousser, pour la beauté du spectacle. Si cette vision d'une beauté frémissante offerte à un public qui aspire à l'enchantement vaut par exemple pour le monde du cirque – on pense notamment au Cirque du Soleil –, faut-il forcément en exporter et en généraliser la mise en exergue dans notre vie quotidienne ?

Au tableau général, l'idéologie de la fascination commande donc toutes les stratégies pour susciter l'émotion. Son objectif: on est si ému qu'on en devient fasciné, et encore, on est ému de se sentir complètement fasciné.

Comment, à partir de quels appuis cette émotion devient-elle si prégnante et passe-partout ?

En premier lieu, en parallèle avec le héros si « humain », l'appel aux émotions procède parfois de la démagogie. Chacun ressent des émotions et, partant, nous sommes tous égaux. La capacité à les exprimer relativise donc l'inégalité des talents, des efforts, des conditions objectives de facilitation, des intelligences, même si cette dernière est en large partie affective... La stratégie antique répandant « du pain et des jeux », des fêtes et des combats ritualisés trouve en ce cas un raffinement. *Hic et nunc*, il ne s'agit pourtant pas tant de vibrer à l'unisson que d'endormir toute éventuelle dissidence.

En deuxième lieu, et corrélativement, l'émotion sert de mot de passe aux manipulateurs. Il s'en trouve toujours pour commencer leur discours par « *j'ai le sentiment que...* ». En les écoutant, tous ont alors le sentiment qu'ils reconnaissent en effet les émotions. Bien souvent, le séducteur- « intellectuel », nouvelle figure du gourou, prétendra qu'il en sait davantage que nous sur nous-même ; il susurrera que, lui, il comprend et maîtrise le langage que, nous, nous articulerions avec peine. Rappel ici de l'idéologie, les mots coûtent et savent compter, surtout au profit des détenteurs de pouvoir ou de ceux qui en sont friands ou affamés.

Par conséquent, et en troisième lieu, lorsque l'expression systématique de l'émotion correspond à une stratégie sociale de légitimation et de justification, l'effervescence de l'émoi spontané troque bien souvent son caractère ponctuel contre une obligation intériorisée d'entrer dans la vague.

Dans ces conditions, l'état affectif parfois trouble qui est le nôtre ne peut faire autrement que d'être évacué et vidangé, puisque aussitôt les bons sentiments alertés, chatouillés, excités, exposés, préférablement en « formules-chocs », puis allégés par la catharsis, et satisfaits d'avoir obtenu leur part de visibilité mercantilisée, ils risquent d'être balayés et détournés sur la voie de garage. La cause, aussitôt entendue, est classée, la suivante piaffe. « *Allons, allons, entend-on, the show must go on...* »

Et un autre objet fascinant nous presse: «tout passe», soupire-t-on, et que revoici l'injonction éphéméride. La mise en spectacle récupère presquement la sagesse populaire.

Cette mise en scène de l'émotion se joue sur le registre de la sensation immédiate, presque digitalisée, jouant sans cesse de la persuasion, du sensationnalisme, aussi, bien souvent. Nous saisissant à chaud, profitant du moindre mouvement d'humeur, la mise en spectacle émotive transforme le commentaire et l'opinion en réflexion, voire en analyse définitive, ce qui a déjà été souligné dans le chapitre sur les effets de la fascination sur la pensée. «*Pas le temps*», disait-on. C'est ainsi que l'émotion perd sa vertu première qui est de *mouvoir* l'appareil de la pensée, c'est ainsi que le sens est trouvé avant d'être cherché, et ces fameuses assertions-chocs en font foi. La catharsis est survalorisée au détriment de l'élaboration psychique dont les ressorts et les délais exigent souvent un travail de longue haleine.

Dans cette domestication ou plutôt cette gestion artificielle de l'archaïque sollicité – le vibrant désir d'être, ressenti par chacun au fond de lui-même –, on s'éloigne du risque de panique le plus souvent endigué par les ritualisations collectives. Nous ne sommes pas tant un individu *compris dans* un ensemble dont l'identité est constamment à revitaliser, mais plutôt un individu en manque d'identité *face* à un ensemble abstrait. Pour plaire à tous comme à chacun, des slogans magnétisants cherchent à racoler les identités à la fois défensives et régressées. Contrairement aux ritualisations collectives dont on sait le potentiel de communion, l'émotion est ici systématiquement tronquée ou ramenée à une poussée primaire, en appel à la fusion, essentiellement groupale.

Or cette fascination pour l'émotion – et on ne parle évidemment pas que de l'émotion inhibitrice – en vient à intoxiquer. Résultat, l'émotion déposée et contenue dans les réceptacles offerts du dehors se tient muette, évite d'entrer dans son propre mystère, renonce devant un problème, un défi de taille et... fuit devant l'angoisse. On ne doit, on ne peut qu'être autosatisfait. L'intoxication se mesure non seulement à notre résistance à ces mystères, mais à la protection que l'on réclame, dans le refus devant une juste violence, à la satisfaction exigée et posée comme idéal. Chacun reste fixé dans le temps de la fascination sans pouvoir se reporter à son temps propre.

Néanmoins, plus la fixation sur cette forme d'expression évite, plus elle est aisément angoissée, et plus, toujours dans la réaction, elle trouve paradoxalement refuge dans un autre objet fascinateur. Ce totalitarisme du culte de l'apparence exprimé dans le « tout baigne » et le froufrou grisé renforce ainsi l'une des figures de mort tragiques issues de notre culture fascinateur.

Figure de mort, car tout comme l'idéologie de la séduction, en fait, l'un de ses substrats, l'«émotionnisme» croit pouvoir s'exercer sans la part du temps, de l'incertitude, dont est tissée l'émotion, et qui peut en retour tresser cette émotion. Comme elle tronquait le temps, la fascination étête l'émotion.

Figure de mort, aussi, en cela que «l'émotionnisme» étalé laisse pantois ceux qui ne demandent qu'à témoigner de leurs «affects» ou de leur «vécu». Apparemment libérés, ils se retrouvent finalement seuls avec leurs démons – ou leurs anges – mis à nus.

Enfin, à l'instar de tout totalitarisme, l'émotion commandée et exaltée comme mode de rapport au monde est mortifère dans la mesure où elle tronque une part de la réalité. En s'accompagnant d'un anti-intellectualisme primaire, elle oppose la spontanéité à l'élaboration. Et revoilà le temps digitalisé, l'expérience saisie dans un hoquet, comme si l'expression de l'émotion devait servir à bloquer la pensée au lieu de lui donner sa pulpe et sa densité.

Dès lors, on aperçoit en surimpression le travail de l'idéologie de la séduction : ne montrer que ce qui va dans le sens de l'agréable, en prétendant couvrir toute la réalité. Avec comme «impact» – le terme est prisé par les «émotionnistes» –, une déperdition de la singularité, qui n'a été aiguillonnée que l'espace d'un instant, au bénéfice du fascinateur. En somme, la mort symbolique se creuse.

SECOND TERME DE LA CONTRADICTION : L'ÉMOTION MUSELÉE

La fascination, on le sait, dénie et brime le droit à l'individualité, et l'ardeur qu'elle met à le masquer ne fait qu'indiquer l'ampleur de ce qu'elle déqualifie. Ainsi, à l'autre pôle de l'hyperconsidération, mais sélective, se tient l'hypoconsidération, coïncidant avec l'évitement à tout prix de certaines manifestations émotives, surtout individuelles, surtout données comme

négatives, comme nous l'avons souligné de la violence... et de la mort. Ont aussi été mentionnés à l'instant l'obligation à l'enthousiasme et le musèlement des sentiments contraires à la poussée dithyrambique...

Ce phénomène s'apparente à ce que Norbert Élias⁵ appelait « la privatisation de la vie pulsionnelle ». Ainsi, pour beaucoup de ceux que tout épanchement hérisse – l'hérissément, c'est déjà une émotion, bien sûr, déniée –, verser une larme, c'est potentiellement laisser se déverser une lame (de fond, s'entend), c'est verser dans le pathos. Pour satisfaire cet autre mot d'ordre, il est interdit de trembler, frémir, bafouiller, toutes attitudes interdites en public et confinées au secret du cabinet ou à l'intimité de l'alcôve. Évoquer le doute, la douleur, la souffrance, le manque, l'impasse existentielle, c'est s'apitoyer sur son sort, à la limite, se complaire dans son malheur. Prendre le temps d'écouter, d'entendre, prendre le risque de comprendre, c'est se laisser dérouter de son programme de l'heure, du jour, de l'année, de la retraite, de la vie... Là aussi, *the show must go on*, jusqu'à ce que mort s'ensuive, avec en prime, comme par miracle, la sérénité et la dignité revenues. S'additionnant au culte du corps, on aboutit ici à une technologisation du bien-être et au bien-être comme idéal performatif, appuyés sur autant de bons trucs et de conseils sur l'issue « positive » à adopter sans tarder.

Ce tabou de l'émotion engendrant le bouleversement, sinon de l'émotion porteuse de gestes réfléchis, parmi d'autres, remplace celui de la mort, du moins de la mort comme événement. C'est qu'il amplifie le tabou de la mort symbolique puisque refuser cette émotion-bouleversement réflexive traduit le refus de la perte à assumer d'un pan de la toute-puissance infantile. Ces interdits vrillent dans un repli lointain de la boîte crânienne les oscillations entre nos pulsions de mort et nos désirs de vie. L'émotion-bouleversement à longue portée n'est pas *glamour*. Par exemple, lors de crises existentielles, la pacification, la récupération, la reprise en main, l'exemplarité des gagnants, tous ces sentiments si fascinants mettent souvent un terme prématurément au processus de travail sur soi, en soi. Comme un *show*, encore et encore, « la vie continue », si fascinante.

Or cet interdit d'explorer pour ce qu'elle contient, une émotion simple – de toute manière manifeste – ou même, une crise de détresse reconduit dans les gradins multiples du déni et, *a fortiori*, du déni de la mort. Une première marche nous situe à une distance élégante, assurant

5. Norbert Élias, *La société des individus*, Paris, Pocket, 1997.

une position de surplomb apparentée à l'invulnérabilité : on ne se sent pas concerné par la mort. La deuxième marche affuble la mort d'une émotion négative, si ce n'est terrorisante, suscitant l'interdit : on reconnaît le « *N'y pense pas, ça va t'attrister, te déprimer...* » Une troisième marche entraînerait dans une forme d'insolence : si on avoue la réalité de la mort, on a tellement confiance en ses émotions, que non seulement on va la sentir arriver (et effectivement, ce n'est pas plus mal), mais on va de surcroît la soudoyer, la persuader d'aller jouer ailleurs... L'inverse aussi se produit en ceci que les émotions bâillonnées retentissent dans le déni même de la perturbation suscitée par la mort. Enfin, parvenu à la dernière marche, rejointe à force de toute-puissance, de jeu en jeu, c'est la position d'arrogance en regard de la mort qui domine : si quelqu'un contrevient à ma « divine » volonté, je peux toujours l'écraser.

De ce tableau ressortent notamment deux traits : l'émotion est dénaturée et, comme telle, n'est plus permise que dans son univocité, ramenée justement aux diktats de la fascination. De plus, elle doit se déployer dans la fulgurance, dans le registre de la passion encore ici entendue comme performance fébrile. Le mouvement inhérent à l'émotion n'est alors praticable qu'à haute vitesse.

Un paradoxe mortifère s'installe et se rigidifie au fil du temps. Ce mouvement se lit notamment dans le trio agressant de l'économisme, soit la mondialisation sous ses composantes iniques, la restructuration des organisations et la prolifération des nouvelles technologies. Pour tenir ce rythme, il faut abdiquer ou tenir coite une partie de sa conscience, qui alors se détache, sombre dans l'indifférence, se désensibilise, pour enfin s'anesthésier. Le leurre, c'est qu'on peut croire qu'une longue anesthésie puisse être réversible, renversée par une technique ou une autre, mais la mort fait son œuvre en grignotant le vivant de son vivant.

En parallèle, là encore, c'est la pensée qui écope. Comme si la corde de l'émotion, ultra-sollicitée, sinon déqualifiée pour certains, en venait à s'user. Ainsi beaucoup de nos contemporains ont-ils l'impression de perdre le contrôle sur leurs émotions, les renvoyant dès lors à une « mystérisation » elle aussi bien fascinante. La parapsychologie veille, prenant sa revanche sur une rationalité trop étroite ou sur une uniformité inavouée des conduites. Mais peut-être est-elle simplement une voie de compensation devant le vide, celui des émotions inaudibles, et celui d'une trame du social évidée de son histoire, qui cherche dans un temps compressé sous l'instant.

Le parapsychologique tient alors lieu de refuge pour le désespéré qui craint les conséquences du désespoir. Devenu système idéologique, ce mince refuge nourrit l'irrationalité, laquelle était apparue par un autre chemin dans l'ultra-émotionnisme.

Il se peut que l'émotion, ainsi ballottée entre ces deux pôles, déqualification et surqualification, ne vienne pas seulement colorer nos conduites, ce qu'elle fait de toutes les manières, mais qu'elle fasse retour parfois étrangement... Comment ?

Émanant du pôle de la surexposition pour lequel « *l'émotion, c'est la vie!* », chacun découvre, au sens propre, le fantasme, qui devient alors la clé de voûte de la réalisation de soi, aboutissement de la croissance personnelle. On sait qu'un fantasme existe pour être diffracté, c'est-à-dire traduit dans une conduite réfléchie, faire se mouvoir dans la pluralité des choix, bref, symboliser, et non pas être systématiquement traduit en acte. Un fantasme qui se « réalise » aboutit au mortifère. Intrinsèquement, le fantasme a forcément mains liées avec l'illimité et c'est pourquoi la fascination en est imprégnée.

Du pôle de la sous-exposition peut, par contre, émerger une réaction de rage face à l'impuissance, l'impression d'être face à une impasse, qu'elle soit ou non récupérée par le parapsychologisme.

L'un et l'autre, le fantasme agi servant de moteur, et l'agressivité nourrie de l'impuissance, tentée par la toute-puissance, viennent insidieusement alimenter le morbide.

VOIR POUR LE PLAISIR ABSOLU DE VOIR: LE MORBIDE

Ainsi le morbide s'inscrit-il bien dans la spirale inflationniste de la fascination. En lui aboutissent l'ultra-émotion, une figuration de la non-limite, une idolâtrie de la performance et l'expression d'une matérialité déshumanisée. Et le fantasme de toute-puissance y joue son va-tout.

En cela, le morbide est d'emblée pavé de mort symbolique, puisqu'il obture toute pensée fondée sur la réalité. Quand on le regarde de près, le morbide ne fait pas qu'exploiter la mort, il *est* la mort, du moins une forme de mort, parachevant le pôle mortifère de la fascination. Voyons cela... de plus près.

Le morbide a tout à voir avec l'œil, et c'est curieusement avec cette qualité sensitive du vivant «évolué» qu'il tente d'abolir la précieuse singularité recherchée par l'humain, et particulièrement depuis la Renaissance occidentale. L'ultra-œil, qui n'a rien de magique, se complaît dans une délectation propre au «cannibalisme de l'œil, qui transforme l'objet du regard en homme – spectacle, voire en homme transparent : il le chosifie en jouissant de lui à distance» (L.-V. Thomas)⁶.

L'«objet» chosifié par le morbide, ou son lieu prédilection, tient dans le corps, insigne identitaire inaugural. Or, dans la foulée de l'exaltation du corps, ce que le morbide accuse, c'est la pointe ultime, puisque «l'ultime» est le fer de lance du morbide (et on verra que le pointu n'est pas une métaphore !). Il préfère le corps arrivé aux confins de la mort pour, de là, y débusquer sans ménagements toute trace physique de désintégration, ne laissant de place qu'à la mort. Lieu et terme fascinants *ad nauseam*, nous en sommes prévenus.

De la sorte, on peut dire des représentations qu'elles sont morbides lorsque la mort y est omniprésente, lorsqu'elle devient à la fois le motif, le moyen, l'enjeu et la finalité.

Je sais qu'on pourra me taxer de morbide si j'avance... que de la mort, il y en a partout ! Et encore plus : c'est précisément parce qu'il y en a partout qu'on ne la reconnaît plus. On s'y est habitué sans trop savoir à quoi on s'habitue... comme à un spleen brumisé, admis dans les mœurs. Car non seulement les images de mort foisonnent, mais elles installent à leur tour l'impuissance et la mort symbolique. Et l'une de ces morts, on le sait, c'est la confusion. Or, le propre du morbide, c'est de nous montrer la mort en prétendant – en cela, il revêt le trait d'une idéologie – que la représentation qu'il en offre est «la» bonne... puisque, lui, s'emploierait à mettre en scène l'intègre et l'imparable réalité.

Dès lors, dans l'examen des formes et des logiques de la représentation morbide, on distinguera une trajectoire au cours de laquelle intervient une série d'étapes emboîtées ou cumulant les propriétés les unes des autres.

6. Louis-Vincent Thomas, *Fantasmes au quotidien*, Paris, Librairie des Méridiens, 1984. Voir, du même auteur : *Civilisations et divagations*, Paris, Payot, 1979, et *Anthropologie des obsessions*, Paris, L'Harmattan, 1988.

PREMIÈRE ÉTAPE : LE MORBIDE COMMUN

Ce morbide prend place dans l'extension d'une manifestation du macabre, désignée plus haut comme le syndrome du Minotaure, s'agissant d'une contemplation de la mort assortie d'un soulagement qu'elle ne nous désigne pas (encore).

Ce caractère courant du morbide appuie sur une dimension ou une autre de la mort, de manière lénifiante ou abrupte. Il donne lieu à une légère fascination modulée et reconnaissable dans le discours banal. D'un côté, « *il nous a bien fait ça* » (à propos du mourant), « *C'était beau...* ». De l'autre : « *C'est trippant à mort!...* » Ou encore : « *Viens, viens voir, là, le feu!* », ou en voiture : « *Ralentis, regarde l'accident, comme c'est horrible...* » On saisit déjà le hiatus : la mort violente nous fascinerait quand nous ne sommes pas concernés, autrement, nous réclamons une mort propre et tout en douceur. La seconde viendrait-elle compenser la phobie ambivalente de la première ? Cette question posée, elle ne sera néanmoins pas discutée directement, mais dans un ouvrage à venir consacré aux paradoxes qui achoquent au chevet du mourant. Ce qui ne nous empêche pas, d'ores et déjà, d'ouvrir les soutènements de ce mouvement pendulaire entre abomination et idéalisation.

Ces deux représentations opposées renvoient à des archétypes de la mort décelables à travers l'histoire des symboles et ancrés dans l'inconscient. D'un côté, la mort douce est associée à l'univers maternel, à un passage renversé de l'ici-bas vers un autre monde. En dépit de son caractère apaisant d'abandon – *Hypnos* – profondément consenti à *Thanatos*, cet archétype de la mort maternelle n'est pas dénué d'angoisse de l'inconnu, d'où sans doute l'insistance sur l'esthétique comme mode de conjuration et même, de dépassement de l'angoisse, question déjà traitée à propos de la différenciation qui conduit à la symboliser et la transcender. De l'autre côté, l'archétype de la mort violente répondrait à des pulsions agressives, et cette concentration sur l'instinct de destruction est en partie associée au statut dominant de la mort dans notre culture.

Certes, on ne peut plus désormais parler de représentation de la mort sans se référer à ce principal réservoir d'images de l'humanité depuis plus d'un siècle : le cinéma. En effet, l'émotion, esthétique ou autre, passe de plus en plus par une image dynamique, révélant de surcroît une métaphore de la mort. Je m'explique.

Au début, le cinéma copiait les choses de la vie. En les mimant, parfois avec emphase, il faisait « comme si » le cinéma, c'était la vie. Puis la technique s'est autonomisée, et alliée à l'art, c'est elle qui propose désormais des modes d'être. Aujourd'hui, on ne fait plus « comme au cinéma » explicitement, en s'appropriant un trait reconnu et parfois grossi par un personnage. Inversement, on fait « comme si » nos vies étaient du cinéma, comme si chacun jouait son scénario, son rôle, ses répliques, tout en adoptant imperceptiblement ce que le grand écran a projeté : des fantaisies de ses artisans et artistes, et, par-delà celles-ci, une manière culturelle d'échanger, de parler, de concevoir le monde, l'échange, l'amour, la mort. Son image nous fabrique autant que nous la fabriquons, que nous soyons « fascinés » ou non par le septième art. À tel point que le cinéma sert de référence : devant un fait exceptionnel, on dira volontiers que la réalité dépasse la fiction... Il reste que lorsque la fiction – autre figure idéologique – prétend imaginer toute la réalité, ou encore, quand nous nous en remettons à elle pour fixer nos repères interprétatifs, indirectement, dans ce « comme si » excitant, ce réel embobiné, nous dénions doublement : d'abord, on systématise ce qui n'est qu'un jeu (chacun peut se faire son cinéma continuellement, en cela chevillé au culte de l'image), ensuite, en croyant contrôler la représentation, on tronque l'ampleur de la réalité (« La vie est un roman »).

Dès lors, au cinéma comme dans la vie quotidienne, on relaiera avec force ce que l'histoire de l'humanité a graduellement forgé, à savoir une volonté de capter l'advenue – lente – ou la survenue – soudaine – de la mort. La dynamique de la mort toute proche chez les protagonistes, à commencer par le premier « intéressé », sera dépeinte en négligeant souvent ce qui, en amont, l'inciterait à désirer telle ou telle forme de mort. La complexité de la formation de ce rapport à la mort, à la fois intime et culturel, n'étant pas aisément traduisible en images, il est tentant de faire comme si elle n'existait pas. D'où sans doute la difficulté de comprendre ces dynamiques et, surtout, d'en suivre la démonstration dans l'écrit : c'est ainsi que l'on peut « lire » la résistance face au livre... L'argument prenant trop de temps à s'étayer, on préférerait les avancés « *punch* ».

Même de rien, la cinématographie, aussi bien que la production télévisuelle, s'empare des modèles de bonne ou de mauvaise mort, et en cela elle n'invente rien si l'on pense aux tentatives multiséculaires de faire de l'imaginaire un élément du registre propre du réel. La stratégie, soit de

l'enjolivement, soit de l'*horribilis*, réussit à qui utilise les abords de la mort – zone par excellence de vulnérabilité – comme tremplin pour prendre contrôle des cœurs et des esprits (comme on le dit couramment).

Ici, à l'instar de ce qui précède à propos de notre rapport au temps, la mort vue comme désirable n'est surtout pas lente. Le temps presse. Qu'il s'agisse d'euthanasie supposément pour alléger les douleurs (de qui ?), de la fin dramatique qui saisit en accordant une séquence pour un dernier message, d'une suprême déclaration d'amour, du party des copains, du refus de tristesse, de la réassurance de formules apaisantes, les images de mort « apprivoisées » sont traversées de ce rapport au temps qui raccourcit l'œuvre de la mort, du moins sa progression apparente, perceptible. Ne serait-ce que pour cette raison, cette imagerie « déréalise » la mort. Non, la mort ne se passe pas forcément ainsi, loin s'en faut, et ce, pour la majorité. Elle ne survient pas non plus pour nous libérer « accidentellement » d'un personnage encombrant, d'un voisin ou d'un rival. Ni totalement douce et lénifiante, ni intégralement violente. On dira que l'image est là pour nous faire rêver... C'est juste, mais dans la mesure où les vessies ne sont pas prises pour lanternes.

Toutefois, ce sur quoi l'image au quotidien appuie, c'est sur la volonté d'être présent, entendre, le souhait de voir l'autre agoniser, peut-être, encore une fois, pour se prouver que l'on est bien vivant. Ainsi la plupart des téléseries qui proposent une tranche de vie, sur le sida, sur le suicide adolescent, sur l'euthanasie, offrent toutes à voir des grands sentiments, mais surtout, glorifient la vie des survivants. Dans cette morale autosatisfaite, empruntant çà et là des fragments de vécu, la mort prend souvent des allures de *show* bien réglé, où les protagonistes n'affrontent pas tant la mort qu'ils ne réitèrent leur « goût » de vivre. Curieux détour de la quête identitaire. Le risque de perversion s'insinuera si, pour se sentir vivant, il nous faut rechercher cette centration sur la mort, en gros plan constant... : « *Je suis vivant du fait que je ne suis pas mort à l'écran... que je me projette.* » Se profile ici une exacerbation du constat universel ayant trait aux morts au service des vivants. Nous y reviendrons.

Aussi y a-t-il vie et vie : quand l'image ainsi proposée consiste en une technique pour émouvoir, et, *a fortiori*, émouvoir sans pousser à penser au contexte, songer aux voies multiples du destin, comme s'y employait entre autres l'art des danses macabres, cette représentation frôle le parasitage. Car les parasites ne se nourrissent pas que du vivant,

ils vivent de la mort et la pervertissent en la concevant d'abord comme un objet mercantile, en vue de la reproduction à l'identique ou à l'exponentiel de leur « intérêt ».

Le réflexe mercantile s'appuie, on le sait, sur le plaisir et la sensation, forte, de préférence. La force insiste et fait impression ici sur l'œil, au grand dam des cinq sens combinés. Autrement dit, la sensation est de ce fait « morbidifiée » au sens clinique de « morbide », les autres sens déjoués pâtissant dans leur homéostasie. Et alors, devant cette privation de l'éventail sensoriel, devant cette marchandisation des corps sous la tyrannie de l'œil, la ligne à tracer entre le morbide commun et le morbide spectaculaire peut se révéler ardue.

Dans la logique du tout-à-la-fascination, couplée au caractère mercantile de l'industrie de l'image, on concevra aisément que les situations captées par les caméras soient choisies pour leur caractère « fascinant » : on meurt de plaisir ou de danger extrême, parfois des deux fusionnés. De toutes les manières, on meurt du plaisir de s'être dépassé [*sic*]. Le problème, c'est qu'on passe, mine de rien, de ce désir de mort « au bout du plein » à la compulsion de s'en mettre plein les yeux. Ce qui est alors banalisé, ce n'est pas tant la mort comme telle que sa mise en scène extrémisée. On trouve une suite logique à concevoir la mort comme le terminus, le bout de la vie. Ici, on fouille le bout et on en extrait une délectation qui se veut illimitée.

Résumons. Un héros de l'écran meurt et on croit mieux savoir comment « ça » se passerait... légitime curiosité devant l'imparable. S'il meurt en risquant sa vie, on infère que le danger de mort par inusité du réel devient banal ; une surenchère de la mort poussée à l'extrême dans son scénario s'installe. En amont, une inclination pour voir et être présent au moment de la mort obture ce qui y conduit ; en aval, la « captation » du moment de la mort se cheville à une fascination de plus en plus gourmande, celle de la logique de la capture.

Une vieille question plane : où est passé le sentiment de plénitude censé nous habiter lorsque la conscience fait face à l'irréparable incomplétude ? Et derrière, au-delà de l'écran gorgé, quel vide se tapis ?

DEUXIÈME ÉTAPE : LE MORBIDE SPECTACULAIRE AU QUOTIDIEN

Qui veut dominer cherche à séduire. Qui veut dominer selon l'air du temps cherche à fasciner : la mort en est le prix, la mort symbolique à tout le moins, à cette étape-ci. Et le pouvoir s'empare de la mort pour accentuer son propre côté fascinant. Comme si de la maîtriser, ou de mettre en acte le fantasme de la maîtriser conférerait une aura supplémentaire à qui cherche à éblouir.

C'est pourquoi la scène symbolique exhibe des images de mort comme jamais auparavant. Ce phénomène est, en passant, à corréliser avec le pouvoir global des médias sur la vie : ainsi, une réalité qui ne passe pas par les médias n'est pas tenue comme existante. À l'inverse, les médias, en « oubliant » des réalités, contribuent à ce qu'elles n'existent pas. Bref, le droit de vie et de mort des médias sur la vie en société se double du pouvoir (ou de la prétention) de « *faire sortir la mort du placard où notre culture l'aurait cantonnée* », selon un directeur de programmes télévisuel. Soit, mais pour l'immense majorité des productions, la mise en scène de la mort s'effectue selon des règles de mainmise symbolique ramifiées et d'autant plus taboues.

Bien sûr, cette mise en scène de la mort confirmant les pouvoirs ne date pas d'hier : des gibets à la chaise électrique, l'usage dit « pédagogique » du spectacle – au sens de donner à voir – de la mise à mort sert autant les pouvoirs sociopolitique, juridique et judiciaire, et, par cette voie, l'instance morale, que l'éventuel sadisme des bourreaux. De son côté – qu'on se rappelle le mode de défense d'externalisation de la peur démontrée au chapitre précédent –, la torture procède de la même logique d'assujettissement de l'être à un pouvoir discrétionnaire, avec en prime, le jeu avec la mort, jouissance réservée à un presque dieu : un autre « comme si », un autre déni, au terme de la longue chaîne d'inconsidération de l'émotion humaine, comme on l'a constaté à propos de l'émotionnisme.

Or, ici, les tenants du pouvoir civil sont tout à la fois relayés et saisis en tenaille par le pouvoir même de l'image. C'est aussi l'image qui cherche à prouver sa prégnance, ou aussi bien dire : la non-mortalité de ses magnats, d'une part, et, d'autre part, la mainmise sur le principe même de fascination. Le calcul économique prend prétexte du besoin d'émouvoir et d'informer le « public » sur « la » réalité... Ce qui est inavouable, c'est l'angoisse qui anime le pouvoir et il sera alors d'autant plus cohérent de projeter ses peurs et ses angoisses en occasionnant cette peur, et en offrant aux spectateurs des mises en situation extraordinaires, plutôt que des réalités

éloquents de la simple peur d'exister. Il est ainsi rarissime que les médias accordent du temps d'antenne à un spectacle offrant une allégorie de la mort, et cela, même en nuancant : autour de novembre et un brin pour Pâques. Affaire réglée.

Le besoin de surenchère visuelle rejoint alors le thème de la limite, ou plutôt le fantasme de l'illimité. Il ne s'agit pas seulement du corps des suppliciés, mais du corps réifié de toutes les victimes de tous les pouvoirs, les premières contribuant paradoxalement au maintien des seconds. Voici en quoi.

De toute évidence, à l'instant de la mort représenté lors de la première étape (le morbide commun), s'ajoute la captation non différée. La mort *in vivo* entre dans les « foyers » (domiciles, lieux de vie...) en temps réel. Qui plus est, pour que la mort soit « regardable », il faut créer un suspense dont le déroulement est présenté comme inéluctable : sort d'une enfant engloutie dans la vase, décompte révisé du nombre de victimes, découverte de charniers, supplique d'otages mis en joue, les événements se bousculent tout en exigeant un suivi. Ils nous rendent captifs, autant par les techniques de ralenti, par les plans rapprochés que par les commentaires qui tiennent en haleine. Que ces morts soient le produit d'une violence machinisée et mercantilisée, planifiée, quand cela est nommé, on hausse les épaules, comme si chaque époque devait subir un *fatum*. Curieuse survivance de ce qu'on nomme par ailleurs avec supériorité un « archaïsme ».

Et puisque nous y sommes, poursuivons ! Cette mort était déjà minimalement « apprêtée » dans la mise en scène ordinaire, alors qu'ici elle devient plus crue. On notera que si le cru est en prise avec la nature, le cuit, lui, signe le travail d'humanisation, le travail d'intervention sur la nature par la culture. Souvenons-nous comment et en quoi l'instauration de la culture, par la variation de ses modalités de différenciation, peut être un anti-*fascinans*.

On aperçoit ainsi un indice de la « déculturation » lorsqu'elle sert un matériel brut, sinon brutal, en dominante, sous prétexte émotionniste « d'authenticité », de « transparence » et, encore plus hypocritement, de « bien public ». Bien entendu, ces images crues renvoient aux fantasmes de l'humanité à propos de ce qui l'horripile, mais dans le morbide, elle les gobe toutes crues, si l'on peut dire. Ainsi l'étrangeté contenue dans le titanique ou, au contraire, dans l'infiniment petit, les peurs de dévoration, d'anomie, de folie, comme on sait, des figures de mort, ont de quoi fasciner. (Comment agiront alors les dernières étapes du morbide ? Elles se saisiront

de ces fantasmes comme des hochets rauques, sans parole, sans association, sans question. Pas le temps, la cote d'écoute frappe à la porte, pire, elle la défonce. Pas le temps, pas de mort ou pas de présence de la mort comme Ombre donnée à toute vie. Sous la crudité frustrée du spot, la lumière s'empare de tout, même de la possibilité de conscience.)

Cependant, le plaisir morbide ne s'étale pas uniquement dans la captation plus ou moins furtive d'images de cadavres, souvent morts deux fois plutôt qu'une, laissés au sol, sans nom et forcément sans sépulture par le tumulte des famines, et plus odieux, des guerres, des génocides, des délires politico-religieux. Sous cette fabrication de l'insensibilité, le spectateur ne trouve sa pitance que dans la désunification des corps, incidemment symptôme renversé du tout-au-corps. À côté de ce qu'on désigne désormais comme « dommages collatéraux » – comme si on pouvait nous leurrer sur le cynisme que cache l'euphémisme –, le morbide dispose dans les médias tout un arsenal : seringues, couteaux, armes, explosifs, quincaillerie de torture, voitures déboîtées, etc., littéralement « fascinants » pour ceux qui rêvent d'impressionner et de se singulariser par une « prise » sur le monde.

En ce sens, Hiroshima a marqué un tournant décisif dans la capacité instrumentale de semer non seulement la mort massivement, mais de l'étendre à une planète entière. L'imaginaire morbide a été profondément marqué par l'explosion de la bombe atomique sur la population civile, assimilé à un gigantesque *snuff movie* (on y revient dans quelques paragraphes), d'ailleurs « actualisé » le 11 septembre 2001 : le summum du morbide, sous quatre critères, à savoir le direct, le massif, l'intensité de l'explosion et la quasi-abolition de traces des disparus, a été atteint. Ce constat vaudra aussi un chapitre, pour éclairer ce que cet « événement » révèle de nos rapports à la vie et à la mort.

Lorsqu'elle offre l'immobilité de la mort, cette image en mouvement, par sa répétition, puis par sa surenchère de chaud-froid, sanguinolente comme un étal de boucherie, précise comme une morgue, tue tranquillement.

Un premier impact de ce pouvoir délétère, c'est l'appauvrissement du sens de la mort. D'abord, ce qui est donné à voir ne relève certes pas de la profonde nécessité de la mort, autant pour le renouvellement des cellules de tout organisme vivant, le maintien de la vie d'une génération à l'autre que pour les changements sociétaux. Il ne relève pas non plus de l'examen des contextes et des conditions iniques dans lesquelles se débattent des populations entières, tandis qu'on capitalise sur elles, au travers du

discours ou de l'industrialisation accrue, qu'elle soit pharmaceutique, d'ingénierie civile ou militaire. En somme, la mort n'arrive qu'aux autres, toujours extériorisée, soudaine et violente. Hypermontrer cette mort-là obture l'angle sur ce qui est plus ou moins subtilement mortifère. La mise en spectacle est alors branchée sur le déni de la pensée.

Un autre impact suit, celui-là paradoxal. Il concerne le déni du temps, mais ici du temps psychique, lequel ne concorde pas avec le «*zapping*» ou le matraquage incessant qui, soit édicte des recettes de-prêt-à-mourir, soit pourlèche les catastrophes, naturelles ou économiques, plus que moins provoquées par le génie de l'homme. Littéralement happé dans ce tempo, le spectateur ne parvient plus à intégrer la présence de la mort, à en situer la réalité au sein de la vie et, partant, à l'inscrire dans son propre destin : non seulement le caractère externe des morts racontées par images n'y contribue pas, mais la cadence agressive du déversement ne permet pas de métaboliser le « message » et d'en prendre distance. La rétine est imprégnée, et le cerveau ne suit pas. La vue est éblouie, la vision est obscurcie, et le spectateur se retrouve fin seul. Comme dans l'émotionnisme sollicité, l'échange n'est pas possible et, de ce fait, s'accroît la difficulté à laisser accomplir en soi à la fois le lent travail de la reconnaissance de la mort et l'analyse critique des images qui sont censées la présenter.

En outre, comme donner à tout voir n'est que l'envers d'autre chose que l'on ne veut pas voir, là où il y a du spectaculaire morbide, il y a du déni. Du caractère prismatique des réalités. Le spectateur devient troublé, confus, la potentialité de résistance vaincue. C'est sans doute que son psychisme même a été dénié et assailli. Alors les ténors du tout-à-l'image en remettent : ce psychisme, prétendent-ils – comme le corps – est infiniment plastique ; la capacité humaine d'adaptation est illimitée. Et bien sûr, nous les écoutons, c'est si tentant de s'approcher des dieux...

Pourtant, par enchaînement, il se produit un véritable mimétisme symbolique : la répétition et, *a fortiori*, à haute densité, sans cadrage réflexif, entraîne une banalisation et une mise en équivalence de tous les phénomènes. La banalisation provoque la saturation, cette impression que nous n'apprenons plus rien ; la saturation mène ensuite à l'usure, l'usure, au manque de vigilance, le manque de vigilance, à la sidération et à l'abandon pur et simple. Le frisson initial chez le spectateur sollicité se noie dans « l'émotionnisme », sans questions (autres qu'anecdotiques) ni associations,

fait du surplace, se perd dans l'impuissance, puis parfois dans la demande maniaque et, finalement, dans l'hébétéude. Fascination pour la « couverture » média, fascination pour de l'inassimilable englouti sous pression.

Cette désensibilisation par hypersollicitation de l'œil, par retenue du mouvement – le spectateur est en général assis –, « échange » de la mort, selon un voyeurisme devenu usuel, car ce qui est regardé devient chosifié et celui qui regarde peut se trouver pétrifié. D'emblée, faut-il le rappeler, ce processus de chosification annule la différenciation de ce qui est regardé, puisqu'il n'existe que pour l'image qu'il projette aux yeux de l'autre ou que cet autre lui confère. De son côté, celui qui regarde risque aussi d'y perdre sa singularité, du fait de son endormissement parfois blasé, parfois cynique. Ici comme depuis les débuts de cet essai, on observe le mouvement de retrait, quand ce n'est la répulsion, que provoque cette sursollicitation de tous les sens, ou ici, de la vue. Évidemment, il y a plus.

TROISIÈME ÉTAPE : DE QUELQUES FANTAISIES « ARTISTIQUES »

Si le morbide spectaculaire misait sur le désir de savoir, en sélectionnant l'angle de construction du réel de manière à assoupir la vigilance, subtile fascination, le morbide « artistique », lui, récupère la critique postmoderne du confort, de la sécurité, des lieux communs. À force de coups de boutoir sur la beauté dite conventionnelle, il somme le « regardeur » d'affronter « le » réel. En ce cas, l'héroïsme qu'il croit posséder se démocratise d'autant plus qu'il est offert à la galerie.

Plusieurs motifs serviront ce morbide contemporain, tous avancés comme étant inhérents à la nature humaine. On l'a annoncé, le corps est l'objet privilégié. À la différence des morbides précédents, il est manipulé par l'imaginaire au registre de la fiction ou, encore, porté à un cran plus haut que ce que les médias osent révéler. Toutefois, comme pour tout stade de morbide, prime le degré zéro : pas de métaphorisations, ni de représentations indirectes, pas plus que de transpositions, d'allusions, d'évocations. On se trouve aussi devant le degré cent, puisque pour le morbide de l'image travaillée, on voit que la mort n'implique que le corps, vibrante conséquence du culte du corps. Par suite, ce que l'on montre du corps, encore vivant ou trépassé, ne sera que mise à plat, dénuement. Sous l'argument de « *tenir compte de l'expérience humaine* » – et qui peut y redire ? –, le culte de l'apparence rivé au corps entendra le dépassement de l'apparence au sens propre, l'intrusion sous la peau. Il s'agit de se prouver que « *nous, artistes, on sait affronter la mort* [propos entendus lors d'un symposium sur l'art

et la mort...], *tout aussi assurément que les accompagnateurs des mourants*... Comme si l'on gagnait ainsi une maîtrise des confins de la mort : ses apparences, toujours, et non pas son vaste mouvement, justement réfractaire à tout harnachement.

Cette stratégie de naturalisation-acceptation exacerbée par les fantaisies de ces artistes joue sur plusieurs registres qui se répondent les uns les autres et s'entremêlent.

En premier lieu, l'accent est mis sur une nudité mettant en relief les signes de la décrépitude, en exact contrepoint à l'esthétisme du culte de l'apparence. Si, pour ce dernier, être nu, c'était forcément se présenter mince et bronzé, pour le morbide « artistique », être nu, c'est révéler ses imperfections. Ce dévoilement de drapés, plis et boursouflures, de conformations et colorations diverses, ne serait pas morbide s'il ne se présentait comme LA vérité qui se pavane, débordante des « humeurs » corporelles (rejoignant là aussi les mouvements d'humeur des grands parleurs). Autrement dit, la nudité révélant toutes sortes d'imperfections n'est pas forcément morbide, quand, en contexte de cette défaillance, on perçoit le désir de dépouillement de sa toute-puissance narcissique et non pas essentiellement « ruine de surface » fouillée sans ménagement.

On pourrait même soupçonner cet art de mépriser le corps en ne le révélant que soumis, abandonné à des forces d'inertie. Or, cet art se réclame d'une pédagogie de la laideur, en guise de reflet de notre société, comme si ses concepteurs déclaraient : *« Les critères de goût sont brouillés, mais au moins la revanche du dégoût peut toucher. Le manque d'appétit de vivre s'insinuerait dans toutes les couches de la société, alors rallions par la nausée. »* L'émoi pour l'émoi, position illustrée dans sa splendeur. Et vision totalitaire : encore ici, comme si la beauté n'était que lisse, comme si elle n'existait pas avec des contrepoints, comme la musique. Curieusement du reste, en fond des images du morbide, bien peu de musique et, à l'avenant, de silence. On ne s'en étonnera pas, puisque le morbide abolit le temps et que la musique est l'art du temps. (Quand on prend son temps, il y a presque toujours de la place pour la musique... et le silence.)

Au second registre, le morbide « artistique » joue sur le morcellement sexuel, en relais d'une quête identitaire rivée à l'exposition continue de ses atouts, selon la mentalité qui prévaut d'une présentation de soi unidimensionnée, réfractaire au travail de différenciation. Le morbide est traversé ainsi de sexe exposé en pièces détachées : ici, pas de célébration érotique de l'amour et de la vie, pas de sensualité imaginative ou de rencontre

complice, le sexe est plutôt symptomatique de problèmes avec la vie. Le sexuel est détaché du corps, métaphoriquement et parfois même réellement : ventre, seins, pénis, renvoient à une fantasmatique interchangeable et sans histoire, laquelle appuie ce qui a déjà été souligné à propos du fractionnement en tant qu'indicateur de l'indifférenciation.

De la partition et de l'éparpillement, on passe à une invasion des restes. Orifices, fentes, protubérances et viscères ne font pas que remplir les gros plans, la loupe grossissante est braquée sur cette nouvelle boîte de Pandore de l'invisible, en ne mettant en exergue que ce qui était jadis tabou. Ce que ce tabou visait à préserver, ce que cette forme de limite dans l'interdit pouvait augurer et fonder, personne n'y pense ici. Plutôt, voir, c'est vivre, alors inutile de sourciller ou de fermer les yeux. Une pornographie du vivant trouve là son prolongement et avec l'assentiment des figurants soit gagnés à la cause, soit muselés par la mort... Proches parents des hyperémotionnistes, fascinés de morbide, tout en se disant simples témoins, ces artistes-provocateurs s'autorisent de leur métier, et tels d'irresponsables pathologistes, ils déguerpissent par la porte du fond. Parfois, ils apostrophent les visiteurs hésitants ou dégoûtés en récriminant contre les « bourgeois » et les « timorés ». Confusion, certes, et sans doute, désarroi d'une plénitude conçue comme assouvissement.

Troisième registre, l'anarchie. Les peaux ne sont pas que fripées et le corps saisi dans la trivialité du quotidien ou dans sa sexualité primaire, non, les chairs exposées sont sanguinolentes, les ouvertures parfois béantes, le corps est attrapé par le désordre, dedans et dehors, parfois les deux combinés sans vergogne. Car si, pour certains, on l'a vu, l'idéal humain, c'est la santé, la condition humaine, vous diront ces artistes, c'est la loque, le débris, le lambeau. Une telle conception ne viole pas que l'esthétique, mais ce que l'on sait de l'esthétisation de la douceur dans les modèles surréels de belle mort. En fait, cette douceur conformée, surtout autour de la mort, faisait comme si rien de laid ou d'ardu ne pouvait se passer, par exemple, dans l'agonie. À l'exact opposé, on fait comme si rien de paisible et de partagé ne peut exister, puisque tout est béant, saillant, hachuré, morcelé et arraché. Il n'est alors pas étonnant qu'après les attributs sexuels et les tissus, le corps soit à son tour démembré. Le morbide recherche au plan pictural ce que la technobiomédecine a réussi, soit une objectivation et une isolation des couches et des parties du corps. On verra comment le démembrement est une figure prégnante de la mort contemporaine. Pour

l'heure, aux yeux de ses promoteurs, l'art morbide est une antimerveille reflétant l'anti-idéal du monde auquel nous participons, socialement, affectivement, et le corps, comme microcosme et emblème de ce monde, en figurerait le chaos dans tous ses états.

Parvenu à un quatrième cran, on ne croit pas si bien dire, le chaos exploité ici en primauté par le cinéma et l'art pictural de la décomposition (décomposition qui, en passant, obéit à des règles physicochimiques fort éloignées de ce chaos). On compose sur la décomposition, des giclées de pourriture sur un tableau, allant aux morts-vivants d'une cinématographie qui se situe entre la science-fiction et le cinéma populaire. La dégradation-désintégration qu'entraîne toute mort prend ici le devant de la scène. L'image suggère que la décomposition est l'état «normal» du monde, dans un catastrophisme forcément tronqué. Cette représentation s'appuie sur la peur viscérale, voire l'horreur angoissée de la pourriture, en tant que signe incontournable de l'effacement et de la disparition de l'individualité. Devant le néant, le morbide riposte par une surcharge de nihilisme, ce qui étend l'empire du chaos et du néant.

Certes, ici encore, «l'art» contemporain ne détient pas le monopole du sordide. Le XIV^e siècle avait gauchi la pédagogie de la mort, en tablant comme on l'a vu dans la première section de ce chapitre sur la peur de la décomposition, comme en témoignent les dessins des «transis», ces personnages en transition entre le monde des vivants et des morts. Si l'horreur de la pourriture est universelle, la monstration de la mort physique à l'œuvre relevait à cette époque d'une stratégie de pouvoir. Car la pourriture équivalait à une déperdition sans retour de l'identité, quoique dans une moindre mesure qu'actuellement. Pour ces artistes, elle signait l'essence même de la petitesse humaine, en contraste avec la grandeur divine, alors qu'il fallait ramener les croyants tièdes vers Dieu et les Ordres mendiants, à de meilleures perspectives de subsistance (et ce, même si cette visée ne peut évidemment résumer l'action de ces apôtres).

La littérature «fantastique», au sens de surnaturelle, a elle aussi abondé dans ce sens, cette fois en tablant sur l'insécurité des modernes : les revenants, fantômes et créatures associées, monstres et mutants, horribles et surgis des catacombes ressortissent certes de la peur térébrante de ce qui est dessous, dans les entrailles de la terre, comme dans l'inconscient, mais rendent surtout compte d'un profond malaise associé en bonne part à l'abandon brouillé des vivants à l'endroit des morts et des disparus. Puis le cinéma a rivé le clou à cette littérature en faisant s'agiter des morts,

non seulement en état de «transis» mais de transe vengeresse contre les vivants. Dans l'un comme l'autre cas, on aperçoit des clés essentielles et on saisit mieux par quels ressorts la fascination à la fois s'exerce sur ces représentations de la mort et y aboutit.

J'ai déjà parlé de la peur de l'incomplétude humaine et de l'inaccomplissement, qui, lorsqu'on s'y mesure, nous amène à admettre nos limites et à les dépasser. Ici, l'incomplétude et l'inaccomplissement prennent une sordide revanche : ces morts ne sont ni complètement morts, et ils n'ont pas non plus pactisé avec leur statut, ce qui les aurait, comme on sait, conduit à la minéralisation propre, sinon apaisante, du moins passablement moins menaçante. C'est comme si l'inconscient ramenait sous le mode de l'horreur ce qui n'avait pu être re-présenté, et qui, du coup, avait déclenché une angoisse et une sourde culpabilité pour celui qui aurait refusé cette prise de conscience, voire de se responsabiliser. Ce qui n'a pu être symbolisé et agi alors, mais aurait conduit sur le tapis roulant fleuri de la fascination risque de se traduire dans des fantaisies d'actions dérégées, en mettant alors à nu des pulsions agressives souterraines. Mais au-delà de cette violence défoulée, refoulée en bonne part de sa lacune de considération fondatrice, ce qui glace, c'est la réduction, là encore, de la vie et, donc, de la mort à une seule dimension biologique et concrète.

On revient ici encore à la question du fantasme ; il est englué en lui-même, figé dans la surenchère. Il arrive pourtant que le fantasme devienne passage à l'acte, ultime étape du morbide, puisque sans possibilité de retour.

QUATRIÈME ÉTAPE : LE MORBIDE « EXTRÊME »

On sait que la définition de soi en fonction de ses émotions ne loge pas loin de celle qui prend ses instincts pour repères. Ici, la régression est voulue, valorisée et assumée. Le plaisir est suprême, édictant d'aller aussi loin que de s'amuser du spectacle de la mort d'autrui. Alors, la régression retournera à quelque chose qui ressemble à de la non-vie.

Cette tendance et la recherche d'exutoires pour l'assouvir sont devenues une véritable industrie, utilisant aussi bien la bande dessinée que la vidéo porno sadique, cette dernière atteignant un paroxysme dans les *snuff movies* : dans ces dernières, le fascinateur-fasciné met à mort, en direct, des victimes incroyables venues en studio chercher du boulot. Le contrôle s'exerce sur la victime d'abord saisie par surprise, puis la panique est

décuplée jusqu'au moment de la mise à mort. (Analogiquement, on notera que par exemple, certaines mises à pied dans les entreprises procèdent avec un tel cynisme, comme certaines séquences de cogestion participative dans les organismes.)

En effet, le morbide «extrême» ne se contente pas de faire surgir une impression d'étrangeté du gigantesque ou du titanesque, du tentaculaire, du glauque, aussi du secret extirpé par la force. L'horreur ne passe plus par les morts-vivants grinçants qui, à cette étape, ressemblent davantage à des enfants de chœur. Le monstre n'est plus au dehors, mais tapi au creux du ventre. D'ailleurs, même dans le langage courant, c'est l'animalité qui est évoquée, mais en lui assignant des traits sordides, pour les besoins de la cause. Par là se dévoilent et s'exaltent les fantasmes les plus archaïques : de dévoration, de chute sans fin, de déliquescence, d'anomie, avec sans doute associée, la peur d'une sous-humanité, qui peut être fascinante, du moins pour un temps. De plus, la limite à franchir ici n'est plus surhumaine, dans le sens d'une tentative de dépassement de sa condition, mais bien à la fois surhumaine et sous-humaine : la première, du fait de la domination exercée sur l'autre, au point de déterminer les conditions de sa vie et de sa mort ; la seconde, qui s'exprime par une étrange interprétation de l'instinct animal, mimé sous les traits d'une brute aveugle et sanguinaire achevant gratuitement quiconque se met sur son chemin et nuit à son bon plaisir...

Ce qui fait la spécificité contemporaine de ces fantasmes, c'est qu'ils n'ont pu être endigués ni élaborés, outre le fait d'avoir accès à un fabuleux arsenal technique et médiatique pour les fabriquer et les faire se déployer... Désormais, ils ne sont plus perçus comme fantasmes et, donc, susceptibles d'être diffractés et élaborés dans le rêve, la parole, l'art, l'humour, le déguisement ponctuel, l'engagement personnel... Aussitôt reformés dans l'imaginaire du spectateur, ils risquent plutôt d'être vécus et investis comme des modalités de *réalisation* de soi, audacieuses, originales... mais déshumanisées.

RÉALISATION ?

En forme de bilan, voici le fil qui sous-tend le trajet de cette section consacrée à une culture du morbide en tant qu'exacerbation de la faculté de voir et de faire voir la réalité de la mort.

Tout d'abord, le corps, tel qu'il est investi par le morbide, un corps à la fois hyperréel et hyperréel.

C'est qu'il n'est, en préalable, donné *que* comme corps. Effet et instrument continu du culte du corps, le morbide déréaliserait l'être en soulignant que l'on n'est pas « grand-chose ». Assurément, si l'on réduit la vie au corps et le corps à sa simple enveloppe.

L'hypporéal est bien campé, ce qui facilite son remontage symbolique par les multiples acteurs du morbide. L'hypperréal s'empare de la piste : à l'intérieur du trait-carré « corps », on observe que ce dernier est usiné en pièces détachées. Corps mort ou sur le point de l'être, il est soumis à toute une fantasmagorie mortifère, à l'absolue pulsion de mort, à l'indétermination. Comme il avait été abandonné à la fascination. Car dans le flot direct du rapport à la vie, ce corps suit ici à vitesse exponentielle ce que son culte proposait alors qu'il était rutilant : perfectible par la technique, hors temps, manipulable à l'envi, ultra-démocratisé et donc *ouvert à tous les regards*. S'y reflète tranquillement la toute-puissance expansionniste. En ce sens, le morbide est traversé par un égocentrisme qui s'éblouit de sa puissance volée comme par magie aux dieux...

Ravi, tout content – si on peut ainsi le personnifier –, le morbide réalise le plaisir « mur à mur ». Déjà, cette omnivalence de l'agréable s'était installée dans le refus des discrètes tragédies de l'existence : ces dernières refluaient sans doute vers le corps, malaises aussitôt repris vers la résolution à l'aide d'autres fascinations ou encore dans des conduites de jouissances digitalisées. L'effet enivrant est forcément déréalisant. Néanmoins, le rejet de l'angoisse qui s'y manifestait ne prive pas cette dernière d'exister, au contraire. Le morbide signe la volonté d'échapper à cette angoisse tout en étant sauvagement pris d'assaut par celle-ci. Car la dépression sursaute dans une de ses formes actuelles de désolation profonde, lancinante, qui ne peut s'avouer : par interdit culturel, on l'a mentionné, mais aussi parce que l'industrie du morbide se méfie du mouvement vital qui s'exprime dans les nappes phréatiques de la conscience.

Or ce corps volé aux dieux n'est pas seulement scopé, notamment dans les expériences dites limites, il prend figure de cellule énucléée, extirpée non seulement de l'être, mais de son environnement, corps le plus souvent cadré sur lui-même, n'offrant aucune ligne de fuite ou, en termes formels, aucune perspective. Mieux, il réalise le coup de la séduction : on ne veut même plus fuir. C'est qu'il propose toujours plus, comme un véritable noyau. Le corps est ainsi recomposé et surexposé à partir d'une prétendue symbolisation de l'Autre, de l'Ailleurs, de l'Ombre. Comme si le morbide aspirait sur le corps le potentiel d'altérité, fasciné par la face

sombre de cette dernière, anémique, aux fentes en abîmes, aux excroissances souterraines terrifiantes. L'archaïque intégral, sans lien humain, comme déployé dans le vide. Ainsi l'Altérité risque d'être engloutie sans appel.

Poursuivons. À l'archaïque intégral correspond l'instinct intégral ; ce trait fut développé s'agissant de « l'émotionnisme » et le sera, s'agissant du suicide. Avec le rapport au plaisir, nous rejoignons l'analogie avec l'animal, qui n'est pas qu'intellectuelle, mais rencontrée au quotidien, dans la fréquentation de nos animaux domestiques. Nous les concevons comme des êtres à part entière, émotion et intelligence combinées. Il ne s'agit pas de discuter du bien-fondé des égards à l'endroit des animaux, mais bien du brouillage identitaire qui a cours : est-ce parce que d'aucuns estiment que leur animal domestique est ce qu'ils *ont de plus cher* au monde, qu'il faut pour autant faire de soi-même un prédateur, par mimétisme qui s'ignore ? Brouillage, oui, et excès potentiels : les dieux sont descendus de leur socle, les humains s'y sont installés et, avec eux, depuis peu, leurs compagnons familiers. On mesure à peine les répercussions de l'interpénétration et de l'indifférenciation des trois ordres : divin, humain, animal, singulièrement au plan des marqueurs identitaires. Dans le morbide, entre autres, l'instinct dit animal et la superpuissance des dieux se combinent pour former une sorte de rappel des temps où le premier figurait les seconds (par exemple dans la mythologie égyptienne et chinoise), mais alors avec l'humain comme témoin et non pas comme centre. Ainsi, en hybridant animaux et dieux, l'imaginaire humain rendait les dieux plus accessibles et sa survie intemporelle moins aléatoire, tout en payant sa dette symbolique aux animaux de qui sa survie temporelle dépendait en large part. Cette mythologie ne trompait pas pour autant l'humain sur son pouvoir.

J'ai évoqué l'héritage actuel du macabre et certaines de ses manifestations qu'on pourrait interpréter comme morbides, tels les bals de carnaval. Tout au contraire, le morbide – idéologique – prend la mort au sérieux. Triste et blême, il redouble la mort par l'identique. Ne reconnaissant pas la limite, il ne peut échafauder à partir d'elle. Il n'a de cesse de se rapprocher de cette fameuse *terra incognita* – peut-être la seule qu'il nous reste – et, en se tenant constamment à la lisière où se joue la vie et la mort, il mime la mort et la rejette *in extremis*, dans un grand rire sombre. Ultime fascination, le lecteur se le rappelle.

C'est ainsi que le morbide **se réalise**, lui, dans le plaisir exacerbé au point d'en devenir paradoxal : l'étrange plaisir, inassouvissable, d'une insensibilité atteinte d'une surcharge de signes. Comme si l'on voulait détourner

l'émoussement normal de la délectation. Le morbide fait se mithridatiser, fait s'accoutumer à un poison qui engourdit, qui devient obsessionnel, qui s'abolit dans l'ivresse de cette obsession. La mort ne peut qu'envahir l'imaginaire qui ne dispose plus de moyens ni de canaux où symboliser et élaborer l'angoisse de mort sauf l'acte brut. Nous nous trouvons devant un rien devenu tel parce que c'est là qu'a débordé le trop-plein...

C'est justement parce qu'il veut atteindre le rien que le morbide présente l'irreprésentable comme une victoire de l'esprit humain sur la matière, au prix d'une distorsion. Celle-ci serait d'ailleurs monstrueuse, puisqu'elle réduit la mort à l'horreur, et notre condition, à une sanguinolence, à une écorchure filamenteuse, à une entaille.

Déréalisation du corps, de l'altérité, de la sensibilité, de l'esprit, la mort sera représentée à l'avenant. On vient de le dire, réduite à l'horreur. Et comme le morbide vit de l'hyperréalisme de l'horreur, il vivra des matériaux de la mort. Toute autre conception de mort sera « tuée ». Et rentable, puisque y aboutit l'acoquinement des illimités : de l'offre et de la demande, tout le monde est réassuré sur sa mainmise. Ce qui est alors « testé » par l'amateur des ombres, des esthétiques térébrantes, c'est sa propre capacité à forcer la limite de la mort.

Il arrive que, tentant dans un désespoir froid d'échapper à la mort, le morbide s'en recouvre. Il se fusionne avec le vertige de la non-mortalité puisque à force de vivre dans le morbide, on en viendra à chercher la sensation d'*être dans la mort*, à réaliser l'abandon définitif à la pulsion de mort. Une fois pour toutes et sans pouvoir la décliner au complet. Et un jour, il se trouvera pris à son propre piège, linceul noir brandi comme emblème, car la mort inapprivoisable, la mort impavide, finit par posséder à son tour.

Le morbide en tant que représentation figurerait-il une dominante actuelle de notre rapport à la mort ?

LIMITES ET LIBERTÉS DU VOIR

Chaque culture secrète des tabous, à savoir ces interdits d'*expression* directe concernant certaines réalités, afin de sauvegarder leur vitalité. Ainsi, il y a des choses qui n'existent que cachées. Non seulement sont-elles cachées, mais la dynamique même qui les « choisit » est implicite. Elle est d'autant plus décisive qu'il en va de la sauvegarde des entités de cette

culture, du petit groupe à la grande organisation. Dès lors, en parallèle aux interdits impliquant aussi certains actes se trouve toujours minimalement dans le tabou une impossibilité *structurelle* de voir et, encore plus, de tout voir.

Cette limite du voir est incontournable et vient en quelque sorte consolider la nécessité du respect de certains interdits à propos de la mort, ne serait-ce que son omniprésence. Rappelons que si l'on devient singulier sur la base même de la conscience de la mort – ce qu'exprime entre autres le macabre –, cette conscience ne peut imprégner chacun de nos gestes. On le devine, elle deviendrait alors morbide.

Outre cette impossibilité de tout voir, pourrait-on dire, inhérente au tabou structurel, chaque entité sociale se dote de tabous stratégiques, afin non seulement d'asseoir son existence, la cohésion interne, mais aussi d'assurer le contrôle sur ses commettants, quand ce n'est sur d'autres collectivités. Ainsi, une société, en soi, se croit a-mortelle et c'est pourquoi elle ne peut concevoir ni évoquer sa propre mort; nous nous situons ici dans le tabou structurel de survie ou le déni de la mort «salutaire». Mais encore, une société peut monter d'un cran dans ce déni (faire comme si la mort n'existait pas), si, pour justifier sa survie, elle dénie plus ou moins subtilement aux autres leur propre existence. Le tabou ne bâillonnera pas que la propre mort de la société qui l'émet, mais taira les moyens dont elle se saisit pour exercer sa prédominance, à l'interne comme éventuellement à l'externe. Ce qui sera tenu secret, ce sera notamment toutes ces morts symboliques, et aussi bien les morts d'innocents. Le tabou perd alors de sa potentialité différenciante.

Il se trouve que nous vivons à l'égard du tabou une période... fascinante. Le génie, si l'on peut dire, qui se déploie en crescendo entre le culte de l'apparence, «l'émotionnisme» et l'expression du morbide, répand obstinément le message que tout peut et doit être vu, que sous l'idéal de la transparence, il n'y plus de tabous, que nous devons les crever comme des bulles, les uns après les autres. Le morbide est à cet égard bien inoculé sous la prétention d'exposer la vérité toute nue et entière.

Selon cette logique, la mort – entendre celle de tout le monde – ne serait plus tabou, puisqu'on en parle abondamment, qu'on la «visibilise» sous toutes ses coutures.

N'empêche...

Ce qui est tenu caché sous l'idéologie triomphante du non-tabou, de la visibilité absolue, c'est justement l'interdit qu'elle entretient à propos d'elle-même : elle rend visible, fort bien, mais seulement ce qui va dans le sens de son « hégémonie », si bien que ce qui n'est pas projeté sur son écran n'existe pas et n'a tout simplement pas droit à l'existence. En ce sens, l'idéologie interdisant tout tabou est d'une violence tacite inouïe par le droit de vie ou de mort qu'elle épingle sur la mise à voir... et à avoir.

Sur le plan intellectuel, la revendication à tout faire, dire et ici, voir, est fallacieuse et illusoire, parce que l'on ne peut tout simplement tout voir. Ce n'est pas une question de technique, et rabattre la vision à son instrumentalisation est en soi un tabou : on « omet » de dire que tout n'est pas préhensible. On omet de dire la limite entourant toute intention de captation.

Dans la nouvelle culture prônant la « découverte » intégrale, en faisant miroiter l'illimité de nos capacités, on évite de dire que la mort, c'est aussi une limite pour tous et chacun... Et forcément, comme nous sommes intimés de vivre en dominante du regard de l'autre, on peut aisément croire à la surenchère de la quête de ce regard. Ce que nous estimons partager avec les autres, c'est ce minimum, le branchement sur l'authenticité brute du même instinct animal. Du coup, on peut bien croire n'exister que sur cette base, au centre rudimentaire de soi, ignorant la mort. Entre sous-humain d'un côté, surhumain de l'autre, le jeu sur les limites est en soi illimité. Et là, l'humain se perd. Jusqu'à ce que mort s'en suive. D'ici là, il faut se faire voir, sinon, on le sait, on sera donné pour... mort.

Donc, le fait de vouloir voir et de se faire voir est-il directement proportionnel au fait que l'on ignore la mort ? Cette visibilité deviendrait-elle une nouvelle forme du tabou de la mort ?

Car surtout on omet d'énoncer que la réalité, c'est aussi l'invisible, l'inaperçu, incluant la mort : non pas tant une masse compacte à déchiffrer – morte – qu'un état d'être fluctuant – vivant – à accueillir, tout simplement. Et autrement que d'après les lois du vitalisme. Or cette évanescence de l'être, si troublante eu égard à notre désir de contrôle légitime, suscite une angoisse indicible. Cette angoisse ne sera pas prise à « bras-le-corps », c'est seulement le corps qui sera « travaillé » dans la logique de l'avoir, cette même logique qui croit candidement pouvoir tout montrer.

Un problème entre autres, c'est que plus l'idéologie du tout-voir exige de montrer, plus l'angoisse nous envahit et plus, corrélativement, cette dernière doit emprunter des chemins détournés. Le morbide en est

un, perversion du jeu entre montrer et cacher, du frisson qui se fait river au surplacé. On trouve d'autres voies, moins directement dommageables, telles la réclamation identitaire forcenée et la quête sécuritaire. L'angoisse non sondée peut aussi aboutir et passer par le corps dans ces deuils inassimilables, dans les malaises psychosomatiques incessants. Le manque d'élaboration de l'angoisse, associé à la difficulté d'intégration psychique, peut encore trouver une issue dans le passage à l'acte, voire s'abîmer dans le vertige suicidaire et la violence compulsive.

Or l'idéologie de l'avoir a tout intérêt à avancer que cette logique n'est pas la sienne ; au contraire, elle édicte que pour avoir, il faut être...

Ainsi, en présumant que tout peut et doit être manifesté, la logique de l'accumulation se nourrit – on vient de le voir – de la fascination pour une limite devant toujours être abolie, jusqu'à l'idée même de limite.

Et le tabou que l'idéologie de l'accumulation entretient à cet égard, c'est justement le fait qu'elle est morbide. Par exemple, elle dira volontiers que regarder un mort, un vrai mort, pas un mort cinématographique, c'est malsain... On constatera dans la prochaine partie de cet ouvrage comment nous sommes au cœur de ce nouveau mot d'ordre.

L'enjeu du néotabou se résume ainsi : hypermontrer la mort spectacularisée et dans le même temps, hypomontrer les mécanismes, justement délibérément mis au secret des mises à mort, et aussi occulter la mort qui survient simplement, la mort simple. Et ceci, pour éviter plus ou moins consciemment d'affronter le caractère révolutionnaire de la dialectique vie-mort.

Il ne s'agit pas d'un anodin jeu de contrôle, mais d'une composante majeure de l'ordre actuel des rapports sociaux. Ils sont imprégnés de la revanche de l'hypervisuel sur ce qu'il ne peut pas voir et sur ce qu'il ne peut admettre de ne pas voir. En ce sens, le néotabou du tout voir révèle une forme exacerbée du déni : tout montrer pour faire oublier que l'on ne peut pas tout voir. Pour éviter de penser que l'on ne veut pas tout voir. S'exhale de là un parfum de déni même du déni.

C'est pourquoi nous nous retrouvons confus : qu'est-ce qui est morbide, qu'est-ce qui ne l'est pas ? Il ne s'agit pas seulement de trouver ou retrouver des repères et des interdits, comme la morale nous le suggère, mais plutôt de distinguer en amont quelques traces de l'origine de cette confusion.

Avant de les envisager au plain-pied de la mort ordinaire, quittons ce chapitre par l'évocation de personnages mythiques : leur histoire rend l'essentiel de notre propos, à savoir que l'hypertrophie de la vue – ou le déni du tabou minimal de vision – rend aveugle, nous immobilise et ainsi nous assimile à un mort, à notre insu.

Ainsi, à l'instar du morbide, et tout aussi rampants, certains monstres se nourrissent du regard que l'on porte sur eux. Sous leur regard vorace et terrifiant, les plantes se fanent, les oiseaux se taisent, les arbres meurent. On pense ici à la bête mi-serpent mi-dragon, le basilic, reprise par J.K. Rowling dans *Harry Potter et la Chambre des secrets*. Dans l'histoire du jeune héros, ce n'est pas un coq qui chante et tue le monstre, mais un phœnix allié qui crève les yeux du reptile redoutable et permet à l'adolescent de l'achever. Refusant de tout voir, malgré son fantasme, Harry évite d'être sidéré, et partant, et plus encore, d'être dévoré. Son angoisse devant la mort, plutôt que de se tourner en féroce décharge contre lui-même, s'est transformée en détermination à vivre, mais à condition de choisir l'objet qu'il contemplait, c'est-à-dire de renoncer à être fasciné par le regard du monstre...

De son côté, la Gorgone Méduse abat quiconque – médusé, fasciné ? – la regarde dans les yeux. Même après avoir été tuée par Persée qui entraîna le regard de Méduse sur son bouclier brillant, la tête garnie de serpents, contemplée par Polydectès, le pétrifia. Il en va de même pour quiconque regarde dans les yeux la toute fascinante Gorgone : il se trouve changé en pierre. D'aucuns y ont vu l'origine de la statuaire. Et l'on pourrait en retour voir dans les légendes sur la dépétrification un rappel de cet immense désir d'immortalité chez l'humain, et encore ici, refus que la mort ne soit totale et qu'elle laisse à l'imaginaire son mouvement créateur⁷.

7. Dans un texte publié près de 40 ans après le décès de son auteur, en février 1976, dans la revue *Magazine littéraire* (n° 109, p. 35), Sigmund Freud offre bien sûr son interprétation de cette figure mythologique. « [...] Décapitation = castration. La peur de la Méduse est donc cette peur de la castration qui est liée à un regard. [...] [chez l'enfant, un regard sur le sexe féminin] Si l'art représente si souvent la chevelure de la tête de Méduse sous la forme de serpents, ils dérivent à leur tour du complexe de castration et, fait remarquable, pour effrayant que soit l'effet qu'ils produisent à eux seuls, ils n'en adoucissent pas moins réellement la peur car ils tiennent lieu de pénis dont le manque est la cause de cette peur. [...] Regarder la tête de Méduse pétrifiée d'effroi, transforme en pierre celui qui la contemple. Même origine dans le complexe de castration et même modification de l'affect. »

Cette dernière remarque soulève la question essentielle de la réparation, à savoir que toute pétrification n'est pas irréversible. Ainsi la femme de Loth (dont le nom signifie «voilé»), en quelque sorte apparentée au morbide courant, fut changée en statue de sel pour avoir transgressé l'interdit de voir, en se retournant, le feu détruisant Sodome et Gomorrhe. Or le sel symbolise la sagesse et la position immobile de statue signifie l'instauration d'une nouvelle limite, ou d'une borne symbolique.

Dès lors, accepter de ne pas tout voir, renoncer à tout comprendre, consentir à la brume, se retirer et tirer parfois doucement le rideau, serait-ce une manière de reconnaître ses limites et, en revanche, de développer une acuité d'esprit, et ainsi de moins mourir symboliquement ?

Et en même temps – retour de l'hypothèse –, la mort serait-elle moins sombre et non totalitaire, moins engluée dans le morbide, si nous en regardions vraiment le premier visage ?

Avant de répondre à ces questions dans le chapitre portant sur le sort contemporain réservé au cadavre, nous examinerons sous quels augures Harry Potter n'aurait pu survivre à l'attaque du basilic. Le suicide vient ainsi clore cette partie consacrée au tragique destin d'une différenciation qui peine à s'exprimer.

L'ACMÉ DU SUICIDE

La fascination accomplie

Dans les milieux concernés par son étude systématique, il est souvent convenu que le suicide ne serait pas tant un geste vers la mort qu'un épuisement du vouloir-vivre, dans sa forme la plus abrasive. Aussi, on ne se suicide pas dans l'intention de mourir mais parce que la vie serait trop lourde, le suicide étant alors associé à une entreprise de délestage, interprété comme un « lâcher-prise » radical.

Ce ne sera pas ici mon propos, pas plus que je ne m'attarderai aux hypothèses des discours biomédicosociaux, comme celle des facteurs génétiques prédisposant au suicide, notamment la maniacodépression. Refusant encore ici de séparer la psyché du social-historique, je soumettrai trois propositions concernant les suicides actuels. Le lecteur devrait n'y voir aucune prétention à une explication globale ou synthétique, mais une contribution au prisme des interprétations. L'article « le » sera utilisé par commodité et ne renvoie aucunement à une lecture univoque sur cette question éminemment peuplée, dans tous les sens du terme. Vraiment, ce « le » – au lieu du pluriel, « les » suicides – met en relief la proposition générale selon laquelle notre culture serait hautement suicidogène, néanmoins sur fond du treillis de tant de causes, lointaines ou encore dites précipitantes.

En premier lieu – on n'en sera pas trop étonné –, le suicide entretient des liens avec la fascination. Notamment, il serait un avatar ou une métamorphose logique, pourrait-on dire, de la fascination entérinée comme mode de vie. Or la fascination contribue au désarroi contemporain, lequel peut tout autant mener au suicide que relancer le désir de vivre. Par conséquent, on ne pourrait ignorer la fascination, pure et simple, pour « l'objet » suicide.

On entame ainsi un second plan. Le suicide serait lié à une conception bâtarisée, a-tragique de la mort, dont on a examiné la logique du déni entretenu autour de sa violence, de même que les manifestations au creux du morbide, en passant par son enjolivement. En ce sens, le statut actuel de la mort pourrait intervenir pour une lourde part dans « l'appel » au suicide, entendu par nombre de nos contemporains.

Enfin, le suicide serait une réponse totalitaire à un monde plus ou moins lui-même totalitaire. Il confisquerait toute possibilité de réponse dans une culture qui pousse davantage à réagir sur le mode du même qu'à exercer un libre arbitre critique.

Ces trois propositions s'alimentent et se renforcent en s'agrégeant.

UN ACOLYTE DE LA FASCINATION

La fascination vient irriguer le suicide à maints égards.

UNE LOGIQUE SYMBOLIQUEMENT SUICIDOGÈNE, IMBRIQUÉE DANS LE PROCESSUS *FASCINANS*

Dès les premiers chapitres, on a pu constater comment le processus même de la fascination s'avérait globalement mortifère et, qui plus est, germinal de cet acte de don de mort à soi-même.

En effet, saisi dans les rets, aussi plaisants soient-ils, de la séduction comme manière d'être coutumière, l'individu subjugué désapprend – si tant est qu'il l'ait appris – une conception du monde plurielle. Être happé dans le cercle de la fascination exclut par définition une vision périphérique et entrave la distance critique, si bien qu'il semble incongru ou même ardu pour le sujet fragile de se demander s'il existerait une manière de voir autre que la sienne ou que celle validée par la tendance moutonnaire de s'adonner au plaisir du moment.

Sur ce terreau, si « l'idée » du suicide se profile, il devient petit à petit impensable d'y échapper car, d'une part, le mouvement autoadhésif monolithique se réplique, la fascination nourrissant la fascination – et le suicide ne sera pas le moindre de ses éblouissements ! – et, d'autre part, la pensée se trouve vidée de son sens. Par exemple, si l'on a assimilé les problèmes en cause à une problématique relationnelle interpersonnelle (tel, encore ici, un conflit de personnalités qui expliquerait une querelle chronique), on tendrait à interpréter le suicide comme le résultat d'échecs relationnels. La pauvreté de cette explication indique le manque de mise en relation qui était présent bien avant que ne se présente l'idéation suicidaire, voire la fascination que le suicide peut exercer. Ainsi quand on n'a pu apprendre à discerner ce qui contribue de loin en loin au désir de vivre de ce qui l'éteint, quand on n'a pas pu ne serait-ce que poser la question, le suicide peut apparaître comme l'unique solution pour quiconque est agité par le réflexe fascinateur. En un mot, prise elle-même dans son mouvement réitératif, la fascination constituerait une formidable métaphore de la pulsion suicidaire.

Mais cela, le « suicidant » l'ignore, comme si d'avoir à répondre à quelque chose qui lui fait du tort ou l'agresse l'empêchait d'imaginer ne serait-ce que la survie à son mal. En ce sens, le suicide signe un manque d'imagination (on reviendra en conclusion sur ce qui peut paraître comme un jugement trop catégorique). Au demeurant, cela se passe comme si la fascination avait hachuré et contracté, voire paralysé la faculté de penser. Si l'éventualité de porter atteinte à ses jours se glisse dans cet univers mental spasmodique, cerné comme un isolat, elle ne peut que tétaniser le cerveau. Et ce, sans compter la fébrilité psychique qui s'empare du candidat [*sic*] au suicide et qui vient, petit à petit, cristalliser cette « voie », phénomène désigné comme la « vision en tunnel » (E. Shneidman)¹.

En corollaire à cette dimension de l'impensé pour la fascination, de l'impensable pour le fasciné, persiste le culte de l'émotion équivalant à la jauge de vérité, qui fait vibrer une souffrance souvent assourdissante dans le for intérieur du suicidant : « *Une série de pertes m'afflige, une immense déception m'abat, je suis désespéré. Je suis le désespoir et rien d'autre...* » Peut-être même l'inespoir, ce qui est encore plus atterrant.

1. Edwin S. Shneidman et American Association of Suicidology, *On the Nature of Suicide*, San Francisco, Jossey-Bass, 1969, 146 p.

L'émotion n'est plus humanisée dans son dialogue avec la raison, elle «est» la raison (au sens de motif) et détermine l'action. C'est ainsi que la pensée se trouvant court-circuitée, on peut effectivement parler de «passage à l'acte».

Qu'il s'agisse d'hypopensée ou d'hyperémotivité, les deux ouvrent au vertige désiré de la fusion dans une soulageante indifférenciation. De là, et en contrepartie, pas de triangulation possible, ni d'ouverture à l'altérité. Au final, par le processus autant que l'issue, l'être fasciné par l'absence de limite – ou la mort, innommée – est piégé, perdu.

LE SUICIDE À LA FINE POINTE DU PROCESSUS, DANS LE DÉSARROI D'UNE FASCINATION DÉBOUTÉE

Pourtant, le plaisir, lorsque emmaillé à sa limite, est une composante fondatrice de la vie psychique. Mais on le sait, la fascination étreint la jouissance dans un rapport strictement univoque. C'est ainsi que balançant entre le tout et le rien, le déplaisir issu de l'immanquable déception risque fort d'envahir la scène et la vie psychique. Il ne peut guère en être autrement, la réactivité sans appel s'employant à renverser une chose par une autre : le manque de plaisir équivaut simplement au déplaisir, et le déplaisir... correspond dans cette logique à une entaille plus ou moins profonde de la (toute) puissance.

C'est alors qu'au mot d'ordre, mot de passe, voire de délectation de la fascination s'accrole une autre expression : le *désarroi*. Curieusement, l'emploi généralisé de l'un comme de l'autre terme est concomitant.

Néanmoins le désarroi n'est pas ou ne peut être vu comme le fourre-tout de l'indéfini mal-être, au même titre d'ailleurs que la fascination. Car au désarroi devrait succéder le mûrissement, les stimulations vers le changement venant potentiellement nuancer le sacro-saint libre arbitre. Au creuset de ce rapport au changement, porteur de différenciation, s'exprime la libre disposition de soi à travers de menus événements tout comme dans la manière d'affronter son destin et d'y inscrire une fluidité singulière.

Par conséquent, si le désarroi ne mène pas forcément au suicide, les réalités conjuguées de la fascination et du désarroi creusent de minuscules alluvions qui, avec le temps, peuvent finir par déborder et submerger l'individu. Examinons-les.

Quand on désobéit aux codes dominants du vivre ou quand la fascination fait défaut

Originellement, le désarroi est inhérent à la conscience humaine, associé au fait même de «prendre» conscience, dans les jeux d'ombre et de lumière, de vides et de pleins, surgis de sources fréquemment insoupçonnées. Il témoigne de l'équilibre subtil des ressources psychiques pour traiter des problèmes : peu de trouble et de sentiment d'impuissance rend orgueilleux, trop rend anxieux. Advenant qu'on insiste trop sur l'un ou l'autre versant, la sollicitation suicidaire prend forme : s'il se trouve un excès d'assurance en ses capacités, un événement imprévu peut déboussoler et amplifier l'insulte d'avoir à renoncer à sa toute-puissance. S'agissant d'anxiété, le même accrocs aux attentes – parfois démesurées – peut exacerber le sentiment d'être en défaut, voire la déréliction, et ainsi comprimer le moi déjà mal en point. On reconnaît ici le poids conjugué et excédentaire du surmoi (qui intime le devoir) et de l'idéal du moi (qui intime de devenir) inscrit dans le tissu de toutes les identifications et dans les barèmes posés par les sociétés.

Dans cette perspective, le désarroi suit les voies des injonctions contemporaines du vivre. C'est ainsi que le désarroi fait mal, d'abord juste un peu, puis de manière lancinante, quand nous estimons ne pouvoir rien d'autre que faire. Faire, faire. S'il n'y avait rien à faire, ou plutôt, si, avant de faire, il existait une autre option ? Nous nous activons – et parfois en nous embourbant encore plus – en bonne partie par désarroi, mais nébuleux, indescriptible et, partant, inassumé, incompréhensible. Nous allons voir dans la dernière section comment la fascination pour l'action se révèle pour le moins complice du passage à l'acte, dans ses formes actuelles.

À cet égard, peut-être y aurait-il lieu de lire du désarroi au sein du lien social qui, à la montée du suicide, répond, par suicidologie interposée, sous le mode de l'explication et du «quadrillage» (dirait Michel Foucault) de plus en plus serré des conduites individuelles, notamment par la vigilance

préventive. Ce n'est certes pas rien, car maints suicides sont ainsi évités, mais on ne peut, au nom d'un humanisme volontariste, s'en tenir à cette forme de prophylaxie².

Témoin d'un lien social étriqué, le désarroi socioculturel est aussi décelable. Il s'amplifie forcément lorsque la détermination individuelle, détraquée en fantasme de « carte blanche » en tout, ou de constante plénitude, « frappe un mur », comme on dit. Est alors abruptement mise à nu la fragilité de la mise en scène, du cinéma que l'on se joue, du *look* entretenu, des apparences qui s'avèrent dès lors trompeuses. Et là, le désarroi se conjugue à la fascination dans sa portée suicidogène. Le noir se tient dans l'envers de cette carte trop blanche, comme une affligeante tache d'encre. Voyons cette bavure de plus près.

Le tourbillon de la fascination incite d'abord à croire que tout est permis, mais dans la ligne de l'admiration. Se forment ainsi de nouvelles tribus s'adonnant à ce culte. Les néophytes espérant que la magie du mimétisme opère rêvent de voler par là un peu de sa force à l'objet si attirant. Dans ce tout-à-l'autre, rares sont les « maîtres » qui les invitent à mettre en place ne serait-ce qu'un pan de leurs propres rêves, et encore plus rares sont ceux qui cherchent à en susciter et en supporter l'écho. Les êtres fascinés croient paradoxalement exister pour eux-mêmes, alors qu'ils vivent souvent par procuration l'image prêtée par l'autre, au service de sa gloire, de sa pérennité... Tout entiers absorbés par l'urgence du rythme fascinateur, ils ne peuvent concevoir que leur propre temps leur soit ainsi spolié. Au final, ce qui constitue leur puissance particulière est détourné au profit de la toute-puissance de l'objet fascinant et fascinateur. Or on sait ce que le rapt identitaire risque de toucher comme fibre, ce qu'il implique d'un refus de la vie, la sienne propre.

De la sorte, tout aveu de faiblesse est interprété par le guide fascinant dans la ligne d'une toute-puissance infantile à conforter en lui donnant raison. Les défaillances empruntent la recevabilité du discours ambiant, en général ramenées tout de go à la normalité. « *C'est normal, tu vas voir,*

2. Au registre des messages fournis à la population, on note un paradoxe : d'un côté, les indications repèrent une série de signes avant-coureurs, de l'autre, on publie des photographies de sportifs fiers et enjoués, en équipe et en équipée, en en désignant un dans un cercle rouge et en nous disant de nous « méfier des apparences » (Gouvernement du Québec et Centre de prévention du suicide lors de la semaine de prévention du suicide, février 2007). L'effet possible est la confusion et la banalisation, au risque alors qu'on ne prête plus attention, ni aux accès de mélancolie, ni aux excès d'exaltation.

tu vas t'en sortir. C'est comme moi, quand...» Le « maître » – en fait, souvent l'improvisateur, et ici, le modélisateur hypernarcissique, quand ce n'est l'imposteur – a parlé. Mais on constatera sous peu qu'il est malentendant des suites de ses conseils.

Dès lors, si le code ouvrant à l'agrégation narcissique « héros » a été mal appris, si les sources de réconfort viennent à se tarir, le sentiment d'*inadéquation* ne tarde pas pour qui se trouve en porte-à-faux de l'adhésion sociale requise. Dans le lit du fantasme suicidaire, un sentiment trouble taille sa place. « Je » ne correspond pas au « profil » requis. « Je » peut aussi être épuisé par des *liftings* ou des emprunts successifs et mirobolants interprétés comme une identification à de l'altérité, alors qu'il s'agit d'une quête frénétique du « bon » personnage, celui obéissant à l'édit social, qui est de fait, « *in* ». Aussi, quand l'expérience se répète, le désarroi enfle et finit par défigurer la réalité.

Ce code narcissique ne concerne pas que la modélisation des affects et des « réactions », il s'étend aussi à la manière de communiquer. On y reconnaît la logique fascinateur, pour laquelle dire, s'exprimer, émettre un avis, tiennent lieu de (bonne) conscience, d'engagement, et l'expressivité, dite transparente, sert de panacée. Comme suite de l'émotionnisme, ces mythes nouveau genre constitutifs de l'idéologie du discours désignent celui-ci comme opérateur de notre rapport au monde. Aussi, dès qu'il y a problème, c'est de l'ordre de la communication. Entendre : entre deux personnes. Encore ici, le problème ne réside pas seulement dans la simplification outrancière de la « problématique » posée (quelle qu'elle soit d'ailleurs), mais aussi dans le fait d'amplifier le mouvement spiralé de la culpabilité inconsciente, toujours un tant soit peu présente dans toute relation et *a fortiori* lorsque éclate un conflit, et on sait comment la culpabilité irrigue de manière complexe le suicide : notamment culpabilité de part et d'autre, par exemple, de ne pas avoir su, pour celui qui n'est plus, su affronter, pour les survivants, su « décoder ».

Si, de surcroît, le message s'avère trop éloigné de ce qui est préencodé dans la demande admirative, si l'argument lève, et si la révolte tempête, le rejet hors de la bulle fascinateur ne tarde pas. Car mise en cause, toute fissure du principe fusionnel dominant autorise l'éjection du fauteur de trouble. Plutôt que de contre-réagir, le rejeté ne peut que modestement adopter la position de repli propre au désarroi. « *Je suis en désarroi,*

se dit-il, *je peux prendre un petit moment pour respirer.* » Élégance rembrunie du désarroi, car il se peut bien qu'on se plie, mine de rien, à certains interdits, eux-mêmes plus sous-entendus que clairement édictés.

Dans l'inventaire de ces interdits prime celui de l'indignation rationnelle. Dans sa déconvenue, l'être en désarroi se rend à « l'évidence » qu'avoir raison ne veut pas forcément dire gagner. Exclu du pouvoir vernissé de la fascination, il en perçoit plus aisément les pans – et les plans – autour de lui, mais le fait de les désigner ne peut qu'accentuer sa mise au ban. Il est devenu une victime, et une victime hors des groupes d'entraide a triste allure. En plus de susciter le vide autour d'elle, et ce, dès les premières exclamations poussées, la victime risque d'être muselée d'autant plus que le fin mot, tout comme le mot de la fin, appartient aux « battants », euphémisme de « gagnants », lui-même renvoyant en bonne partie à la logique dévoratrice d'une différence donnée comme équivalente à faire partie d'un gotha réunissant ceux qui savent y faire.

Par suite émerge souvent, tenue pour taboue, la colère, cette émotion chaude et fertilisée de champs de forces contradictoires. L'être porté à la fascination ne sait s'autoriser la colère, secrètement terrorisé qu'il est par toute expression de violence réactive. Plutôt, la colère s'effiloche en frustration, en cynisme, en je-m'en-foutisme ou, encore, en petites déviances, fruit pourri du tabou, dont toutes les vengeances nihilistes et annihilantes sont amplement lestées. Quel en est l'objet ? Les autres, leur violence, le sujet blessé. Il arrivera par conséquent que cette ultime violence, grevée de honte, d'impuissance ou de rectitude rigidifiée, se retourne contre soi, dans une abrupte fin de partie. C'est parfois moins redoutable que de charger les autres, du moins directement.

On devine alors une autre genèse de la dépression sur laquelle plane davantage le secret, ou plutôt l'assignation au secret. Du coup, cette introjection forcée de la violence trace un autre versant descendant – ou ascendant pour certains – vers le suicide. Car il se peut bien que le suicide témoigne de loin en loin d'un manque d'apprentissage chez l'individu à se briser, à échouer et à se refaire, ou d'une méconnaissance de ce qu'est une riposte juste à une violence inique. Si c'est le cas, on craint d'autant cette plongée dans la dépression « salvatrice », le statut social de la dépression enferrant l'individu ainsi mis en marge et rejeté plus ou moins subtilement. Par exemple, si l'on a vécu un retrait de certains investissements extérieurs, un doute douloureux de l'estime de soi, même pendant une période limitée, les autres le reçoivent comme une anomalie ou le présage

d'un état dysfonctionnel, eux-mêmes souvent trop en désarroi... La dépression observée ou suspectée les déstabilise et justifie ainsi leur propre hésitation à offrir une présence empathique. (Et l'idéologie du « travail sur soi » connaît là quelques courtes interprétations.)

La question des repères de « sens »

De l'autre côté du secret, dans l'axe du discours convenu, on alléguera que le désarroi vient d'un manque de repères de sens. Ce constat entraîne deux remarques. Premièrement, le sens même du « sens » est déboussolé : on oscille entre, d'une part, les édits moraux et religieux délaissés pour beaucoup de ce que leurs positions de principe élevées étaient souvent mal incarnées et, d'autre part, une cohérence plate du sens, ramené à la finalité, à l'efficacité, bref, perverti dans l'instrumentalisation. Cet état de choses peut être dû au fait que nous avons blâmé uniquement la religion, accusée d'avoir phagocyté le sens, comme si le religieux portait à lui seul la culture « signifiante ». Or, même en admettant que la religion, singulièrement dans la vie spirituelle qu'elle offre comme voie de sublimation des aspirations à la différenciation, ait perdu du terrain, cette simplification binaire du sens entre l'omnipotence du religieux et l'instrumentalisation ne convainc pas. Ne persuade pas non plus la prévalence actuelle des multiples influences et choix comme vecteurs de sens, pas plus que l'obligation, serinée de toutes parts, à « trouver » du sens. Encore ici, on peut lire sous cette injonction la peur du vide ou, à tout le moins, le refus de considérer la possibilité même que, parfois, le sens puisse faire défaut.

Ainsi, seconde remarque, et centrale à cet essai, s'agit-il tant de la perte de repères que de leur confusion quant à qui contribue au vitalisant et au mortifère, le vitalisant étant trop souvent entendu comme la plénitude... à temps plein. Hyperreprésentations, disions-nous, et totalitarisme, dirons-nous plus loin. Dans cet embrouillamini, les pulsions de vie renvoyant à la liaison, à toutes les formes de mise en liens différenciantes, sont tranquillement assimilées aux pulsions de mort. À telle enseigne que la ruse envers la limite – l'un des fleurons de l'imaginaire humain – devient, comme on sait, volonté de l'abolir, puis violence plus ou moins cautionnée envers ce qui nous limite. Dans ce processus de mise hors de soi, ce n'est pas tant l'expérimentation de ses propres limites, leur évaluation en contexte et leur éventuel dépassement qui est prisé que l'obsession d'une limite externe sur laquelle exercer son action. Il y a d'un côté déficit du dépassement de limites, intimes et associées à l'épreuve du vivre, et de l'autre, surenchère gargantuesque dans leur abattage, quand elles sont imposées

du dehors. Cette violence, déjà illustrée au chapitre 5, concernant les conduites à risque peut virer à l'abandon, la déperdition de soi dans une dépendance sous couvert de « passion », voire dans le vertige comme valeur, lesquels représentent le summum, le « sens » irréfutable de la vie. Prozac aidait à la trouver jolie et l'ecstasy promet de la combler.

Or le repère dominant de cette plénitude obstinée se présente sous deux faces triomphantes, prêtant également à confusion. Côté pile, cette plénitude se vérifie dans l'individu constamment renvoyé à lui-même, petit à petit alourdi de cette charge et voulant à tout prix en être délesté. C'est que la conscience de soi clamée a remplacé la mauvaise conscience haranguée, laissant flotter des bulles hyperindividualistes, permissives et à l'échine fragilisée. On a vu que la violence peut raidir cette échine qui s'emploie à des stratégies de protection mieux qu'à l'ascèse de l'assouplissement.

Pour l'heure, ces bulles hyperindividualistes se soulagent apparemment côté face, cherchant constamment à ne pas être broyées par la loi du marché : l'absence de prise (évidemment relative !) sur le monde se transforme en un assentiment à ce que ce monde univoque ait prise sur soi : celui, on le reconnaît, de la fascination, comme nouveau *fatum*, entre autres, et toutefois en majeur. Dans ce va-et-vient garrotté sous des apparences de liberté, le désarroi « social » se taille une part de rapace, étrangement et impitoyablement grugeant ce qui est préalablement entamé par toutes les autres sources existentielles de déséquilibre et, surtout, d'ébranlement du désir de vivre.

En corollaire, le désarroi s'amplifie lorsque l'hésitation et l'indécision, autres interdits, sont perçues comme une tare. Comme le temps requis pour côtoyer l'incertitude n'est plus autorisé, le désarroi se chronicise. Amplifié et chronique sous l'effet des interdits, il émerge de la compression du temps mais dans un temps socialement innommable, invisible, duquel le suicide peut bien éjecter. C'est que l'injonction à *s'en* sortir, même émise de bonne foi, est souvent prise à la lettre, à *se sortir*, au sens propre. Nous reviendrons sur cet intolérable affect pour celui qui bouge vers l'autoabolition.

Cependant, en amont, moins dramatiquement, mais toujours inscrit dans un rapport étroit au temps, le désarroi jette par terre alors qu'on croyait que tout était prévu, attendu, conçu. Sur mesure, quitte à le soumettre au test de l'éprouvette. Le désarroi est aussi l'enfant de l'inconcevable, cet inconcevable retrouvé dans la bouche de celles et ceux qui

commentent les suicides, notamment de personnages publics. Par là, il faut entendre que le commentaire a vite fait de trouver *a posteriori* non seulement des explications dans la psyché, mais des raisons qui conduisent à penser que le suicide était la bonne stratégie, voire la voie suprême devant les ravages de la souffrance, en soi, ou d'une souffrance dont témoignait un corps en douleur.

Sans épuiser le sujet, signalons pour conclure que le désarroi comme éventuelle piste d'envol de l'idéation suicidaire engage un questionnement sur les significations qui éviterait les pièges autant d'une trop grande surdétermination que d'une trop grande mystérisation. L'une s'entend lorsqu'on prétend saisir par le menu cette idéation, l'autre, lorsqu'on renonce à en chercher les logiques sous prétexte qu'il demeure toujours source... de désarroi.

Questionnement qui, encore ici, reste vigilant aux propositions des néo-curés du sens et qui considère la beauté d'un certain désarroi, quand celui-ci est déposé dans des grands universaux, tels que la participation, toute simple et toute en lien avec une structure qui la déborde, à l'organisation sensée d'une humanité qui se cherche et qui frôle, de fait, le vertige suicidaire devant ce qu'elle inflige à la planète.

La persistance du déni

Le désarroi croise éventuellement le déni et s'y agglutine parfois. Il s'ensuit un déni du désarroi, bien sûr, multiforme et ardu à décoder, d'autant plus qu'on manque de temps, répète-t-on. Le désarroi demeure pourtant, rampant et insidieux, surtout si le déni devient un mode de défense favori devant ce qui vacille trop. Ce dernier s'installe alors en loi de commerce, d'échange entre les êtres, et au-delà, entre soi et soi. Venant redoubler le déni inhérent à la fascination, on fait simplement comme s'il n'existait pas. Ne pouvant ou ne voulant voir ce qui est évité dans la fascination, puis dans le désarroi, issu ou non des échecs à percer le code de la fascination, l'individu se nourrit de déni, lequel s'incruste comme une rengaine intime, reprise par cœur par chacun.

Le désarroi devient ainsi le nouveau visage de l'angoisse à bas bruit, celle que l'on ne peut s'empêcher de voir perler à la surface, surtout depuis que chacun – responsabilité oblige – porte en soi le poids des échecs de tant de paris collectifs. De fait, évoquer son désarroi sonne plus « positif », plus « ça va aller », plus courtois, que de clamer et s'appesantir sur son désespoir, trop tragique, et pas assez « juste pour rire ». Le désarroi

s'installe peut-être à demeure quand, si bien rompus à l'autoréférence, nous prenons trop au sérieux nos échecs momentanés et pas assez nos misères, nos faux élans, nos incohérences répétitives et coutumières... et notre planète aussi.

Aussi serions-nous en désarroi quand nous voyons mal, quand nous ne percevons plus ce que la vie dépose et nourrit de l'univers et en nous. Et de désarroi en désarroi, la roue tourne, et il se peut bien que nous soyons d'autant plus enclins à la fascination. D'où que cette dernière soit si difficile à saisir, à la fois partout et nulle part, comme un *fantôme nouveau genre*. (Si tel était le cas, on pourra se souvenir ci-dessous que l'existence des fantômes et revenants, au plan psychique, n'est que la réclamation d'un dû non payé à la mort, aux morts, et à ses propres morts. Mise en relations, encore.)

On ne peut tout de même rester dans le désarroi en permanence. À moins d'opter pour une détresse sèche, destin de ceux qui ne veulent ou s'interdisent de ressentir, par survoltage de stimuli. Mais d'une manière ou d'une autre, l'atteinte à sa vie propre se profile, déjà à l'horizon sous forme de mort psychique, de désaffection du registre symbolique, quand ce n'est de la réalité même.

Et non plus, on ne se suicide pas que de fascination déçue, de «vide de sens», ce serait là une figure par trop simpliste d'un idéal écorché, mais qui a la vie dure, malgré tout.

LA FASCINATION POUR LE SUICIDE ET LA MORT DÉRÉALISÉE

Fascination et suicide ne sont ainsi pas étrangers l'un à l'autre. Leurs montées dans l'usage, langagier pour l'une, épidémiologique pour l'autre, sont parallèles. Qu'en est-il de leurs rapports d'alliance ?

UN OBJET INCONTOURNABLE ET... À CONTOURNER

Le suicide serait la figure par excellence d'une culture «cultivant» la fascination, s'établissant au sommet de tous ses objets de fascination, celui duquel on ne revient pas, au propre et au figuré, son ultime éclat.

Entendons-nous pourtant : le suicide a raison de fasciner, et cela à un double titre. Au premier chef, les humains ont toujours brûlé du désir d'aller au bout de leur expérience, de la terre, du monde connu et, enfin, « de l'aventure ». Au demeurant, explorer les confins ne veut pas dire s'y abîmer. Selon son versant positif, la fascination nourrit le désir de découverte et partant, de l'altérité, celle-ci nichant souvent dans les replis d'une radicalité, dans un territoire, mental ou matériel, inaccessible sans un effort, parfois considérable, pour l'atteindre, ramenant à l'essence de ce nous désignons plus haut comme le dépassement de soi. Et là où la fascination pour les confins est créatrice, c'est justement lorsqu'elle ne s'y confine pas, en sachant reculer, prendre distance, tempérer sa propre disposition à l'emportement, bref, réfléchir et crever le leurre, la bulle de l'envoûtement. Et pourquoi pas ? Nous offrant l'occasion de reprendre à notre propre compte la puissance de cette attraction, comme à l'égard de la violence et de la mort.

En outre, si le suicide marque l'ultime potentialité du choix humain, le terme « potentialité » acquiert ici toute sa valeur. N'est-il pas vrai que le suicide demeure toujours dans la mire de l'autodétermination humaine, sans pour autant que s'insinue l'intention d'attenter à sa vie, si bien que réfléchir à la question du suicide n'est pas synonyme de « penser au suicide », ou à verser au compte d'une propension ? C'est que persiste une forte dose de tabou, pas tant sur le terme que dans l'approche de cette question existentielle, comme si de manifester une préoccupation à cet égard appartenait aux seuls spécialistes. C'est ce même tabou qui est à l'œuvre dans la répulsion dramatisante qui nous interdirait d'explorer avec un proche ce qu'il veut exprimer quand il évoque le fait qu'il pourrait se délivrer lui-même de ses problèmes, et qu'on choisit plutôt de l'aider à se « changer » les idées. Certes, la distraction introduit un tierce élément, mais n'empêche point que celui-ci vienne aviver la dérégulation, qui, si elle n'a pas été investie d'un questionnement effectué avec tact, peut s'aggraver.

Par-delà cette question de discernement empathique, la pertinence de la raison philosophique insiste : est-ce parce que j'en ai toujours la possibilité, vertigineuse (voire le droit...) que je l'emploie ?

Un cran plus élevé, le suicide ressortit de la fascination parce qu'il marque la limite non seulement provoquée, mais plus ou moins consciemment consentie, de la vie. Car si les conduites à risque peuvent être involontairement suicidaires, si les conduites suicidaires se jouent sur cette

limite, parfois avec maestria, le suicide, lui, est une décision portée par un dessein, celui de ne plus vivre ou celui de mourir, ne chicanons pas ici sur le motif. Dessein resserré, trop souvent étranglé, faut-il ajouter.

Qu'est-ce qui joue alors entre les deux termes de l'alternative entre, d'une part, simplement envisager la possibilité, cohérente avec l'élan de liberté, et s'en tenir à cette marque de différenciation, et, d'autre part, enjamber les confins et précipiter l'indifférenciation ? Et puis, advenant qu'on envisage l'ampleur de l'au-delà de l'existence, deux voies sont possibles : soit se fondre dans cette ampleur de l'infini en mettant un terme à sa vie, soit, au contraire, s'inspirer de cet infini pour l'élaborer au profit de soi, vivant.

On ne peut ainsi simplement se rabattre sur le fait que la vie était invivable, que la plongée dans l'inconnu assuré est préférable.

UNE CULTURE TRIOMPHALISTE QUI S'IGNORE SUICIDOGÈNE

De fait, et c'est ce que je soutiendrai, attenter à sa vie renvoie aux formations culturelles sur la vie et la mort qui imprègnent l'esprit du temps. Se pourrait-il que nous prendrions nos distances des pulsions suicidaires insérées dans la fascination si nous les connaissions mieux ?

L'hyperdétermination sur l'origine et la fin

On le sait, toute formation culturelle, toute société est transcendée par les bornes de la naissance et de la mort, d'où et de quelque manière que ces moments fascinants aient été investis comme lieux de pouvoir sur l'esprit autant que sur le corps.

En ce sens, on peut poser que le pouvoir pris par le suicidant sur la borne existentielle terminale cherche à répondre à son impouvoir – relatif – sur son existence, à commencer par sa naissance, comme telle et selon les circonstances propres à chacun. Le suicide engagerait alors une forme de revanche sur les lacunes de son pouvoir personnel, fussent-elles ou non issues des désillusions de la fascination.

Or ces lacunes individuelles sont mises au compte d'une conception générale de la détermination humaine sur la vie et sur la mort. À ce titre, nous vivons une révolution sans précédent, si l'on observe que la montée du suicide correspond exactement à la période de contrôle non seulement des naissances (depuis quarante ans), mais à celle de la manipulation du

vivant. Pouvoir déterminer la naissance et la mort, du moins leur occurrence, fait partie des revendications d'un droit devenu « commun », vu comme allant de soi. Ces revendications sont perçues comme inhérentes au progrès – lequel tient lieu de nouveau *fatum* – et sont passées comme telles, participant même à ce progrès, dans les attentes et les mœurs.

(Quant on relit ce qui précède sur le désarroi, on peut effectivement croire que de maîtriser les confins peut consoler sur les déconvenues de l'espace-temps entre les deux, le début et la fin de la vie.)

Ainsi, dans la contemporanéité, la vie comme la mort n'ont pas forcément de valeur intrinsèque puisque bien peu, voire aucune transcendance ne leur est désormais attribuée. Leur caractère sacré est descendu du piédestal céleste, et le piédestal humaniste, de son côté, se fissure sous les coups de boutoir assénés à la conception du lien, social et interpersonnel, largement conçu comme une marchandise ou une pure technicalité, ou encore un bénéficiaire des explications scientifiques.

De son côté, il se pourrait bien que le socle qui supporte la vie et la mort soit paradoxalement miné. Et en désarroi, qui se dénie ? En effet, vie et mort contractent la valeur que je leur prête, moi, sujet subjectif à l'infini. L'illimité de la valeur cardinale individu acquiert sa légitimité sur les limites, de sorte que se produit un curieux renversement : point vie et mort transcendant l'existence, mais à leur place, la valeur individu. Ici comme ailleurs (voir les chapitres 4 et 9), on n'a qu'à constater la boulimie à laisser des traces de son passage, de préférence des traces visibles pour soi de son vivant... Comme si l'hyperdétermination se donnait droit à une nouvelle forme d'immortalité, s'autonomisant ou faisant fi des autres manières de ne pas tout à fait mourir. De ne jamais mourir, à la limite, car l'hyperdétermination balancée dans le suicide prétend faire mourir la mort-destin qui a jusqu'à ce jour habité l'humanité. Quitte à ce que celles et ceux qui survivent meurent de chagrin, leur propre destin désormais entaché du libre arbitre de l'autre, poussé à l'extrême. Au bout du compte, l'idéal de l'hyperdétermination est de se libérer des contingences qui cernent l'existence : naissance et mort comme destins et empreintes, en bonne part, du hasard. La donne *anthropos* vacille³.

3. Nous rejoignons ici et autrement les thèses développées dans *Le principe d'humanité*, par Jean-Claude Guillebaud, Paris, Seuil, 2001.

L'étonnante saillie d'une mort a-tragique

Le suicide contemporain serait un puissant révélateur du statut actuel de la mort. Or quel est-il ? Pour le dire d'abord sommairement, la mort est intolérable, du moins en partie, lorsque non affrontée en tant que telle, ou plutôt esquivée par des stratégies d'embellissement. Mais devant la mort que l'on se donne, elle... certains hochent la tête et d'autres vont jusqu'à dire : « *c'était couru d'avance...* » ou « *elle n'avait pas d'autre choix* », et à l'avenant. Pour que le suicide devienne ainsi recevable, tel un (autre) nouveau *fatum* remplaçant la finitude existentielle (ou comme rançon du premier *fatum*, celui du « progrès » ?), il aura fallu un processus d'érosion dont on a du mal à mesurer l'ampleur et la portée.

Cette érosion peut s'examiner sous deux propositions : dans la première, le suicide est analysé dans le droit fil de quelques caractéristiques de la belle mort actuelle alors que, dans la seconde, il est interprété comme une conséquence ensauvagée, dès lors a priori imprévisible, d'une mort prétendument « apprivoisée », non seulement dans sa survenue, mais dans ses représentations quotidiennes et événementielles. Comme il le fut souligné dans les ressorts du déni ou dans les manifestations du morbide, la mort se trouve déréalisée et le suicide viendrait crûment rappeler sa réalité.

Sous la première proposition, la déréalisation de la mort se manifeste dans la déperdition de son caractère tragique (bien que la mort ne s'y résume pas !), comme l'examinent en détail les chapitres encadrant celui-ci. Or si l'on a « jeté » son caractère tragique, c'est notamment que ce caractère servait trop bien le pouvoir et le prosélytisme ronflant des institutions religieuses. Toutefois, si la mort a perdu depuis son caractère intrinsèquement tragique, le message culturel des tenants du pouvoir persiste, lui, sous d'autres habits. C'est ainsi qu'on fabrique désormais une mort enjolivée, pas loin d'être séduisante. Outre ce qui fut soulevé en parlant du morbide courant, le syncrétisme religieux se met ici de la partie, en proclamant que l'être encoconné dans son existence peut, par la mort, passer de chrysalide à papillon ! Enfin, l'humain aurait accès à une existence supérieure... Selon cet imaginaire mélioriste – syntone avec l'idéologie du progrès – dans le caractère sublime de l'idéologie de la quête, si ce n'est de la « transformation » de soi, nous ne sommes pas loin « du paradis à la fin de vos jours », comme le promettait, il n'y a pas si longtemps, la morale populaire catholique. Cette fois pourtant, le « paradis » est autoattribué. Cette conception d'une éternité non seulement affranchie

de toute *doxa* posée comme telle, mais qui donne accès aux plus hauts sommets de la « transcendance » (quoique elle-même raccornie) tient bien la route avec les modes d'autoproclamation propres à la position hyperindividualiste.

Pour sa part, le recours bricolé au bouddhisme ainsi qu'à la réincarnation contribue paradoxalement à cette banalisation de la mort, vue comme « simple » étape vers une autre existence, quand ce n'est une délivrance de la prison, qui d'un corps décrépît, qui des odieuses contraintes du *socius* ou d'une relation qui déçoit. Le caractère potentiellement irréversible – du moins sous sa forme empiriquement connue ! – de la mort se trouve ainsi tronqué : adhérant au culte du héros qui renaît de ses cendres, littéralement, l'imaginaire contemporain de la sur-vie attribuée à la mort une vocation d'hypervoyage. Le langage adolescent en crise camouflée est en ce sens à décoder. Pas étonnant qu'autant de jeunes aventuriers soient tentés par le défi et parfois même, que l'on vante leur courage : la mort, *terra incognita*, encore ici, et nous atteignons le paroxysme d'une fascination on ne peut plus délétère.

Un autre paradoxe se dégage de ce thème de voyage vers la grande inconnue : en admettant que l'accession à un statut « supérieur » s'avère par la mort vraisemblable, il faut du temps à ce passage. Toutes les sociétés prêtant lieu aux religions du salut ont gradué sous divers mythes et une succession de rites cette accession des morts dont le sort restait lié à la vigilance des vivants, avant leur départ et longtemps après, contribuant ainsi à l'ancestralité, source lointaine de l'écologie⁴...

Or la mort contemporaine doit être rapide, on l'a bien noté concernant les figures de l'œil. Une belle mort se doit non seulement de ne pas rappeler le caractère inacceptable de la mort (on se souvient de la colère refusée dans le désarroi), mais s'effectuer dans une combinaison de douceur et de temps bref. Sans prendre trop d'espace, sans grands éclats, sans douleur – comme un « tit-oisô », dit-on au Québec – sans conscience surtout. Ou si conscience il y a, qu'elle soit apaisée.

Cette exigence révèle entre autres l'ampleur de l'angoisse sous-jacente. On la retrouve comme un trait sophistiqué du déni, pour lequel la mort est recevable pourvu qu'elle ne soit pas la mort. Et d'une certaine façon, le suicide signe cette déréalisation et y participe : projet voulu non

4. Au sens de liens interdépendants entre diverses sphères du vivant, alors que divers règnes contribuent à l'équilibre des écosystèmes.

douloureux, sans appel et bref, solitaire, le sujet ayant souvent dédouané son entourage et surtout posé son geste au moment « voulu ». Il devient le suprême raffinement de la mort « à la carte ». On comprend d'autant mieux qu'il puisse fasciner.

Pourtant, les liens entre le suicide et le statut de la mort ne font pas seulement du premier le couronnement du second. On en arrive ainsi à la seconde proposition, à savoir que le suicide jetterait une âpre réalité dans la déréalisation culturelle de la mort, déréalisation au sens de rejet de la réalité structurante et fondatrice de la mort, plus précisément au sens d'obturant la mort comme destin, et bien davantage, comme pivot de l'institution de la société. La violence du suicide vient zébrer de surréel cette méconnaissance des liens entre vie et mort. Plus précisément, elle interpelle l'endormissement du quotidien qui a intégré les images de mort pour du réel. Quelles sont-elles ?

D'un côté, souvenons-nous de la mort réifiée et mise en spectacle et en enjeu dans les médias, la mort horrifiante au cinéma, la mort anecdotique ou son contraire, héroïque, toutes ces mises en scène l'associent systématiquement à la violence perçue comme externe à soi et à l'essence de la vie.

D'un autre côté, on sait par exemple comment la mort a quitté les lieux de la quotidienneté pour des lieux spécialisés – c'est même un critère de belle mort – et quand on salue l'avènement, c'est dans les lieux qui le sont, consacrés à la chose : funérariums, salons funéraires. Or l'encerclement de la mort dans certains lieux contribue *de facto* à sa marginalisation. Pour parer à cette dernière, on a reproché à ces lieux, après les églises tendues de noir, d'être trop... morbides (au sens de macabre), de trop connoter le malheur. Pourtant cette territorialisation de la mort comportait et comporte toujours un avantage, du moins en principe : hors des bruits du monde peut se vivre un moment de solennité, d'accueil du chagrin, de recueillement et de rappel de ce qui nous advient. Cela étant, la vie peut « être célébrée » puisque de la tristesse dépliée et transcendée en son temps singulier surgissent la joie de la « justesse » de cette exploration et une libération de la tension irréfractable au constat de la tragédie humaine. Or dans les faits, trop souvent, le chagrin est bloqué et sans doute pas uniquement de l'évolution des rapports entre vivants que nous examinerons en chapitre 8. C'est que la crainte de ce morbide – en fait de l'expression du caractère tragique de la mort – a fait s'édulcorer et se banaliser ces lieux dans une sécurisation conventionnée, en produisant souvent une pâle

et maladroite copie de la «vie». Ni l'une ni l'autre n'y gagnent. Par conséquent, si l'on s'y rend avec un bandeau sur les yeux, hormis l'odeur des fleurs, on a du mal à distinguer un salon funéraire du hall d'un hôtel de grande chaîne : aquarelles suintant la sérénité, cadre feutré, beige rassurant, personnels affables, etc.

En somme, et ne serait-ce que par ces traits posant la mort en extériorité de soi, qu'il s'agisse de celle des autres, rivée au catastrophisme, ou de ses proches, dans une logique de pacification obligée, la mort n'est pas forcément représentée comme partie intrinsèque – et en arrachement – de la vie. Et ce phénomène pourrait bien ne pas être étranger au fait que, d'une part, le suicidant ramène à son insu de ce tragique dans le socius et que, d'autre part, nous soyons si désemparés devant la progression des taux de suicide. Ce constat conduit par conséquent à investiguer bien davantage ce qui environne le suicide et, du coup, à le considérer non seulement pour lui-même, mais comme un fer de lance symbolique dans l'urgence de reviser nos manières de rencontrer la vie et la mort.

Le poids imprévu d'une différenciation exacerbée

On retrouve ici le phénomène intrinsèque à la montée de la fascination, aussi bien qu'objet privilégié, aboutissant à l'hyperindividualisme, les individus portant et cette fierté de détermination ET ce poids. Celui-ci s'alourdit justement quand l'hyperautodétermination ou la différenciation exacerbée règne en mode obligé : solitude, absence de repères, manque de représentation de l'idée même de l'obstacle, ou – c'est de la même eau – excès de représentation, on réagit encore ici sur le mode du même. L'hyperdétermination devient ainsi cause de la volonté de mort ET moyen ou argument d'accès. On se situe aux marges de l'excès de confiance en un soi, même et surtout si celui-ci est devenu trop douloureux... Peut-être parce que l'individu autocentré n'a su inventer autre chose que la fuite, qu'il ne sait pas ce que surmonter signifie, encore une fois.

Dans le suicide, c'est précisément cette volonté qui est fascinante, l'ampleur de ce pouvoir qui défie l'individu à ses propres yeux. Puisque pour se suicider, il faut accorder à son être quelque importance et par-delà, peut-être surestimer la blessure, l'empreinte agressive, le mal.

Car l'individu déifié dans son autodétermination se sent tout à fait justifié de poser à la mort des défis de plus en plus consistants. C'est en cela que le suicide et les conduites à risque, tels les sports dits extrêmes, par leur jeu avec la limite, l'extrême frisson procuré, fascination couronnée,

se rejoignent : ils prêtent l'illusion d'exercer un *libre arbitre sur soi*, entier. Et peut-être, le plaisir avide de la vie, pour autant que la vie soit tricotée serré avec la mort. La vie et la mort ayant déserté le quotidien, l'ordre coutumier, le songe au long cours, reviennent «toucher» l'existence, bien sûr, mais frôler sa pelure seulement, tronquant la pulpe de la vie et de la mort.

S'inscrivant dans un vécu, un sentiment du vide ou, au contraire, dans une surenchère de stimuli exacerbés, le suicide peut être perçu comme l'ultime pas dans la progression de cette sensation-sentiment de fascination pour soi. Une signature, une marque authentifiant un plus ou moins bref passage sur la terre. Encore, pour qui estime être sans recours relationnel, le suicide offre l'insondable potentiel d'être aimé au-delà (et autrement) de ses espérances.

«*Je peux, donc je suis...*». La signature de sa vie par son interruption dévoile alors un symbole d'aptitude identitaire, en fait une pseudo-aptitude, puisque vie et mort sont confondues, s'y disant «... *je suis vivant dans la mesure où je suis mort*», voire «*je ne peux être vivant que par la mort*». Vivant, pour qui ? Et comment ?

TOTALITARISMES

LES EFFETS SUR LES INDIVIDUS ET LES CULTURES

Si le suicide révèle le moi dans son déploiement ultime comme sujet, il bloque paradoxalement l'émergence ou l'épanouissement du moi de l'autre. En effet celui qui survit à celui qui s'est ainsi tragiquement éloigné demeure à jamais entamé. Cela se passerait comme si d'écho en écho, d'être à être, un deuil ancien, primordial, archaïque, hachuré quant à la perte de l'omnipotence ou du pouvoir de l'illusion, qui a macéré dans les déconvenues du passé proche et du présent, qui se clôt dans l'apparent deuil de sa propre vie dans le geste suicidaire, venait retentir sur la chaîne du lien aux autres : le suicidé à la fois remet en cause son appartenance à un groupe, si tenu soit-il, et rive ce dernier à se différencier avec heurts, ombré de la valeur totale de ce dernier geste.

Les effets d'un déploiement aussi drastique de son libre arbitre devenu souverain, fantasmé infini, sont eux aussi infinis. Pour aborder ces effets, revenons légèrement en arrière : qu'il s'agisse du choix du sexe et de certaines autres particularités de l'enfant à concevoir, ou encore du suicide – ou plutôt de certains types de suicide – l'impensé rejaillit, ne

serait-ce d'abord que dans la part de contingence et d'aléatoire liée à toute vie, perdurant par-delà le fait de l'édit-sujet. Ainsi l'enfant qui a été « prédestiné » par le rêve parental sans limites risque souvent de se retourner dans une prison intérieure, érigée du fait que le désir parental a fait fi non pas tant de son désir – virtuel – à lui que d'une donne inhérente à l'humanité qu'il incarne : *l'inventivité à partir de l'aléatoire*.

De leur côté, si les proches du suicidé peuvent se répéter *ad nauseam* que telle était sa volonté, ils ne parviennent pas à se contenter de « respecter » cette décharge de la vie, elle non plus en rien aléatoire (l'ancien *fatum*). On peut ici penser à la culpabilité de ne pas avoir su ou pu décoder les signes précurseurs ou, encore, de ne pas avoir bien soigné le lien : toute complexe soit-elle, cette culpabilité sera périodiquement relayée par une érosion de la confiance en ce que l'on appelle « la vie » et de sa propre contribution, qui est... de vivre. Cette culpabilité plus ou moins latente s'accompagne d'un doute, indicible : celui de participer à la méconnaissance du caractère délétère de sa propre microculture, doute généralement vite muselé par le réconfort de bon aloi, procuré par l'entourage.

Comme pour l'enfant à la carte, mais sous un registre différent, le lien reste entaché, troué d'un de ses termes, lui-même comme sujet, communiquant et responsable. Ce qui s'éteint, paradoxalement, ce n'est pas seulement le suicidé, mais de grands espaces de liberté chez le survivant, et ce, même si, effectivement, ce dernier croit à raison que de lui dépend la manière de se mouvoir dans cette épreuve. Comme disent les parents de jeunes : « *Je n'ai pas le choix* (de telle ou telle attitude), *si je ne veux pas mourir à mon tour...* » Ils ne meurent pas, soit, mais comment vivent-ils ? Il y aurait d'autres manières de se poser devant la vie ou la mort, mais le questionnement est ébranlé avec l'autoeffacement du proche. D'où, en termes préventifs macroscopiques, l'urgence de les poser.

En un mot, et pour le redire, le libre arbitre des uns, appliqué intégralement, empiète et met à mal celui des autres. Les grandes questions morales sont rejointes.

Le maniement du tabou

Ces considérations liminaires à cette section introduisent le caractère totalitaire imparté à l'acte de s'enlever la vie : dans quelle mesure le suicide serait-il une réponse totalitaire, qui à un sentiment d'impasse et d'impuissance, qui au désir exacerbé de reconnaissance, voire de toute-puissance ? Plus largement, en point lancinant, dans quelle mesure les individus portent-ils,

voire agissent-ils les échecs des promesses du collectif? «*L'Amérique ne promet rien. L'Amérique EST ce que vous vous promettez à vous-même*⁵.» S'agit-il tant d'un idéal que de la nécessité vitale d'être en adéquation avec des valeurs qui, elles, écrasent sans que l'on n'ose l'avouer? *Dès lors si le suicide n'est plus tabou, qu'est-ce qui le serait, en amont?* En d'autres termes, dans quelle mesure les êtres en instance ou en danger de se supprimer sont-ils imprégnés des diktats totalitaristes insidieux qui ont remplacé les idéologies bétonnées? Et en retournant cet ensemble, se pourrait-il que la culture dominante donne plus à mourir qu'à vivre?

Le suicide «vivrait» dans nos sociétés, et comme elles, sous le signe du totalitarisme, lequel n'offre aucune issue de secours, du moins hors de son champ d'application. C'est que le totalitarisme se vit en entrée-sortie, comme un transit, d'ailleurs de plus en plus expéditif. Et on le sait, la totalité représente une garantie de qualité pour la fascination.

Autant donc par ce qui y conduirait que par son sens, dans une poussée paroxystique de la fascination, se serait développée une idéologie singulière du suicide qui peut bien protéger certains de son scandale.

Si le suicide renvoie une image d'elle-même à une collectivité, devant ce reflet, il se peut bien que celle-ci, prise à partie, développe de nouveaux modes de défense. Le statut du suicide varie ainsi selon les époques et les lieux, eux-mêmes traversés des conditions vitales, autant matérielles que symboliques. Ainsi, pour la plupart des cultures, le suicide est-il interdit ET tabou. Conduite soumise à l'opprobre social, le suicide est tenu relativement secret ou, à tout le moins, chuchoté.

C'est que le suicide vient contrarier le vouloir-vivre collectif, et très singulièrement lorsque ce vouloir-vivre est ancré dans la survie pressante du groupe, matérielle ou identitaire. Les conduites qui s'opposent à cet enjeu vital créent une brèche qui fragilise le système. Pour parer par avance et contrer cette attaque est tissé une sorte de filet immunitaire: l'homogénéité – relative! – des valeurs est célébrée dans la perspective de faire valoir la contribution de chacun à la vie de tous. Les épreuves, le poids des aléas de l'existence, tour à tour individuels et collectifs, l'hydre de la violence tapie au fond de l'humain de même que la rythmie du temps sont encadrés par les pratiques rituelles et par les réseaux de solidarité, comme on sait, et dans le caractère contenant et orientant des institutions.

5. Jeune productrice de musique, Atlanta, in *Rolling Stone*, 1998.

C'est ainsi que – annonçant déjà le prochain chapitre sur la non-exposition de nos morts – s'esquisse un lien en pointillés : selon Louis-Vincent Thomas⁶, les sociétés qui mettent en place des conduites de chagrin, par exemple lors de la perte d'un de leurs membres, sont moins frappées par le suicide, et ce sont aussi dans ces sociétés que l'on célèbre simplement les joies de l'existence. Aussi, en creux et en plein, saluer ces temps de la condition humaine contribue à l'entrelacement des rapports entre la vie et la mort. De la sorte, les affects individuels sont constamment interprétés dans la dynamique transcendante de la communauté et dans celle de la lutte pour surmonter les ombres délétères, comme si le souffle de la survie s'inspirait d'Éros. On comprend dès lors que ces sociétés puissent mal supporter que tant d'efforts, ancrés dans la pédagogie du projet groupal et dirigés vers le contrôle des biens et données naturels, soient contrecarrés par la volonté d'un de ses membres de s'extraire de la combinatoire des liens entre nature et culture. Sauf – et l'exception est éloquente – si l'honneur du groupe est en jeu et que la disparition d'un membre « dysfonctionnel » – déjà socialement retranché du groupe – sert à rétablir l'ordre, variante de ce que nous connaissons du sacrifice et qui serait à nuancer dans un autre cadre que cet essai.

Toujours du lien social

On le conçoit, d'ores et déjà, le niveau d'intégration d'un membre dans la collectivité représente un élément de taille dans la genèse de la volonté suicidaire. Emile Durkheim⁷ l'avait bien saisi, de sorte qu'on peut établir divers paliers entre les deux extrêmes que sont l'intégration sociale ou son absence, à savoir l'anomie. Ainsi, une société trop intégrative, ou à l'opposé, en défaut d'intégration, pourra entamer le vouloir-vivre individuel par ailleurs plus ou moins malmené par des déchirures intimes. Aussi, une société clamant un seul modèle de bonheur risque fort de laisser pour compte certains de ses membres parmi les plus désarmés, dans sa poussée *triumphaliste*. La prédominance accordée à la « croissance » et à la réussite individuelles jouerait ici un rôle mésestimé, épargnant au collectif pétri de néolibéralisme de considérer sa responsabilité sur les destinées, singulièrement celles d'individus mal pourvus pour la vie.

6. Louis-Vincent Thomas, «Le suicide en Afrique», *Bulletin de la sociologie de thanatologie*, n° 1, janvier 1973, p. 40-71.

7. Emile Durkheim, *Le suicide*, Paris, Presses universitaires de France, [1897]1975.

Gardant ce filtre à l'esprit, voyons comment l'hypothèse du totalitarisme de notre culture nord-occidentale peut s'étayer sur ces trois indices que sont nos rapports à l'identité, au temps et à l'ambivalence.

UNE IDENTITÉ ADULTE ?

Au registre des manières de se représenter, de rencontrer et de forger ce qui constitue la définition de soi, le *travail* occupe d'évidence une place prépondérante. Si le travail tisse un lien d'identification au projet social et au groupe « de production », c'est qu'il nous offre une projection dans le temps, le sentiment de participer à un projet collectif et, certainement, à des pratiques consommatoires elles aussi soumises au crible du label-soi.

Dès lors, s'il se produit une encoche grave, qu'il s'agisse de conflits, de mises à pied ou à la retraite (non souhaitée), l'univers mental risque de tanguer vigoureusement. C'est que l'emprise du travail semble pour une large part associée à une passion qui s'y exprime, du moins idéalement, en même temps que tributaire de l'esprit qui l'anime : l'émulation, en dominante, devient compétitivité, voire rivalité et lutte sans merci pour obtenir une visibilité, un statut d'exception (oui, encore), ou pour occuper le haut du pavé-marché. La notion d'excellence a tant bien que mal cherché à en moduler les aspérités, à galvaniser l'effort des membres de maintes organisations, mais le goût de la « belle ouvrage » n'est manifestement pas le principal ingrédient qui gère les organigrammes. Il serait sans doute pertinent d'ausculter les glissements qui peuvent se produire entre souci de bien faire et perfectionnisme d'un côté, puis rigueur et rigidité, et leurs passerelles. Ainsi, à maints égards, l'exigence de fond propre à une éthique du travail risque de se diluer au gré de la marée du sauve-qui-peut, du minimum requis, du ne pas perdre la face, et quoi encore. Y loge une confusion, ici entre rigueur et rigidité : être rigoureux ou en référer aux règles et habitus de la vie commune, à une probité intellectuelle, à une justice cohérente, c'est souvent être taxé de sévérité ou d'intransigeance, voire d'une tendance malsaine au contrôle. Si la souplesse adaptative est toujours bienvenue, elle est souvent entendue comme équivalente à un certain laisser-aller, ou à une autopromotion déguisée, ce qui peut donner lieu à des mises en scène tarabiscotées de l'ordinaire des travailleurs.

Ainsi, le travail peut être à la fois aimé et haï, et cette ambivalence, venir âprement bouillir dans l'idéation suicidaire.

Cependant, il y a plus : le travail forge profondément le rapport aux autres. Parmi ces autres, la famille porte trop souvent à elle seule la charge, qu'il s'agisse de combinaison des horaires, ou de lieu tampon des tensions et survoltages émanant des lieux de travail. Par conséquent, le quotidien se trouve alourdi de stress et de surstress. Métissé avec les hauts et les bas de la vie affective, parfois en cascades vertigineuses, la vie quotidienne ressemble quelquefois à un champ de bataille. Il arrive que l'on se défoule de ces surenchères de pression par la quête de sensations ou que l'on compense par des conduites de dépendance de tous genres : plus de travail, plus de « substances » (comme le dit la suicidologie), lesquelles donnent *substance* à une sensation confuse de privation, et, enfin, plus de consommation. Dans le confort du foyer, l'atmosphère suicidogène se compacte.

S'y trouvent ainsi malmenées les personnes dépendantes, sans prise sur l'atmosphère et sur le tempo des activités. Comment alors s'étonner de ce que des personnes d'âge plus avancé, des adolescents, voire des enfants, aient l'impression de « toujours déranger » ? Se sentant évincés parce que non reconnus dans leur identité singulière, leurs attentes légitimes qui semblent toujours peser, l'idée de se saquer avant de l'être trop symboliquement peut bien les effleurer. En cela, ils endossent les détresses de leurs proches actifs dans l'univers du travail, comme si la difficulté de performer selon des normes de plus en plus étroites atteignait tous et chacun. Dès lors, les adultes « actifs » n'ayant pas forcément le temps d'écouter – d'autant surtout que l'écoute de la détresse de l'autre peut aviver la sienne –, c'est fréquemment l'indifférence qui environne les tentatives de comprendre et de se faire comprendre. Que quelqu'un manifeste une souffrance psychique, un dysfonctionnement, une déception, voire la haine de soi, l'élan compassionnel s'essouffle rapidement. On est en général plus compatissant à l'égard d'un suicidaire vu sur le grand écran que croisé au fil des jours... Et si prévaut la règle du *show must go on*, si le mal devenu chronique gêne ou perturbe trop, l'affligé peut anticiper que sa disparition serait un soulagement pour ceux qu'il n'arrive pas à atteindre, d'autant plus qu'il incarne notamment l'antifascination.

Par ailleurs, recouvrant la valeur travail, mais ne s'y résumant pas, le *sentiment d'utilité* est un important marqueur identitaire. La construction de soi y prend également ses assises, en relation plus ou moins étroite avec les autres. Or, tout comme le travail, une définition univoque de l'utilité vient insidieusement éliminer cette définition de soi.

En effet, dans une culture du «à quoi ça sert?», obnubilée par le court-terme et la visibilité, l'utilité glisse aisément vers l'utilitarisme: on est utile dans la mesure où nos gestes servent des objectifs concrets ou des intérêts comptables. On se croit utile, qu'on produise ou qu'on consomme, et par extension, comme le suggère l'hyperindividualisme, d'autant plus qu'on s'inscrit dans un réseau d'échanges quantifiés. Cette conception de l'utilité obscurcit d'autres modes d'échange dans les rapports humains, par exemple fondés sur la légèreté, la gratuité du plaisir partagé, sans capitaliser, la spontanéité du moment... Les êtres vulnérables saisissent bien ici qu'ils risquent d'être rapidement hors d'ordre. L'interdépendance qui se qualifie selon diverses modulations dans tout rapport humain est jugée parfois comme un manque d'autonomie, autonomie au sens de la capacité à faire seul, à décider seul, ou de l'aptitude à penser sans se référer uniquement à un cadre normé. Nous ne serions indépendants qu'en apparence.

Se révèle ainsi le paradoxe entre l'injonction à l'autonomie et celle au conformisme à travers la validation sociale, et ce, en plus du paradoxe primaire: car si l'on enjoint à l'autonomie, on la condamne derechef, puisque celle-ci, procédant fondamentalement du désir, exige du sujet un travail psychique qui prend son temps.

Comme chacun le sait, cette validation socioculturelle de l'ouvrage réalisé privilégie la quantité comme faisant foi de qualité: cotes d'écoute, records de vente, etc., jusqu'au nombre de partisans (et d'admirateurs...). Ce faisant, c'est le regard de l'autre qui gère et prend fonction de marqueur «de sens», mettant en péril la difficile construction de l'exigence personnelle. Dès lors, quand on connaît mal les filons de cette «reconnaissance», ou les codes du réseau, quand laisser des traces équivaut à une opération de rayonnement-visibilité plus que de profondeur, et quand cette reconnaissance se fait attendre, faut-il attirer l'attention, créer un choc et un scandale?... Se peut-il que l'on provoque la conscience des «je» en s'abolissant, soi, personne qui ne «compte» pas assez? Dans le secret des mobiles du suicide, quelle place occupent cette contrainte désespérante de se faire voir pour être aimé et le paradoxe d'une autonomie mal assumée?

C'est alors qu'entre en jeu un autre marqueur identitaire actuel. Autant dans le monde du travail et ses succédanés que pour la validation de l'utilité, une norme clé tient dans l'*action*. Jeune ou vieux, nous devons être actifs, avoir «tout plein de marrons au feu», ou «quelque chose en

allant», et développer projet sur projet. Point de plage d'ennui, non plus que de pas flâneurs, ni d'agenda trop blanc. Pas de silence, pas de regard long, devant une tempête ou dans une conversation.

Dès l'enfance, l'imaginaire est nourri de la valeur-action, et singulièrement dans la gratification de l'impulsivité – au sens de rapidité des réflexes. Du reste, le pouvoir d'emménagement et de rappel des stimuli tient lieu d'érudition, la vivacité des réactions, d'acuité de l'intelligence, et l'efficacité de l'acte, de définition... de soi.

Dès lors, nous ne connaissons que trop bien le phénomène, à savoir que dans l'accélération que commande insidieusement toute intervention, l'accent porterait davantage sur la résolution des problèmes que sur leur position, sur le résultat que sur le processus. Si «passer à l'action» a trait à l'esprit d'entreprise et à cette capacité de mener à terme les projets, il peut ici se pervertir en mot d'ordre de passage à l'acte. La réflexion est abolie, on le sait, mais surtout, il s'agit d'éviter – on l'a vu dans l'externalisation – d'entrer dans la peur et ses motifs. Passer à l'acte devient alors synonyme de courage. Bref, en se définissant trop amplement par l'action, on n'évite guère l'activisme, mais surtout, ici, la fusion avec le fait même de l'agir : on *est* l'action. Et, en saturant le sens, cette fusion peut faire basculer dans l'inertie totale.

Enfin, deux autres analogies sur la «valeur-action» peuvent contribuer à tisser le lien avec la «désirabilité» du suicide et peut-être avec la déroute qu'il provoque.

Première analogie. On l'a déjà souligné dans l'émotionnisme et le morbide, par l'agissement-moteur, l'être contemporain se rapproche de sa nature animale : l'acte comme mode de survie et stratégie adaptative, bien que cette assertion serait à nuancer, car l'animal menacé sait feindre l'immobilité irréversible. Quoi qu'il en soit, l'identité humaine déclinée sur l'affiliation avec le bestiaire gagne du flou : par exemple, on n'est pas sans noter une fascination, littéralement, pour l'animal domestique, un investissement à son endroit, à la fois affectif et matériel, à titre de membre de la famille, puis confident, et parfois seul «être significatif». Le décalque de l'humain à l'animal, tant prisé par les studios de Walt Disney – ces bêtes, de minuscules à géantes, qui nous émeuvent de leurs émois –, s'effectue parfois en chemin inverse : à la limite, l'authenticité est équivalente à l'injonction goguenarde «*écoute la bête en toi*» (on peut rire, mais les bêtes ne se tuent pas, simplement il arrive que la vigilance se relâche, notamment quand «l'humain significatif» fait défaut, ou quand l'environnement attaqué

prive des repères multigénérationnels). Au total, quand nous nous rapportons aux cerveaux primitifs, ce n'est pas tant l'animal que nous portons aux nues que la bêtise de l'humain. Pire, quand nous confondons les ordres (humain déifié, animal « anthropomorphiste »), à la limite accédant ainsi aux manifestations ulcérées du morbide, on ne peut s'étonner de la part d'impensé qui se cache derrière tant d'actes suicidaires.

Seconde analogie. Dans l'agissement-moteur si prisé, l'être contemporain empressé s'épargne de passer par le temps du rite, ce rite qui demeure pourtant « la plus pratique des pratiques » (Bourdieu). Or le rite catalyse, oriente la violence plutôt qu'il ne la gère. Et on sait comment il favorise la différenciation, l'asymétrie, mais toujours en relation avec d'autres différenciations, d'autres asymétries, inscrites dans la culture d'appartenance ou celle adoptée.

Aux fins de notre propos, on peut se demander si l'abandon du rite ou encore sa récupération dans les circuits de l'utilitarisme ne contribue pas, indirectement, à une « sanctification » de l'action. Car sans moyen d'éponger et de sublimer la pulsion agressive, sans digue suffisante pour canaliser l'énergie libérée, le circuit amorcé par le « premier mouvement » peut fort bien aboutir, pour les uns, à la bagarre, pour les autres, au geste ravageur, comme le chapitre sur la violence l'a posé.

Enfin, la définition de soi comme être d'action sous-entend souvent un souci, sinon un culte de la performance, un désir de conquête, une fantaisie de puissance. On le sait, la fascination en fait ses choux gras dans l'idéologie de la magie et le fantasme d'omnipotence, et ce, à tous les âges.

Par conséquent, dans cette « exalaction », quand le sentiment de puissance s'achoppe à la limite ou quand la stratégie a trop bien su l'éviter au préalable, l'individu reste pantelant. Sa déconvenue devant l'échec probable fait éclater de grands pans de lui-même : le sentiment d'incomplétude, si structurant lorsque pris à bras-le-corps dès l'enfance, surgit et peut le vider abruptement de son désir de vivre. Si l'échec est martelé en plus de l'extérieur, il devient parfois intolérable.

Ainsi, entre le rapport à l'identité et celui ayant trait au temps, se faufile une nouvelle « économie » de la souffrance et de la douleur. Dans la ligne de ce qui vient d'être soulevé à propos de l'incomplétude, il vaut mieux mourir en ne les interpellant pas ou peu, car alors s'ouvrirait un soupirail sur l'angoisse. À la limite, il vaut mieux prendre congé avec un corps-outil en pleine gloire qu'affaibli. Aussi, de loin en loin au cours de

l'existence, la consommation souvent réflexe et parfois même chronique de psychotropes et d'anxiolytiques a-t-elle renvoyé au dixième sous-sol les monstres intérieurs. Avec ce refus ou cette incapacité d'affronter d'autres significations que celles apparaissant d'emblée comme désagréables, monte corrélativement la honte, pire, l'horreur des maladies qui nous rongent. D'où la vogue des avis positifs en faveur de l'euthanasie, de la demande euthanasique et du suicide assisté chez ceux qui veulent ainsi, croient-ils, «partir en beauté», s'éviter les insultes du temps, ou moins encombrer. Dès lors, quelle identité occupe toute la place, si ce n'est celle de l'adulte et, encore, de l'adulte bien portant, normé ? Et surtout – on l'a relevé dans l'exploration de la violence – où loge cette angoisse que l'on peut entendre *a contrario* dans le musellement de la souffrance et la douleur ? Se pourrait-il qu'elle agisse en suspension pour atteindre les plus vulnérables ? Comme si ces derniers, par leur sensibilité écorchée, condensaient en eux, sur eux, ce nouveau malaise sociétal.

LE TEMPS DE L'IMMATURITÉ, L'IMMATURITÉ COMME REFUS DU TEMPS

Le lecteur aura noté que le souci de l'enfance parcourt ce texte. Ainsi, on vient d'évoquer la demande adressée aux enfants, ne serait-ce que de performer dans des plages horaires prédéterminées et, à l'avenant, de communiquer avec leurs tuteurs lors de moments échappés aux suprêmes occupations des adultes. (On objectera que c'est mieux que rien et que ce serait naturellement juste. En revanche, on pourra être sensible au fait qu'en disant cela, nous démontrons un talent aigu à argumenter en faveur du moindre mal, ce qui justifie la question : au nom de quel but supérieur ?)

Ainsi, le rapport au temps ne concerne pas que la temporalité linéaire passé-présent-avenir, mais l'usage même des temporalités, le rythme qu'on y imprime, l'imaginaire qu'on y installe, et les propos qui nous échappent.

Aussi, à chaque présent se rattache un passé, heureux, malheureux, et un avenir, rêvé, appréhendé, mais l'un et l'autre accessibles, à partir desquels on peut élaborer. Par définition, cette élaboration ne confine pas la vie au temps de l'existence individuelle, comme on l'a signalé, mais l'historicise dans un avant et un après, dans la ronde des générations, institutions, cultures, jusqu'à celui d'une galaxie. Sans oublier l'hypothèse de l'intemporel.

Le défaut d'inscription dans ce temps large, hors de la bulle de l'existence individu-centrique, façonne un rapport au temps tronqué, immature: à cet égard aussi tel un fruit qui mûrit trop vite, il pourrit et sèche aussi rapidement. Au résultat, le temps, dans ce type de trajectoire, est détesté.

Comme si le temps n'était pas là où il devait être: pris à partie, à hue et à dia, survenant – même si soigneusement planifié – trop tôt, trop tard, trop pressé, *momentum* gagné, perdu, bref un temps souvent hors d'ordre, jamais vraiment «en son temps⁸». Un temps qui manque forcément et, par surcroît, manqué, mais peut-être qui se perpétue tel, puisque l'idée même de la source du manque ne vient pas à l'esprit. On se rappellera ici un modèle de fascination, aux termes de la mentalisation tronquée.

C'est que le temps, en n'étant pas pensé en termes de durée mais en fonction d'objectifs à atteindre, se dérobe à ce qu'on pourrait appeler sa naturalité. Ainsi, aux côtés de la formidable rapidité des technologies de transmission, la main reste aussi lente – ou rapide – à tracer le mouvement d'un crayon sur du papier. Aussi la stratégie – si l'on peut dire – du temps immature consiste à forcer le *tempo*, augmenter la cadence, et une fois augmentée, le rythme est «naturellement» pris, la contrainte désormais intériorisée... Le pas se presse alors sans qu'on veuille ou qu'on s'arrête à savoir pourquoi.

Encore ici, les moments limitrophes de la vie, à savoir la naissance et la mort, sont fantasmés par bien de nos contemporains comme s'échappant de leur rythmie propre, en bonne part inconnaissable, temps de la gestation de l'enfant, temps de l'agonie, qui devraient, entend-on, nous faire gagner... du temps, en étant moins longs⁹. Il en va de même de l'adultérisation des enfants, ne serait-ce que dans l'inscription agendaire, ou dans la réclamation qu'ils marchent plus vite, mais aussi de l'attente soupirée des parents lors de l'adolescence. Si l'on peut comprendre le désarroi des uns et des autres alors, l'impatience parentale peut se révéler

-
8. Pourquoi, sur un cadran, est-ce l'aiguille des heures qui est la plus courte? Parce qu'elle fait le tour du cadran en douze heures, alors que la longiline aiguille des minutes, elle, établit le record du tour de cadran en une heure. Le temps court compterait plus que la mesure suivante, plus longue.
 9. Aussi j'ai un jour souligné à une dame qui soupirait parce que sa mère, hospitalisée depuis une semaine, toujours lucide, mettait trop de temps à mourir, le fait que si elle croyait en la réincarnation, il fallait bien à sa mère une zone pour se défaire de cette vie-ci et se préparer pour une autre...

telle du fait de cet oubli : pour peu que l'on se dégage de l'adéquation existence-visibilité, se trament et se tissent dans toute période de flottement les forces qui seront actives une vie durant. On peut ainsi se demander si l'impatience des adultes ne rejaillit pas sur leurs rejetons, cette fois non pas tant comme appétit de vivre que comme impréparation devant l'obstacle.

Dès lors, entre ces moments limitrophes, s'aperçoit une autre aporie : « *le temps passe* », apprend-on dès l'enfance. Bien sûr, mais lui permet-on de faire autre chose que passer ? Si l'on veut bien que « ça passe » – l'adolescence, la gestation, l'agonie – et tout autre moment de transition plus ou moins tumultueux, nous en saluons bien peu le passage... par manque de temps. Ce qui est salué, c'est davantage le soupir de délivrance par rapport à la situation d'attente que le chagrin ou la colère de voir disparaître le passé ou la joie, aussi l'espoir, combinées à l'incertitude de ce qui s'en vient (ces éléments amalgamés dans le deuil seront visités en un autre... temps).

On se prive ainsi, littéralement, de la scansion du temps fondé sur deux mouvements : celui de la rupture dans *les* temps et celui de l'inauguration subséquente dans un affect nommé. Or cette scansion, par l'acte posé hors du roulis des jours, désiré et assumé tel, autorise la formation du sens, à la fois finalité et orientation. Sans ces moments suspendus, l'individu en changement est privé de la résonance affective chargée dans le temps, et dans ce que cette dernière inscrit pour lui d'altérité. Alors tout passe, certes, mais dans un temps sans repères, sans lieu ni rappel d'une généalogie, non plus qu'à des idéaux. Et fréquemment, sans obligations ni responsabilités, comme autant de prérogatives associées au droit de prendre « tout ce qui passe »...

Or c'est justement ce temps-là, en glissade sur du rien, qui alimente l'ébauche suicidaire, quand on entend que « la vie n'a pas de sens ».

En d'autres termes, nous assistons à l'évolution d'un temps hyperbranché sur les exigences insatiables du temps social et hypobranché ou détaché des cycles vitaux liés aux mouvements de l'intime. En conséquence, nous oublions que, par définition, la maturation prend son temps, en contraste avec le sentiment le plus courant à l'endroit du temps : vécu dans un halètement, dans les soubresauts et dans la sédimentation d'éphémères. À la longue, on se constitue une vie de collage de temps présents,

saccadés, répétés quand un truc fonctionne. « *Regarde, c'est fascinant.* » Effectivement, le contrôle, impossible par ailleurs, rabattu sur une si mince mesure de temps – parfois celui d'une seconde, dit du « flash » – est fascinant.

En guise de pause ou de répit, on gagne l'impression de mieux respirer en se centrant sur le temps présent, souvent curieusement déformé : un présent morbide. Et pas seulement en regard du visionnement téléphagique et du culte de l'image¹⁰. C'est que la jouissance tant proclamée est recommandée sur fond de perte, donnée comme toujours imminente. L'expression « *Profite-en pendant que ça dure* », à tous les âges de la vie, renvoie au butoir de la fin, parfois obsessivement, en mettant au jour une ombre... La disponibilité au moment présent n'est pas tant perçue comme un élan possible vers une ouverture, une promesse, que comme une recommandation de s'empiffrer du connu : on ne peut en jouir sans appréhender la suite. Étant en vibration angoissée sur plusieurs temps, on ne s'arrête sur aucun, d'où le malaise. Et le suicide vient définitivement le faire se reposer, répit infini.

Si la fin, au sens premier de finitude, justifie les moyens, la conscience du présent est constamment et surtout paradoxalement envahie par la perspective de la mort, en ce qu'elle a de terminale, comme si elle n'était que terminus. « Paradoxalement », parce qu'on n'en souffle mot, unimaginable pour soi. Cela se passe comme si nous étions accaparés, obnubilés par tant de pronostics, accumulés pour tromper l'attente. On capitalise ainsi à rebours parce qu'on a peur, on est obsédé du manque qui ne se nomme pas. Est-ce la mort-destin ou la mort-ici, dans ce temps sans écho, l'inertie comme manque de vie ?

On obture alors une simple réalité : le temps de la vie, avant que d'appeler l'urgence de faire, d'être soumis à la déperdition, nous est donné. Et partant, il est à donner, à partager, à transmettre.

On peut d'ailleurs relier ici l'hyperprotection des enfants et les conduites risquées du jeune adulte, notamment dans les gestes pseudo-rituels où le dépassement des limites amène à frôler systématiquement la

10. Sexualisation comme un substitut de la déroute sociale : se donner à qui veut voir, se donner à qui veut connaître du regard, se donner sans se donner, porteur d'une stricte dimension, qui fait passer les caractères sexuels dans l'hypertrophie. À cet égard, cette mise au vu et au nu du corps et de l'esprit s'apparente à la fascination pour la plastination (voir le chapitre 8).

mort. Or les épreuves, *graduées*, obligent à la fois à les surmonter et à penser, notamment la limite même. C'est ainsi que l'on s'initie au monde et à soi dans le monde. Surmonter accroît la confiance en ses choix, penser exerce la capacité à poser et régler un problème. En revanche, si, d'un côté, les aventures signifiantes manquent et, de l'autre, l'activisme et la réactivité gèrent seuls l'expérience, la pensée s'appauvrit et sa nécessité est elle-même déniée : on agit selon les règles d'une théâtralité dramatisée, on verra après. Après ?

À la liberté de penser est préférée la pseudo-liberté du moment exaltant, qui, au fond, est un immense abandon à deux hors-réel : le surréel du *fatum* et le surréel, impondérable, du risque. Or le *fatum* n'est jamais loin de la pulsion de mort, de la déliance, se posant en paravent utile à la pente savonneuse vers le vide. Le risque, distorsionné, éloigné des grands enjeux de la vie – créer – s'aplatit sous le formidable hérissé : après, il y a l'atterrement de ceux qui survivent. Et clamer « *il est mort comme il a vécu* », « *du temps intensément vécu au présent* » ne console pas. En revanche, la maturation, puisqu'elle prend son temps, développe la capacité d'arrêt, de faire une pause, de considérer son souhait et d'y surseoir. Autrement dit, pour un laps de temps accepté, de différer le plaisir, incluant celui, si paradoxal, de se tuer.

Ce rapport au temps, en définitive, se donne comme totalitaire pour deux motifs. Premièrement, il ne paraît pas, ne fait pas manchette puisqu'il s'inscrit dans un quotidien pathologique. Ensuite, il comprime tellement tout en nous susurrant que nous sommes libres, que si nous nous offrons la liberté de le vivre autrement, ce temps, nous risquons l'opprobre, ce qui n'est pas tragique, mais aussi la marginalisation, ce qui peut se révéler plus périlleux.

C'est bien en cela que ce chemin de temps – comme on dit « chemin de table » – si rétréci, est destructeur : s'abandonner à sa violence risque toujours de conduire à l'abandon de l'idée même du temps, de tous les temps. Fantastiquement parlant, le temps est vidé de son essence et tué, dans le rêve exacerbé de « tuer la mort ». Le fantasme collectif est ainsi rencontré dans des millions d'alvéoles.

Ce désir de « tuer la mort » masque le caractère intolérable de cette échéance pour l'humain, encore une fois lorsqu'elle se rive à elle. Dès lors, le suicide, du moins, dans une bonne part de sa configuration culturelle, consisterait en un refus de la mort en tant que limite et destinée humaine, et court-circuitage de l'œuvre de la mort en nous, imparable.

Par peur de cet imparable, on pare d'avance, et on va au-devant de la mort. «*Mort prématurée*», on ne saurait mieux dire, et expression avancée du caractère anticipatoire propre au déni de la mort.

LE REFUS SOCIAL DE L'AMBIVALENCE ET DE L'INDÉCISION

Mais ce geste d'aller au-devant ne se détermine pas en ligne droite, car on sait que la possibilité même du geste terrorise celui qui y prétend. Et pour peu qu'il ait été nourri au petit-lait de ce que nous avons soulevé plus haut à propos du réflexe de l'impulsivité, il se produit un enlèvement. Le sujet éprouve le vertige d'être sans foi ni loi, d'être ramené à soi, constamment, de ne pas pouvoir compter sur une justice, sur un repositionnement culturel de son désir qui lui ouvrirait une place.

Il se trouve que la position culturelle revient encore ici, plus en éloge de la détermination, parfois hyper, que de l'incertitude.

La recherche scientifique réagit à cette incertitude tant bien que mal, par exemple en multipliant les treillis de facteurs de risques sur une échelle de probabilités. De leur côté, ceux qui interviennent, comme on dit, lors des situations de crise, tentent d'enrayer chez l'être en déroute la ligne droite du passage à l'acte et de l'amener à déployer son intention et, ce faisant, à la poser en extériorité. Cette mise à distance aurait un effet dissuasif, tout au moins temporaire.

En même temps, le piège est réel, du fait même que devant l'épidémiologie troublante, on pense automatiquement «risque de suicide» et on cherche à en cerner la gravité. Si plusieurs sont sauvés, un certain «suspense» n'en demeure pas moins.

À cet égard, on peut se demander si l'individu en vertige suicidaire n'est pas contaminé par un climat d'incertitude, lié entre autres à la médiatisation du phénomène suicidaire¹¹.

À cet état de suspense quant à son sort immédiat, si tant est qu'il autorise les autres à le reconnaître, s'ajoute le doute qui s'est glissé en lui, dès lors que la possibilité de l'autoabolition s'est offerte.

11. Publicisation qui n'est pas pourtant équivalente à l'effet Werther: ici, il ne s'agit pas d'un effet d'entraînement, mais davantage d'un climat social, installé du fait de la «puissance» du personnage qui s'est donné la mort, quand on pense au panégyrique qui lui est offert.

En effet, on a beau « vouloir en finir », on ne sait pas s'il s'agit bien de la SEULE voie, comme si retentissait sur le glacis de la solution totale un écho d'une autre éventualité, celle qui, hors de soi, permet de respirer et de repousser l'échéance finale.

D'où l'ambivalence inhérente à tout suicide. « *Est-ce bien le prix à payer ?* », tremble le suicidant. Le prix de sa vie, entière, contre ce qui peut représenter à ses yeux la démesure, voire la monstruosité absolue de son mal, que cette démesure soit motivée par le totalitarisme culturel ou non.

Donc ambivalence dans la motivation, mais aussi dans le sens : « *En me détruisant, je crois créer quelque chose de meilleur...* » Devant cet ultime argument, l'instinct de survie se rebiffe, de sorte que la personne suicidaire est déchirée.

Ce déchirement est à repérer avant le tournis. Car pour la personne qui en connaît le vertige, ce dernier s'amplifie jusqu'à se cristalliser dans la préparation de l'acte. Plus le temps passe, plus l'étau se resserre (encore ici, la fameuse vision en tunnel), plus s'estompe même la possibilité d'une autre issue à la déréliction. La détresse ne peut alors être résonnée dans une marge de manoeuvre qui a rétréci, d'où le manque d'appel, et en conséquence, le saisissement et l'atterrement.

Autrement dit, il se produit un envoûtement dans le mouvement pendulaire : « *Vais-je le faire, ou non ?* » Le mouvement de pendule réduit petit à petit sa portée. Et alors, mû par la force d'inertie, par l'entropie naturelle ou pulsionnelle qui n'a pas été contrée dans la culture quotidienne, le mouvement s'emballe et finit par ressembler à un mouvement de billes affolées s'entrechoquant.

Ainsi ce n'est plus la dynamique présidant à l'idée suicidaire qui donne le vertige, mais l'oscillation face à lui. Il arrive ainsi que le suicidant en vienne à oublier sa fatigue de vivre pour se sentir épuisé par le mouvement même de son ambivalence. Quand cela n'est pas touché, nommé, calmé, il ne lui reste qu'à se débarrasser de ce mouvement insupportable.

Or il est peu d'occasions comme celle-ci où le regard de l'autre doit être à la hauteur de la situation, sachant que les humains sont le plus souvent portés à l'impatience, voire à l'indifférence, devant cet état de confusion et de trouble.

On s'est employé à le noter dans ce chapitre, on ne vit pas dans un monde accueillant le flottement, décelant l'incertitude, tolérant l'indécision. Le «une fois pour toutes», dans son éclatant et tout à la fois dérisoire appel, résonne de toutes parts comme pour introduire une résolution ferme devant le doute.

Dès lors, comme en perfusion lente, est distillé le message : se suicider est toujours dans l'ordre des possibles. Lorsqu'on devient hors d'ordre, et justement, trop hors d'ordre, lorsque le chaos combiné de soi et de son monde s'agrandit en une vision périscopique, enfin, quand on idolâtre la mort, grand contenant sans contenu ou qu'on hait la vie, sans limite, absolument, tout est effectivement possible.

Beaucoup de nos contemporains se sortent ainsi du suspens lancinant par une mise au terme abrupte de ce temps défendu, depuis longtemps défendu, comme une nouvelle condition humaine : n'importe quoi plutôt que l'incertitude et l'impuissance...

C'est ainsi que le saut dans l'indéterminé peut venir clore une détermination par trop assurée, de loin en loin.

Car que l'on investisse les divers marqueurs identitaires, la formation de notre rapport au temps ou le statut culturel de l'ambivalence, la rupture définitive que signe le suicide peut bien faire vrombir le manque de ruptures, ou plutôt le manque de salut des discontinuités. Comme s'il fallait que ce drame vienne condenser radicalement les crises, les malheurs qui n'ont pas pu s'élaborer, dans la pacification forcée qui signe nos identités. Comme si le tragique qu'il mettait au jour s'y agglutinait par manque d'excès travaillés. On sait pourtant que ces excès peuvent être métabolisés, que la vie collective peut aussi permettre au groupe de sortir de ce qui l'entrave et lui est pourtant nécessaire.

La vie, énucléée par ailleurs de son tragique, vient zébrer violemment l'atteinte à la vie. Le suicide est traumatisant parce qu'il est acte de violence délibérée ; il est tragique parce que cette violence s'abat en mortifère indifférenciant, faute de chenal qui aurait conduit le désir de vivre, ou en aurait fait pivoter les violences.

Quand Maurice Pinguet écrit que « *simplement, la liberté de mourir a remplacé la liberté d'agir*¹² », on peut lire : la liberté d'agir sur sa vie.

12. Maurice Pinguet, *La mort volontaire au Japon*, Paris, Gallimard, 1984, p. 15.

Car est-ce bien de liberté de choix qu'il s'agit ? La fascination nous fait miroiter moult avantages dont le moindre n'est pas de croire à notre liberté. Est-ce liberté de n'avoir qu'un choix, celui d'une détresse impuissante, plus forte que son droit ou son pouvoir sur soi, sur son existence ?

Estimer justement que nous sommes libres d'en finir avec l'existence viendrait alors exprimer le dernier lieu de mainmise du social. Car se tuer, c'est obéir à notre culture encore plus que la contester. Elle nous en persuade comme si «résoudre» ainsi «son problème» pour le suicidé lui évitait, à elle, de sonder ses failles, ses acharnements et ses délires. Jolie économie de la tête baissée fascinée...

Or, par usure de morts, réelles et symboliques, émanant d'une altérité falsifiée, par peur d'un monde qui fait semblant de n'avoir peur de rien, de fait, le suicide vient simplifier. Le vide est toujours plus simple que le prisme des possibles.

En ce sens, le suicide est tout à fait logique dans le type de société où nous nous mouvons. Logique ne signifie pas rationnel, mais bien qu'il est le lieu d'un contre-pouvoir : pouvoir surgi de l'impouvoir, lui conférant son caractère d'issue, de résolution. En même temps, et paradoxalement, il atteste de la puissance de ce contre quoi il s'oppose, comme un supplice contre lequel on ne peut se défendre. Autrement dit, ce sacrifice de soi est à la fois riposte («*la dernière réplique*», disait Cesar Pavese) aux valeurs dominantes qui font problème et reconduction ou preuve de leur prégnance : «*Tu n'es valable, tu n'es vivable, qu'à x conditions que tu dois remplir.*» Cette injonction trouve d'ailleurs son analogie avec ce qui était mentionné au terme du chapitre consacré à l'indifférenciation, à propos des conduites ordaliques : le destin décidait si on «méritait» de vivre. Dans l'une comme dans l'autre situation, il y a une souffrance de ne pas être assez, ou d'être trop, en tous les cas, d'être mal ajusté à une pression sociale.

Pour conduire à cette autoabolition, combien de temps d'irrésolution des problèmes et de calfeutrage dans l'hyperconfort ? Combien de rage de la part d'insoumis et d'exclus qui n'ont pas trouvé ni se sont vu offrir les moyens pour remonter la source de ce qui détruit leur désir ? de haines de soi sédimentées ?

Traversant et irradiant ces apories, on peut trouver dans le suicide la glorification par l'absurde d'une mort qui n'avait pu trouver sens et place, si peu présente dans la réalité de la mort des autres. Le corps sans vie du suicidé peut venir hurler une tension qui reste irrésolue, celle de la vie et la mort qui surplombent la fascination, comme une lumière irradiante par-delà le faisceau de son emprise.

P A R T I E

4

**D'UNE FASCINATION
AUX ÉTRANGES DÉTOURS**

Ouverture

À ce moment de notre itinéraire, plusieurs motifs nous entraînent vers une discussion à propos de la mort comme événement. Aussi, jusqu'à présent, ont été mises en relief les expressions de la vie qui président à notre rapport à la mort, à travers le rapport au temps, à la violence, à l'identité, à l'avoir et à l'apparence, suivant une propension courante à la fascination. En nous intéressant à ce que la vie devait à la conscience de la mort, ne serait-ce que par le désir de créer du vivant et des significations de celui-ci, dépassant l'entendement hyper-individualiste, nous avons campé les bases des modes de défense universels que sont la négation, dans sa poussée différenciante, et le déni, qui, lorsqu'il se durcit, conduit à l'indifférenciation, du temps même de notre vivant, dans la violence symbolique jusque dans la violence perpétrée contre soi.

Sur ce fond du rapport à la mort s'élaborant et se révélant au creuset de nos manières de vivre, ce rapport à la mort n'est pas que révélé. Une forme de dialogue s'instaure entre, d'une part, ce qui se construit peu à peu à travers les événements de la vie et, d'autre part, ce que l'événement de la mort même convoie, toujours surprenamment, et en même temps, toujours modulé par la formation antérieure des sensibilités. Et désormais, la fascination les colore.

Or, lorsque la mort est présente, quelles émotions suscite-t-elle et, au sein de celles-ci, comment les angoisses se manifestent-elles, si tant est qu'elles le puissent ? En retour, comment ce qui se passe – ou non – autour de l'avènement de la mort de l'autre vient-il moucheter, quand ce n'est entacher, ou au contraire, illuminer le cours de nos jours ? Et d'abord,

comment la mort se passe-t-elle, qu'est-ce qui en fait signe ? Mais surtout, comment peut-on mettre en relation ces conduites devant la mort, sa présence, au compte-gouttes, éventuellement en traces repérables de ce qui fut et du destin, puis médiatisée, avec des manifestations du vivre qui pourraient à prime abord leur sembler étrangères ?

Si jusqu'à présent nous avons suivi un tracé qui voulait dégager le caractère mortifère de la fascination du treillis de nos conduites quotidiennes, nous emprunterons dans cet autre versant une démarche inverse, en offrant en exergue certains phénomènes actuels associés de plain-pied à la réalité de la fin humaine. Et c'est à partir de cette réalité, dans ce qu'elle provoque de fascinant ou non, que nous visiterons les territoires mentaux avec ce qui peut bien s'y forger.

Dans la palette des thèmes qu'il était possible de traiter, il fallait choisir, et la préférence va à ce qui, à travers la littérature foisonnante sur « la mort », reste tout de même quelque peu en retrait. Comme nous l'avons déjà indiqué à quelques reprises, la question du deuil intime et de ses méandres ne sera pas visitée ici ; nous en réservons une meilleure exploration pour la suite du présent travail critique.

Le récit, si l'on peut dire, accroché à « *il était une fois la mort* », débute dans le chapitre 8 par la mort de l'autre, celui que connaissions, apprécions, aimions. Cette mort ne nous laisse pas indifférents, loin s'en faut. C'est que la mort signe en la personne de cet autre l'irréversible indifférenciation, avec le cadavre comme symbole universel. Symbole de ce qui nous altère au propre, de ce qui, par la mort, se dissout dans le magma de la matière, il connaît en ces décennies un sort tout à fait inédit. Si tous constatent sa disparition progressive des pratiques entourant la mort, peu d'entre nous se sentent à l'aise de questionner les motifs de cette désertion et de les mettre en lien avec la violence qui nous environne et nous déconcerte parfois. Ce cadavre disparaissant, qu'est-ce qui disparaîtrait d'autant ?

Si l'on ne peut simplement évoquer un effet de mode, on devrait toutefois considérer un autre phénomène qui, lui, marque le retour spectaculaire du cadavre, cette fois apprêté dans la plastination comme objet de fascination plastique et scientifique.

Cela se passerait comme si des plaques tectoniques, longtemps en repos, se mettaient à glisser l'une sur l'autre et ainsi nous obligerait à dégager des lignes de force dont les effets se traduiraient dans notre considération du corps vivant et des liens identitaires que les humains nouent par et à travers lui.

Ces liens débordent l'existence, car le deuil consiste à aménager une juste part aux morts, si bien que dans la poussée des plaques tectoniques, on ne sera pas non plus étonné de voir broncher les manières d'être en deuil et de comprendre celui-ci. À travers toutes ses manifestations possibles, nous allons ici prendre le parti – si l'on peut dire ! – de ceux qui ne sont plus, et aller arpenter les courants qui non seulement relatent la mémoire de leur existence en propre, mais jouent sur le rappel plus ou moins fascinant ou le souvenir du souffle de la mort. Aussi, le chapitre 9 introduit-il le caractère monumental de la mort, au propre et au figuré.

Au propre, le monument dit funéraire subit un affaissement notable alors même que montent les revendications à laisser des traces, explicitement ou non. Cette contradiction nous conduit directement à la question suivante : s'il s'agit de mémoire, de quoi, de qui serait-elle ?

Conséquemment, cette question nous oblige à distinguer la mémoire du souvenir et même à repenser de quoi se souvenir. C'est alors que, compressée dans un rapport au temps exacerbant le présent, la question du statut culturel du deuil est soulevée. Car si le désir de se souvenir procède d'une réponse à notre indignation devant la mort, qu'en est-il si jamais la mort n'indigne pas, si elle passe à la trappe, « acceptée », vidangée ? Est-ce que l'évolution même des codes signalétiques des morts a quelque chose à voir avec cette mort édulcorée ? Par exemple, dans quelle mesure l'émission des signes tangibles de la mort augurerait-il de la disparition de cette dernière ?

Mais, au fait, la mort disparaîtrait-elle vraiment ? Si nos morts sont enfermés dans un culte intime, si le caractère groupal du souvenir se dérobe, la fascination propre au regard ne viendrait-elle pas ici encore exercer son emprise ? En effet, à cette dispersion correspondrait une nouvelle édification de la solennité atavique de la mort, par médias interposés, mais, dans ce cas, non pas tant à travers le catastrophisme quotidien qu'à travers l'héroïsation de personnages publics. Quelles en seraient les vertus ?

Ces figures de la fascination partagée, immédiate, des foules envers un personnage monumental n'en auront pourtant pas le monopole, comme nous le verrons en finale. La mort en masse, colossale, imprévisible et réveillant d'anciennes peurs tout comme causant des souffrances ardues à répertorier, s'avère la mort savourée par le terrorisme, et la forme on ne peut plus remarquable du 11 septembre 2001 n'est peut-être au fond que la personnification monstrueuse de notre rapport dominant à la mort. En ce sens, au chapitre 10, si on peut s'entendre sur le fait que du monumental architectural et symbolique fut alors abattu, on n'a probablement pas amplement réfléchi, du moins dans les médias, sur les représentations de la mort qui furent par là éclairées.

Ce sera ce que propose la dernière partie de cette étude en plongée « autonome », et nous comprendrons mieux comment la mort, en ces conditions, n'est vraiment pas la maîtresse d'œuvre qui nous fait penser nos vies, n'est pas non plus un destin clair, mais bien une menace contre laquelle se prémunir.

La fascination que la mort exerce y gagnera du coup des galons, non plus fascination relative à son étrange lumière, mais mode de défense habituel pour l'éviter. Et agissant à rebours, la fascination pour cette mort se distillera d'autant dans la frénésie à en multiplier les objets, dévoilant ainsi comment la fascination en soi est bien un indice métaphorique de notre représentation dominante de la mort.

Au creuset de cette représentation si forte se trouveraient non seulement l'hécatombe de 2001, mais peut-être bien ses suites encore inaudibles aujourd'hui. Que depuis l'automne 2008, la philosophie et le ton du nouveau président américain introduisent une relaxation des antagonismes et l'espoir d'une meilleure justice mondiale ne prive pas l'analyse de son acuité, tant les ressorts ici démontés peuvent réapparaître encore et autrement.

SURTOUT, NE PAS S'EXPOSER ? DE QUELQUES (NON-)EXPOSITIONS ET VIOLENCES

*[...] Et l'on ferme habilement les yeux
sur les petits indices par lesquels l'inconscient,
lui aussi, a coutume de se révéler au conscient.*

SIGMUND FREUD¹

La présence concrète du cadavre d'un être dont l'histoire a rencontré la nôtre, même de façon prolongée, n'implique pas fascination à son endroit, on en conviendra. Toutefois, si le cadavre en soi se prête à une fascination qui surgit d'emblée à l'esprit, nous n'en aborderons pas les figures emblématiques que sont la nécrophilie et la nécrophagie. Néanmoins, ces dernières ne détiennent pas le monopole de la monstruosité, si l'on se reporte à l'«anormalité» contribuant au déni de l'humain, singulièrement dans la voracité morbide... Dès lors, il se peut que la fascination pour le mort emprunte d'autres conduites, car si la monstruosité se forge dans l'absence de limites, au sens métaphorique s'amèneraient de nouvelles formes,

1. Sigmund Freud, «Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort», dans *Essais de psychanalyse*, trad. P. Cotet, A. Bourguignon et A. Cherki, Paris, Payot, 1981, p. 30-40.

inaperçues, en soi, et face au phénomène de disparition du mort. En effet, si, on le répète, on peut documenter empiriquement ce que d'aucuns interprètent comme une désuétude, nous savons bien peu des rebondissements éventuels de la disparition de la réalité-cadavre, en particulier dans le registre de l'apparition de nouvelles violences au courant de la vie, d'où le titre de ce chapitre.

À tous égards, il y a bien peu de chose aussi embêtante qu'un mort, un « vrai » mort, pas son image. Dans cet avis partagé, on rejoindra l'un des grands universaux : la mort, en soi, fait violence par l'indifférenciation en marche dans ce support du vivant qu'est le cadavre.

Dans la chambre de l'institution, dans son gîte familial ou, le cas échéant, dans l'anonymat glaçant d'une morgue², il est là, déposé dans sa lourde déliquescence, ne revendiquant rien et implorant néanmoins. Car devant un cadavre, fût-il celui d'un être bien-aimé, l'indécision ne peut tenir longtemps. Le cœur s'affole, entre l'instinct légitime de fuite et celui, tout aussi légitime, de retenir ce que *fut* ce mort : contre toute raison, lui parler, replacer une mèche de ses cheveux, pianoter sur son bras, en somme faire *comme si* ce qui fut perdurait, dans la lente assimilation de ce qui est ET n'est plus. Le déni ponctuel trouve ici son inéluctable manifestation. Le présent se conjugue alors souvent en hoquetant, bien sûr en tenant compte du très récent passé ou de la tonalité des adieux. Le passé se veut souverain, accréditant d'autant quelque chose qui nous échappe et que nous tentons de garder, tout aussi vainement que magiquement.

Si le cœur vacille, les talons doivent pivoter au pragmatisme : administration des dernières volontés et quelquefois, véritable enquête pour les connaître, sans compter l'assentiment aux conventions, usages du temps et règles sanitaires à propos de l'état physique de cet être qu'on a pu à la fois aimer et haïr dans une ambivalence toute humaine. Cette ambivalence ne manque pas alors...

Et autre séquence, plus tard, les proches, aussi bien que les plus « éloignés », peuvent vaciller devant ce mort « présentifié » (le néologisme est de L.-V. Thomas), devenu plus présentable, justement, de nos jours, grâce à la thanatopraxie.

2. Quel contresens : identifier une identité à jamais perdue : et si elle se retrouve là, à la morgue, se pourrait-il que justement, c'est largement faute de ne pas avoir été reconnue ? Ce défaut a été sublimé par Andrés Serrano, dans l'exposition *La morgue*, comme déjà abordé au chapitre 6.

Ce cadavre peut bien représenter l'antipode de la fascination, car devant lui, une aversion viscérale émerge. Nous voici alors devant deux inconnues : la présence incongrue de cet absent puis un sentiment, doublé d'une sensation à son endroit, troublants. Paradoxalement, ces deux inconnues sont fondamentalement fascinantes. Pourquoi ne les suit-on pas ?

Et voilà qu'intervient à travers ce rapport universel au cadavre un événement technico-artistique récent, la conservation de cadavres entiers, d'individus « consentants », potentiellement identifiables, et leur exposition grandeur nature, inventoriant dessous la peau. La plastination, nom de cette technique, littéralement, de pétrification, néanmoins élégante, vient secouer des repères multimillénaires et nous investiguerons comment ce choc peut être salutaire... et pervers.

Tout de même, le rapport contemporain au cadavre est marqué d'un trop grand changement des sensibilités, des représentations et des pratiques pour qu'il ne résonne pas dans d'autres sphères.

Le fond du décor est campé. Il sera détaillé et mieux éclairé.

En lien avec celles la précédant, la proposition qui enserme la vie dans la mort et la mort dans la vie est double.

Primo, la matérialité du corps, si exaltée dans la séduction, les cultes de l'apparence et de la productivité, tant prise et poussée jusque dans ses retranchements avec le morbide, cette matérialité, *quand elle devient complètement épuisée*, est rejetée, voire déjectée. On refuse de plus en plus d'exposer les morts et, à l'avenant, on raccourcit le temps des funérailles. Résumons ce rapport inversement proportionnel : dans la vie courante, hypermatérialité du vivant, alors que dans la vie finalement totalement au repos, hypomatérialité du mort.

Secundo : par effet de boucle, ce serait justement, *entre autres*, du fait que la mort soit déjectée lorsqu'elle survient qu'elle viendrait nous hanter, notamment dans le morbide et dans certaines formes de violence gratuite. Autrement dit, le morbide, ou la surexposition de la mort, des morts, existerait en bonne part du fait de la sous-exposition de « nos » morts. Et la violence contemporaine ou le passage à l'acte qui n'a pas trouvé d'autre issue que le « don » de mort, même symbolique, proviendrait de loin en loin du manque « d'échange » avec nos morts, et tout d'abord quand la mort survient.

Le *primo* faisait office de constat, le *secundo* s'annonce prise de risque. Aussi, quand nous n'affrontons pas la mort au moment *réel* où elle passe, nous nous façonnons des morts irréelles, et combien destructrices. Au résultat, c'est toute la mort qui est déréalisée. Et la vie ?

Examinons d'abord comment *le* mort est éconduit, et à vérifier, la mort d'autant.

POURQUOI, POUR QUOI LA MORT DÉJECTÉE ?

D'emblée monte la question-phare de cette section : à quoi nous exposons-nous quand nous montrons le cadavre ? Et son corollaire : à quoi nous dérobons-nous quand nous refusons de voir et laisser voir nos morts ?

Il serait aisé d'y répondre en appelant systématiquement à la barre les grands principes ayant présidé à l'exposition des morts, pouvons-nous dire, depuis toujours. Je le ferai, certainement, avec deux réserves. J'y consacre ailleurs un large propos au sein d'une analyse interculturelle des rites entourant la mort. Et puis les savoirs amassés jusqu'à ce jour ne peuvent rendre compte – autrement que par la description – de ce changement radical des pratiques entourant la mort, si bien qu'il se peut que nous nous retrouvions ici plus en interrogation qu'en démonstration de certitudes.

Pourquoi donc ce mort-là est-il soustrait à l'ordre de l'échange humain ?

D'abord parce qu'il est le synonyme total du déplaisir, de l'a-sédution. Nous avons déjà là un élément. Mais nous pouvons sourciller et cela donnera au moins huit motifs de résistance à cette exposition.

1. « C'EST DÉGOÛTANT » : LA PUTRÉFACTION, AUTRE EFFLORESCENCE, NÉANMOINS... REFUSÉE

Si nous nous targuons d'aimer le registre corporel, c'est à condition qu'il nous convienne, brave outil huilé autant qu'étendard de l'égo. Fort bien et pourquoi pas ? Et nous l'aimerions en bonne part suivant ce qui est socialement reconnu comme convenable et plaisant. Tout de même, faire équivaloir corps et agréable consiste bien en un déni de l'entièreté du corps, de l'ampleur de la vie « autonome » du corps, des transmissions générationnelles aux rythmes biologiques. Ce déni de l'*intégralité* du corps

avait commencé à faire regimber aux premiers signes du vieillissement, et lors de possibles épisodes de maladie. Enfin, même au quotidien, ce corps existait bel et bien hors de l'image monolithique qu'on lui appose.

Dès lors, quand la mort revendique sa place, surgit avec d'autant plus de force la question multimillénaire, mais ici crue : que faire du cadavre ? (Déjà, la formulation, « que faire du », au lieu de « comment aménager son sort », indique bien le glissement vers l'omniprésence de l'embarras.) L'antique aversion persiste, associée à l'inconfort de ce l'on constate – ou que l'on imagine – du travail de la mort, grignotant l'intégrité du sujet. À cet invariant culturel s'adjoint une autre forme de répulsion, cette fois liée au fait que s'exprime par la pourriture l'unité suprême du corps, substrat d'une autonomie que nous avons méconnue. Il est ce qu'il est, hors attentes. Se trouve là un motif supplémentaire non seulement d'hésitation et de vertige, mais inclinant du côté du rejet. Et comme nous avons bien appris à réagir, dans l'émotionnisme, et là encore à dénier, la voie qui s'ouvre à nous est simple : faire *disparaître*. Ainsi, nous faisons « comme si » la matérialité de la mort n'existait pas, puisqu'elle ne nous convient pas (comme si elle convenait aux autres cultures...). Or, c'est le fait même de l'inconvenance qui, en sus du contenu « mort », vient blesser notre image de nous-même. De tout temps, l'humanité a eu du mal à tolérer l'ambivalence double de toute confrontation au cadavre – d'une part, entre fuite et interrogation du trouble, d'autre part, entre horreur de cet engoulement dans cette forme radicale de sous-humanité et salut affectueux au vivant que fut le mort. Et puis toujours, entre cette affection et la colère que nous pouvons éprouver d'être ainsi délaissé... Alors, là, c'en est trop pour nos sensibilités : le cadavre, si coi, hurle pourtant notre refus de cette *intégralité* du corps, et c'est de se sentir apostrophé par ce refus que monte l'insupportable. Prestement, nous les faisons taire – intégralité, tout comme son refus – et peut-être nos voix aussi.

Ce constat creuse encore plus le paradoxe actuel : nous sommes bien au fait de la matérialité du corps, parfois même dominante dans la définition identitaire, mais nous refusons à cette matérialité de s'exprimer et de se faire voir, quand elle échappe à notre conception de la vie. Donc, hyperincarnation du corps vivant et hypo-incarnation du corps mort.

Or, la pourriture, c'est aussi de la vie. Au sens biochimique, le cadavre est soumis à des lois qui pèsent du côté de l'abolition de la matière, vers l'entropie indifférenciante. Ce phénomène irrécusable d'auto-évanescence

du corps sera d'autant plus difficile à admettre que le corps aura été investi comme lieu de réalisation de soi. Nous y reviendrons dans quelques instants, au second motif.

Devant un cadavre, cette considération rationnelle de son autoabolition nécessaire s'avère pourtant un brin caduque : devant les signes physiques et surtout devant l'odeur qui en émane, *même de manière présumée* – et là, l'imaginaire revient en force –, monte un haut-le-cœur suivi d'un geste d'avancée, bien à contrecœur. Nous qui avons si bien appris depuis l'enfance à haïr l'odeur de l'humus, des fleurs qui se fanent, nous qui savons si bien déguiser les odeurs naturelles, hygiénisant tout, même l'amour, ce corps vient emboutir par sa brutalité nos « raffinements » sensoriels. Cran d'arrêt. Mais, dira-t-on, on ne s'en s'aperçoit pas, empiriquement, le corps mort prenant les *apparences* du vivant, ce qui constituerait du coup une raison « logique » de ne pas le désertier...

Car, à cet égard, la thanatopraxie fait des merveilles. Si l'on entend par là, notamment, l'éradication des sources premières d'odeur, si bien qu'un cadavre, actuellement, emprunte presque aussi bien que nous, vivants, l'odeur de clinique, de plastique, de floraison reconstituée³. En gommant les traces de mort, la thanatopraxie constitue un autre exemple de déni ponctuel salutaire. Car contrairement à ce qui était suggéré il y a vingt ans, sans doute alors du fait des abus de l'industrie funéraire, la thanatopraxie vient atténuer le traumatisme suscité par la vue du cadavre. Elle dissipe les signes des causes directes de la mort et de la thanatomorphose, si bien que nous affrontons un mort mi-déréalisé, mi-réel. Il ressemble parfois, sinon au meilleur de son vivant, du moins à son âge et ses traits, mais sa fixité glacée, sa matité bien entretenue par la cosmétologie *post-mortem* ne laissent aucun doute, pour peu, justement, qu'on dépasse l'image... Juste assez de mort pour le principe de réalité, juste assez de vivant pour le principe de plaisir. Quand nous refusons de voir le mort ainsi « arrangé », nous refuserions le déni ponctuel du passage de la mort dans notre vie, clé de voûte du deuil, avec les risques d'incrustation que nous examinerons plus loin. Nous nous refusons une occasion d'être incrédules, surtout quand nous nous targuons de ne pas être crédules !

3. Un indice de l'importance de l'odeur : après l'ouragan Katrina, au début de septembre 2005 à la Nouvelle-Orléans, il a été relevé par tous les gens revenus de mission le caractère intolérable – et s'étant accentué au fil des semaines – des effluves de pourriture.

Émerge ici encore une autre contradiction, déjà relevée au chapitre 3, dans notre rapport à la nature et, plus généralement, à la violence fondatrice. Nous souhaitons en être lorsque cette dernière fait velours et même y être intégrés, pour peu que ses débordements et frasques ne nous renvoient pas au visage notre propre potentiel de déchaînement. Nous dénisons encore ici l'ampleur au sens propre, de la nature, incluant aussi ses colères, soubresauts, maléfices, hachures, et de notre propre nature.

Par conséquent, nous ne faisons pas que chercher à nous protéger d'une frayeur appréhendée, nous nous détournons du fait « nature » lorsque cette dernière contrevient à cet imaginaire quelque peu mutilé, ce que représente ce corps, abandonné – fasciné – à la violence définitive des règles matérielles. Et le travail de domestication de cette nature, offert par la thanatopraxie, nous le refuserions aussi, sous prétexte que ce corps n'a dorénavant plus rien à voir avec la personne. Du jour au lendemain, ce qui est créé comme violence, c'est bien le rapt de son identité : hier, il était et avec force, tandis qu'aujourd'hui, plus rien... même pas de dépouille, laquelle n'est objectivement pas rien. Mais ces violences-là – le signifiant totalitaire du corps et son irrémédiable transformation en quelque chose d'autre – sont taboues. On a désormais peut-être le choix de nos totalités, voire de nos totalitarismes...

Il va sans dire que ces rapports au corps, à la nature, à la putréfaction, varient considérablement selon les cultures, mais toujours, ces dernières prennent acte de la pollution qu'engendre le cadavre, et cherchent non seulement à la parer, mais à l'articuler à un « être mieux ». Aussi a-t-on vu se déployer un éventail de systèmes significatifs venant croiser le rapport au cadavre et les manières de transcender ce que ce dernier évoque. Par exemple, les modes de disposition choisis, qu'il s'agisse d'y consentir et de cacher cette pourriture (l'enterrement), de l'accélérer (l'exposition des cadavres aux animaux ou à l'air), de la suspendre provisoirement (« l'embaumement » antique puis, par différentes techniques, jusqu'à la thanatopraxie moderne) ou de l'abolir (la crémation), ne sont pas neutres. Par le jeu des croyances, il s'agit d'éviter une seconde mort, au plan symbolique, que vient aussi suggérer la pourriture. On peut se référer ici à ce qui a déjà été souligné des formes d'immortalité, notamment dans l'assise des croyances en une vie par-delà la mort, articulant le désir d'être autre chose que ce simple corps soumis à la loi du vivant biologique. Pour ce faire, le recours – car c'en est un – consiste à prendre fait et acte de cette pourriture, puisque *c'est ainsi que l'action pourra ensuite choisir de se déterminer.*

Car, encore une fois, ce que vient abolir cette pourriture, c'est bien la différenciation progressive glanée dans l'individuation des humains. Devant elle, et en son sein, le « je » non seulement se tait, mais il est ramené à bien peu. Edgar Morin⁴ l'a souligné il y a plus de cinquante ans. Ce qui fait horreur, c'est ce que la putréfaction suggère, soit la déperdition de la singularité de l'être. Au plan symbolique, nous devons affronter cette seconde mort, voire une troisième, la préfiguration de la nôtre. Et une seule nous suffirait...

Reste à voir comment est défini l'être.

2. « IL N'EST PLUS DEDANS » : HONTE TACITE EN REGARD DE NOTRE DÉTERMINATION

Nous venons de voir que ce qui entrave l'exposition, c'est la réprobation de la matérialité du corps, laquelle nous échappe sans crier gare ; c'est le fait que ce corps soit saisi par une logique implacable qui rend toute chose finie et, du coup, irrécupérable dans le flot de la vie que nous ne maîtrisons pas. La mort nous le murmure et, dès lors, nous rejetons cette matérialité doublement : elle ne sert plus l'individu et, partant, elle nous heurte.

Ce qui serait heurté, au fond, c'est notre détermination, présumée souveraine. C'est l'individu comme valeur cardinale, voire unique, ou l'hyperindividualisme. En effet, nous avons appuyé sur notre capacité de différenciation, à tel point que nous en étions venus à nous penser non-mortels. Mais là aussi s'était glissé un paradoxe : nous avons hypertrophié cet élan décisionnel sur nos vies tout en réduisant, mine de rien, la vie au corps. Ou plutôt en rivant cette vie au circuit volonté-corps, ou volonté-destin temporel, selon une forme de pensée magique contemporaine. Le corps nous abandonnant, et aussi radicalement, que reste-t-il ? Rien, effectivement. Notre détermination mise à l'épreuve, puis réduite à ce rien, la blessure narcissique devient béante, néanmoins psychiquement indicible et socialement inaudible. Refusant d'exposer le mort, nous camouflons tout autant cette blessure. C'est qu'il n'y a rien de moins fascinant que ces mises au vu, celles-là mêmes que nous avons bien appris à refréner dans la logique de la séduction.

Or ce rien-là évoqué pour se détourner du mort, c'est nous qui le construisons.

4. Edgar Morin, *L'homme et la mort*, Paris, Seuil, 1950.

Aussi, ce qui heurte en sourdine, c'est la définition de la personne qui, par la mort, se réitère. Si elle n'est qu'un corps ou que majoritairement un corps, quel sort réserve-t-on à ses éventuelles autres entités compagnes ? Ainsi, dans un horizon interculturel, les instances de la personne autres que ce support physique peuvent aller du simple – un principe spirituel agissant comme double éthéré du corps – aux multiples, toutes transcendant l'existence matérielle et empirique. Par exemple, des cosmogonies africaines distinguent jusqu'à quatre principes spirituels, lesquels, bien sûr, contribuent éminemment au sort du mort dans l'au-delà. C'est précisément dans la reconnaissance de leur existence que peut s'énoncer et se dépasser la répulsion qu'inspire le cadavre. C'est à partir du postulat d'existence d'une quelconque vie non matérielle que la notion de putréfaction peut basculer dans la détermination à la faire disparaître aussi bien qu'à la disposer en aération large. De la sorte, les groupes humains n'en sont pas fascinés, pourrait-on dire, par le creux, par la négative. Encore une fois apparaît le détour symbolique, précisément déployé dans la pluralité.

En effet, ce corps soumis aux règles de la biochimie est polluant et doublement. Il l'est d'abord de manière tangible, car la modernité, rejoignant une partie des techniques anciennes et les perfectionnant, limite les dégâts de cette pollution. De plus, toute pollution ne connote pas que le domaine physique, et ce, de manière forte et lancinante. Elle est tout autant psychologique, car le cadavre condense en lui ce qui n'était pas clair, ce qui n'était pas propre, non seulement dans le rapport aux autres, mais dans les manières de vivre. Si ce n'était pas le cas, nous n'insisterions pas tant sur l'importance du « ménage », relationnel et autre, avant la mort... Et encore, *a contrario*, nous ne serions pas si empressés de faire place nette, au fil d'un deuil qui se déroule sous les auspices des nouveaux guides qui y confortent, de ce fait, leur position sociale. Sans le savoir, nous avouons ainsi implicitement à rebours la contagion de la mort : *la crainte que tout ce à quoi nous tenons ne se défasse*.

C'est que le cadavre témoigne par sa présence des manques, *du* manque, et c'est par le jeu des entités autres que physiques que nous pouvons les traiter. Les « esprits » sont à la fois appelés à l'aide pour calmer le chagrin et valorisés afin que la suite du monde, pour l'un – le cadavre – et les autres, le groupe survivant – la communauté – s'effectue sans trop de heurts. Nous reviendrons à l'instant sur ces manques.

En d'autres termes, quand les humains conçoivent d'autres entités que corporelles, celles-ci les aident à regarder le cadavre en face, elles relativisent le poids du traumatisme, d'abord en l'avouant. C'est ainsi que dans d'autres logiques que celle corpocentrée, la richesse de la définition de l'être agit aussi dans la vie, de sorte que la vie spirituelle n'est pas réduite à l'instance de la volonté, ou au caractère duel des interrelations, par exemple, comme on le rencontre de plus en plus.

Aussi, le vertige devant le cadavre n'est-il pas que tributaire du processus de « décharnisation » à l'œuvre. Les cultures qui croient aux esprits attribuent un rôle à ces derniers, lequel, pour être défini, n'en demeure pas moins mystérieux autour du mort. C'est pour cette raison que ces derniers ménagent – ici, au sens de prendre précaution – le cadavre, creuset des tribulations de ces formes de vie spirituelles. En un mot, dans la vie comme dans la mort, c'est de la matérialité que peut surgir une spiritualité. (Nous nous situons ainsi aux antipodes d'une spiritualité éthérée pseudodétachée de toute contingence et qui, à l'extrême, dénie le fait matériel.) L'un et l'autre sont perçus comme un tout insécable, si bien qu'à la mort, il convient de traiter cet ensemble comme tel, justement avant qu'opère la séparation entre le corps et les entités – les divers « restes » qui ne sont pas déchets, mais simplement promus à des vies autonomes et présumées fort différentes de celle connue – et pour qu'elle se réalise sous les meilleures auspices. De la sorte, s'édicte une règle, consistant à s'appuyer sur la matérialité pour développer une forme de spiritualité. La transgression de cette règle, par l'abolition d'un de ses termes, peut aider à comprendre l'affadissement du second. En d'autres termes, l'effilochage des croyances en une vie par-delà la mort peut devoir au refus de l'exposition des morts, et réciproquement. Et cela, sans rien dire du deuil qui s'ensuit au long cours.

Dès lors, si l'on ne conçoit pas comme un ensemble les composantes de cette vie qui s'échappe, comment créerait-on un ensemble humain pour les saluer ? Car l'entité groupe fait écho à l'entité personne.

S'insère ici une troisième raison de refuser le cadavre.

3. IL N'EST PLUS LE SUPPORT D'UNE ESTHÉTIQUE ET D'UNE ÉTHIQUE D'UNE QUELCONQUE VIE DANS L'AU-DELÀ, AUTONOME

Le cadavre actuel se tient hors de ce que les survivants pétrissent ou constituent ou non comme souvenirs. Ce que cette esthétique de l'au-delà permettait d'affronter, son absence nous autorise à jeter le bébé avec l'eau du bain.

Curieusement, cela se passe comme si de notre vivant, nous avions « mimé » cette mort, en établissant une séparation des composantes de l'être : plus de corps qu'autrement, quand ce n'est centration sur lui. Nous serions ainsi de notre vivant « cadavre plein » pour basculer « cadavre vide » dans la mort. Si c'était le cas, nous aurions raison de dire que du morbide, il s'en trouve partout et pas seulement en image, comme si, par rejet de la mort, nous l'anticipions dans notre être, en désintégrant ce dernier, une manœuvre en soi fascinante. En vivant en nous-mêmes séparés, clivés, par-delà nos exhortations à l'unification, quand la mort passe, nul besoin de prendre un temps pour désintriquer, le travail ayant été effectué du vivant. Ce qui reste, ce corps, ne peut alors symboliser autre chose, il n'est que le signe de lui-même rendu à bout. Se réaffirment les conclusions du chapitre 2 à propos de la fascination pour le corps.

À telle enseigne que beaucoup de nos contemporains avouent qu'ils n'éprouvent rien de cette imbrication corps-esprit(s) devant le cadavre, le reste de ce qui nous reste, le corps, souligné déjà : « *C'est fini, c'est fini... C'est simplement du vide. Pas besoin de montrer du vide!* » Justement, ils ne se doutent pas comment cette apparente désensibilisation révèle *a contrario* le trouble intime (« *tout cet "investissement" pour ça ?* ») que l'on n'ose nommer et que l'on s'empresse de fuir. Et que ce vide-là, si tel il est, en effleure douloureusement d'autres, d'où refuite.

Le cadavre est alors rejeté parce qu'il nous est impossible de le concevoir comme une partie d'un tout, un tout qui n'est pas forcément basculé dans le néant. *A contrario*, lorsqu'on estime que ce tout est réel, on a en mains les éléments pour valoriser le cadavre. Alors ce qui est exposé, ce sont les restes, au sens propre, ce qui reste de ce qui a porté la vie, multiple. Non pas un simple support, mais la marque visible d'un tout. Et c'est ce tout que l'on vient saluer, avant que le reste ne disparaisse vraiment. Ainsi le cadavre n'est pas *que* corps tout en étant pleinement corps. Sa présence atteste d'une vie qui est passée par lui, une vie en soi

sacrée, ce à quoi, littéralement, on tient le plus. *Et c'est en vertu de cette réalité de passage à travers le sacré que ce corps est respecté comme une part de ce sacré, même résiduel.*

On comprend alors l'étendue de la dérision que porte actuellement le corps quand il n'est pas intégré dans un ensemble constitutif de l'individualité de la personne. En revanche, dans l'intégration dans un tout, le choc à la vue du cadavre comme siège de cette individuation, désormais abolie, est atténué. C'est le tout qui, à rebours, évite le centrément sur le corps incarné, en le considérant comme une part constitutive de cette individualité, au lieu d'une centration vitaliste accentuant le choc, auquel cas nous préférons bien sûr l'éviter. Mais pour cela, il faut bien avant questionner la cause du choc.

Ainsi, plus nous nous crispions sur notre individualité comme seule valeur, plus il se peut que nous investissions le corps, également comme valeur clé. Le cadavre ne validant plus la précieuse singularité, il est balayé. À «l'apparition» à tout crin de la vie, encore et encore, correspond la disparition dans la mort. Bien plus, dans notre sens de l'action-réaction, nous devançons la disparition, comme si cette accélération la facilitait. Or ce n'est pas sûr, si l'on se souvient qu'un fruit prématuré pourrit plus vite, et ici, la pourriture est mentale.

Tout compte fait, encore ici, la mort réelle est doublée d'une seconde mort. Nous faisons mourir l'individu, paradoxalement, l'essence de ce qu'il fut, puisque cette dernière n'est pas honorée dans ce qui, dans la mort, symbolise l'intégrité, le corps, à partir duquel le rite éclot. On ne peut alors s'étonner de la fadeur du rite actuel.

Si le rite se réalise tout de même, nous préférons en guise d'ersatz (ici un succédané délibéré) une «représentation», telle une photographie de la mort, éloquente de la singularité de l'être qui n'est plus, en insistant sur ce qu'il fut. Mais cette insistance ne s'accompagne pas du constat physique de ce qu'il est *aussi* devenu. Encore là, nous tronquons la réalité. Les motifs qui suivent élaborent ces multiples altérations de la réalité de la mort.

4. « À QUOI ÇA SERT ? » : UN DÉFUNT, *DEFUNCTUS*, CELUI QUI NE FONCTIONNE PAS

Ce motif de résistance à l'exposition est tributaire de la conception du corps privilégiée par l'idéologie combinée de la performance et de la fascination. Vraiment, un mort, ça ne vaut pas la peine. Inutile, il trône au sommet de la non-performativité et alors devient *abject* : non-objet, non-sujet, hors de l'entendement et forcément, à rejeter dehors.

Nous venons de montrer comment le cadavre est un soufflet à l'hyperdétermination, ramassée sur la volonté et sur la valorisation du corps vivant. Mais cette hyperdétermination implique davantage. Elle impose un ordre, une règle, celle de l'organisation. Puis, tout à coup, la mort est là, imposant une loi autre, on le sait, celle de la soumission obligée du vivant hominisé aux lois du vivant biologique (et ce, en dépit des efforts et des optimismes des thérapies géniques).

Par-delà cette matérialité fondamentale, la mort introduit l'implacable renversement des ordres, politiques, économiques, du relationnel proche jusqu'à éventuellement certains aspects de la mondialisation des échanges. On n'a qu'à observer le bruissement, quant ce n'est le tumulte, dans les systèmes de places des survivants ou du *corps social*. C'est justement parce que la mort défie le sens même de l'organisation des sociétés qu'elle leur paraît si rebutante et que, du coup, elle les mobilise et en coalise les forces. Pour la nôtre, cette crainte est taboue, encore une fois, et transparaît sans doute dans ce que nous savons du rapport à l'avenir, à travers la prolifération des schémas organisationnels, organigrammes, plans quinquennaux... La mort vient déstructurer d'autant ce qui était si soigneusement structuré. Elle vient bouleverser la linéarité d'un ordre que nous estimons « total », multifactoriel, modélisable, prédictif.

En outre, nous aimons bien les ruptures quand c'est nous qui les provoquons, car c'est si fascinant ce pouvoir de « réinventer le monde ». Ici, fait irruption l'extrême rupture avec son symbole agressant, ce mort. Par réactivité et par normalisation de la violence, cela se passerait alors comme si nous nous exclamions : « *Agressons la mort et introduisons une autre rupture, celle de la disparition du corps.* » Les mains lavées – même pas –, on peut continuer, le monde refait tourne vite et ne tolère pas de suspension. Ce faisant, nous oublions de penser les agressions, et bien sûr

cet impensé rebondit dans le mode de défense qui repousse le tourment hors de soi, dans la palette qui va de la manipulation de l'angoisse jusqu'à la décharge violente, que cette dernière soit susurrée dans les petits conflits de juridiction ou lancée à bout portant.

Mais reprenons ce *de-functus*. Outre la déstabilisation de l'ordre des vivants que l'on dénie en refusant d'exposer le mort, se divulgue autre chose : le cadavre, *a contrario* toujours, renvoie aussi à l'instrumentalisation à laquelle nous avons consenti, vivants, et cela, au gré de nos définitions comme « fonctionnant ».

Sous ce motif, et en corollaire de l'organisation, c'est la fonction même qui est déifiée, comme si la dignité humaine résidait dans le fait d'avoir un corps, d'en être conscient, d'en faire message, d'en obtenir un rôle, une place dans l'organisation. Plus est évacué le discours sur le corps qui répugne et sur l'esprit qui ne trouve pas de fonction dans les préfigurations de la mort – la vieillesse, la folie, l'itinérance économique, la maladie invalidante –, plus monte en contrepartie le discours sur la « dignité ». Le recours systématique à l'argument « dignitaire » serait en ce sens un indice de l'ampleur du tabou du corps, dès lors qu'il n'obéit plus à ce que notre détermination fonctionnelle a tracé à son propos. Curieusement, on évoque la dignité quand le corps est déchu et non pas quand il se tient droit, auquel cas le terme dignité fait obsolète et raide. La dignité est ainsi phagocytée par la logique totalitaire du corps, comme si elle ne tenait pas dans le regard sur le monde qui émane de ce corps.

Car, par surcroît, tout doit servir et dans un horizon visible. Ne fonctionnant plus, cet instrument déserté de ses capacités est simplement irrecevable pour une logique pragmatique. Les suicidaires de tout acabit de même que les demandeurs d'assistance à leur suicide l'ont bien capté.

Or, dans cette logique pragmatique, ce qui a été relevé plus haut à propos des entités autres que physiques est ici abhorré et raillé : « *Les esprits, pfff... Tu crois encore à ça ? !* » L'« archaïque », accusé avec condescendance et non entendu comme générique, « condescendra » pourtant à se rameuter, comme on le devine. Or lorsqu'on y réfléchit, on ne fait que changer le contenu de la pensée magique, le principe demeure. Dans les logiques aux instances spirituelles multiples, la magie est disséminée et, dans nos mentalités, elle est tributaire de la volonté et soumise à la mise en spectacle.

Mais ces entités remplissaient tout de même une fonction, même – et surtout – dans la mort. Dans cette cosmogonie, elles s'agitent invisiblement autour du corps, indécises, entre tourment et sérénité, entre abjuration et règlements de comptes... Pour l'imaginaire, les esprits, chacun dans son rôle, condensent la variété des attitudes affectives qui montent dans la mort et très singulièrement dans leur ambivalence fondamentale. On l'a dit d'entrée de jeu, entre fuir et affronter, chaque choix présentant un potentiel de non-sédution. Si l'on choisit de fuir, la culpabilité finit par empoigner et empire les autres sources, qui sourdent de toutes manières : culpabilités secrètes et inconscientes de n'avoir pas su, pas pu, avant la mort, et puis culpabilité de vouloir s'en aller devant l'agression que représente toujours minimalement le cadavre. Fuyant, il nous semble que nous sommes quittes et c'est alors que nous clamons, bien prématurément : « *C'est la vie !* » Se doute-t-on que par là, on étancherait notre culpabilité inconsciente d'être, nous, toujours en vie... De la sorte, on a oublié de soupirer en préalable : « *C'est la mort...* »

Et cette dernière réclame un passage, moqueuse pourrait-on dire, elle « fonctionne » aussi, mais pas à l'identique, plutôt à l'imprévu. C'est que les esprits, eux, à savoir l'inconscient, sont a-logiques. Maintenant ou plus tard, peu importe – disons, de leur point de vue –, ils réclament. Au registre du plus tard, on n'a qu'à penser aux traditionnelles visites des fantômes, symptômes de liens entre société des vivants et société des morts, visites qui pouvaient être corrélées avec une méconnaissance plus ou moins ponctuelle de la part des vivants et souvent dans des lieux négligés de ces derniers : charniers, cimetières mal entretenus, maisons laissées à l'abandon... Néanmoins, se pourrait-il que cette réclamation s'amplifie ? L'essor des croyances en la parapsychologie pourrait en partie en témoigner. Et que dire de la forme de revenants hirsutes, dans l'imagerie cinématographique par exemple, comme on l'a vu dans le morbide ? Et moins exhibés, les laissés-pour-compte de la violence différenciante du cadavre peuvent aussi agir comme revenants rampants, dans les malaises informes, les maux latents, grignotant les défenses ou réduisant le corps à un bouclier ineffectif. Ils prennent aussi figure de revenants bien sûr morbides, réclamant en quelque sorte leur dû à la mort, mais alors dans la violence hallucinée, dans le dérèglement fou, l'anomie et le catastrophisme que vont explorer d'autres chapitres. Et, enfin, il se peut bien qu'ils se manifestent dans le fait fascinateur même.

Au registre du maintenant, au moment de la mort, dans toutes les cultures, même celles qui ne le semblent pas, les jeux des esprits autour du cadavre réclament qu'on prenne acte du désordre et qu'on les convie au tri et à la mise en ordre. La pollution du cadavre, en termes symboliques, renvoie au malaise de ne plus trop savoir où est le mal, si bien qu'il faut traiter tout à la fois le mort, ses mânes et les survivants dans un chassé-croisé qui va d'abord limiter cette pollution. Le rite prend cette vertu, sinon cette fonction, mais en nuancant cette dernière : le rite n'est pas un truc, ni une technique, auquel cas s'étiolerait sa spécificité qui est la croyance en sa nécessité pour mieux-vivre, à savoir prendre acte du désordre et accorder un temps pour qu'un autre ordre se fonde. Dans ce « prendre acte » d'ailleurs, plusieurs sociétés miment et accentuent le désordre comme manière de riposter à l'irruption de cette superbe anarchie. Notre « prendre acte » à nous est bien sage, sans excès, laminé comme l'est le décor funéraire. On ne prend tout simplement pas acte.

Car nous ne concevons pas que la mort soit désordre, puisque le mort, réduit à ses fonctions de production-consommation dans l'ordre marchandisé, est aisément remplaçable et il se peut même qu'il ait été souhaité tel. Tout roule, ça roule, je roule. Il a roulé, oui.

Et, à bien y penser, c'est peut-être pour cela que nous avons besoin d'un réceptacle pour contenir tous ces malaises.

Mais encore plus, nous n'avons ni malaise, ni donc besoin de protection et il n'y a rien de magique dans un mort puisqu'il n'y a rien à visibiliser dans la danse du cacher-montrer. Du reste, ce que l'on veut garder au fond du regard, entend-on, c'est l'image de lui vivant. Pourquoi pas vivant – photographie – ET mort – cadavre – puisque la réalité est de cet ordre, à savoir humain fait, défait, refabriqué dans le souvenir ?

5. « EMBALLÉ DANS CETTE BOÎTE, ÇA NE LUI RESSEMBLE PAS » : LA PEUR DE L'ENFERMEMENT ?

Un mort exposé est forcément contenu dans une boîte. Or toute contention implique un rétrécissement du territoire, une estampille de limites, précisément réprouvées par nos sensibilités visant l'absence de frontières. Devant cette revendication du *no limits*, notre morale ne peut choisir quels interdits transgresser rituellement, elle suggère plutôt un coup de pied

nonchalant dans le vrac, la délinquance *fashionable* étant prisée. Si tout est permis, tout peut être plaisant à essayer pour le (pseudo) renforcement du narcissisme et alors restreindre un mort est inimaginable.

Or en projetant ainsi sur le mort nos préférences de recul de limites, quand ce n'est leur absence, nous nous jouons un mauvais tour, *nous ne délimitons justement pas les espaces entre les morts et les vivants*. Par exemple, nous posons l'un – ce copain, ici mort – comme équivalent de l'autre – le même copain, là vivant. Bien sûr que ce mort-là ne ressemble en rien à l'exubérant aux grands gestes que nous avons connu, ni à cet ami très cher. Mais justement, il est autre et ainsi se certifie la coupure. Un mort ne peut être une copie conforme du vivant et c'est sans doute ce deuil générique qu'il nous faut toucher avant les autres deuils, le renoncement à la pensée vitaliste, néomagique.

Ici, la confusion est sans doute pire que celles l'ayant précédée, elle rogne l'idée même de la pensée, puisque l'apprentissage de la pensée s'effectue grâce à l'obstacle contre lequel on bute, par le heurt avec la limite, si on se rappelle le premier chapitre.

En refusant de le contenir ainsi, de le limiter dans l'espace et, partant, en refusant de l'exposer, les proches restreignent d'emblée la présence de ce mort au plan symbolique. (Mais on sait comment ce symbolique est douteux pour nos mentalités.) En toute innocence, ils tuent ce déjà mort.

En effet, beaucoup de nos concitoyens disent que ce mort est refusé au regard des autres du fait que eux, les très proches, ont pu le voir, aux dernières heures, ou aussitôt après sa mort. En confisquant et monopolisant le mort au cercle interrelationnel proche, on le dépouille de ses relations autres et diverses, de la sorte que l'enfermement existe toujours, d'une manière ou d'une autre. Comme si nous n'avions pas le choix des termes de l'alternative : ou le mort ou la symbolique du vivant à travers la mort. En refusant l'enfermement-cercueil, on fait barrage et on obstrue ce qui peut advenir par la suite, inconnu et incontrôlable. Et dans la suite de la détermination si souveraine, c'est peut-être cet inconnu que nous voulons devancer.

Par ce refus de mise en boîte – et là on peut aussi suspecter un soupçon de coquetterie dans ce refus puisque, métaphoriquement, personne n'aime se faire tourner en dérision –, les proches effectuent un rapt de la mort socialisée. Le mort est contenu, si ce n'est larvé, dans l'intimité, dans

le trou du privé, privé, oui. Alors on le fait régresser véritablement au temps d'avant la socialisation, dans le cocon d'un bien-être de relation. D'ailleurs cet accent sur la relation «entre toi et moi» ressort bien des témoignages qui montent autour d'un mort. Ce qui est valorisé, bien sûr, ce n'est pas la patrie (qu'on se comprenne bien, je n'en fais pas l'apologie!) ou un institué collectif, mais à l'extrême, de façon exclusive, le lien de un à un avec cet être pour des personnes significatives, atomisées. Le «tu» ne passe pas au «vous» et encore moins au «nous». Finalement, plus le cadavre est esquivé, plus enfle de manière compensatoire cette sorte de soliloques agglomérés vantant non seulement l'individu, mais la teneur de ses relations interpersonnelles, dans le «*il a été pour moi*». Forcément, on ne s'étonnera pas du caractère superfétatoire de ces hommages, car ce qui était l'un des moments du rituel, de fait amplifiant les qualités du défunt par souci pédagogique de rallier à certaines valeurs, est devenu LE rituel, le seul et l'unique, sous le vocable de «cérémonie».

La mort est ainsi calfeutrée dans le cercle des intimes, puisque souvent vécue comme trop dérangement pour être réaffirmée à la face du groupe et de la communauté. De cette manière, la conscience de la mort ne dépasse pas la «perte» de l'individu, elle ne lance pas dans le destin commun, non plus que dans la remise à l'heure des pendules du corps social. Volée comme expérience, elle est d'autant déréalisée. Mais on verra que cette confiscation de la réalité collective ne viendra pas que des proches.

Se pourrait-il également que le refus de cette contention dans le cercueil, refus cassant les jambes à toute exposition, renvoie à ce qui a déjà été souligné du «statut de la putréfaction»? En ce sens, le tracé étymologique vient éclairer celui de l'inconscient collectif. Ainsi cercueil vient-il du grec «*sarkophagos*»: qui mange la chair. Il ne s'agit pas de bactéries qui sévissent du vivant (la bactérie «mangeuse de chair», pire qu'un film d'horreur), mais de celles qui s'installent à demeure jusqu'à la dessiccation. (On pourrait sans doute discourir longtemps sur le fait que la première comme source de terreur dit la seconde qu'il est malséant d'évoquer.) Le cercueil, on ne le sait que trop bien, une fois clos, autorise cette manifestation du vivant. Mis en terre, la logique se poursuit, dans un intense travail de retournement à la poussière, hors de notre volonté. Nous avons déjà là une clé du succès de l'incinération, laquelle, au moins, ne laisse rien au hasard.

De là, une dernière association : il semble que le lent et assuré processus de réduction en poussière, au « sein de la bonne terre » (chantait Barbara) semble trop long et surtout trop incertain pour nos cerveaux qui supputent tout de même sur le sort physique des morts. Pour éviter cette horreur à nos sensibilités, parfois à la frange de la sensiblerie hyperprotectrice, sera sans doute préférée la solution plus drastique, plus contrôlée, de fait, de l'incinération. On entendra ici par incinération le dispositif technique, au détriment de la mise en place rituelle sous-tendue par la crémation traditionnelle. La logique de l'incinération, à savoir la liquidation, la mise au propre, le *tabula rasa*, véritable politique de terre brûlée, n'est pas en rebours étrangère à la résistance à l'exposition. Car bien que l'exposition du cadavre et sa disposition soient dissociables au plan des séquences de funérailles (ne pas exposer ne signifie pas qu'il n'y ait pas de funérailles comme telles), pour l'imaginaire, la ligne est bien suivie. La non-exposition, par la non-confirmation de la réalité de l'absence d'un être, entame forcément le sens des pratiques rituelles, qu'on le veuille ou non. Désincarnées, elles s'amincissent, les discours s'essoufflent et tombent à plat. Mais surtout, la non-exposition, du fait de la disparition du cadavre, pave la voie à la *désintégration* de ce cadavre non seulement dans les cendres, mais aussi par une pratique courante, leur dispersion dans l'azur. La postmodernité n'a de cesse de faire miroiter le fantasme d'être partout, notamment grâce aux technologies médiatiques, d'où en l'occurrence un « avantage » procuré par la mort...

Dès lors, la résistance associée à la mise en bière, en boîte, s'inscrit comme conséquence des autres sources. Contenir un mort l'enferme juste assez pour délimiter sa contagion, notamment symbolique. Comme il n'est pas admis comme tel, pollueur symbolique, dans sa juste dureté, point n'est besoin de le contenir. Et puis cette délimitation, fût-elle de bois recouvert de satin, fait grincer notre propension pour l'illimité, la croissance tous azimuts, elle réduit par trop notre élan narcissique vers la croissance du registre temporel.

Par conséquent, il n'y a pas que manque de cadavre, il manque corrélativement une première occasion de poser une marque devant la mort : ne pas endiguer la corporéité de celui « qui n'est plus dedans » implique qu'on n'affronte pas notre peur des débordements. Mais nous avons peut-être nous-mêmes refoulé cette peur-là, si bien que nous n'éprouvons pas le besoin à court terme de la contrer dans un cercueil. Du coup, nous refusons de l'enfermer parce que nous projetons sur lui notre volonté

de ne pas l'être. Ce faisant, nous risquons de nous emprisonner nous-mêmes dans une confusion entre vivants et morts, se rabattant tôt ou tard dans notre sens du jeu avec les limites.

6. « C'EST MÊME PAS BEAU » : L'OPPROBRE ESTHÉTIQUE ET AFFECTIF

On note d'emblée la distanciation de l'évocation. Effectivement le « ce » (du « *c'est même pas beau* ») renvoie à l'indifférenciation, processus qui nous rend tous égaux... dans l'aplanissement. C'est dire comment s'opère une distanciation hâtive du cadavre, encore plus marquée que dans les motifs précédents, puisque ici s'agglutinent et se dénudent nos rapports à l'image.

L'image renvoie d'abord aux critères de beauté – ou non, même si l'on peut questionner leur pertinence en ce cas. Bien sûr, l'effacement des traces possiblement outrancières des circonstances de la mort est requis, et, même une fois ce minimum assuré, on, se situe aux antipodes des critères de beauté usuels : peau transparente et compagne, et surtout, tout de même au vrai, regard allumé. Nous sommes ici devant du simili vivant et, qui plus est, figé. À cet égard, une remarque malicieuse peut rebondir du chapitre 2 : de notre vivant, le botox, entre autres, ne remplit-il pas la même fonction, de suspendre l'incrustation de l'âge, de faire comme si... ? De stopper l'irradiation de la ridicule... ? Sous cette poussée, se pourrait-il que plus nous voulons nous établir dans une « éternelle » jeunesse, plus nous refusons aux morts de se fixer comme morts ? Comme si, dès lors, leur exclusion de la logique esthétique du vivant offensait la nôtre... Encore ici se discerne un paradoxe. Ce que nous détestons chez le mort, le masque rigidifié, beaucoup de nos contemporains le recherchent comme une sorte de preuve que, sur eux, le temps n'a pas de prise... Le masque de la mort dérange, mais le masque de la vie bloquée dans son évolution est tenu pour désirable. Paradoxe, certes, et peut-être ici aussi une autre forme de confusion entre la vie et la mort, dans la fascination de l'éternité, du temps hors du temps.

L'image renvoie aussi à un sentiment d'ingérence qui, on l'a bien vu, ne faisait pas défaut dans l'ordinaire du morbide. Ici, devant la présentation, même sans pompes ni falbalas, nous éprouvons à tout le moins une gêne, comme si nous surprénions un dormeur dans son abandon corporel. Il est vrai que même des proches n'ont pas forcément vu dormir cet être-là de son vivant, lui conférant d'emblée ici une incongruité. Pour dissiper l'embarras se noue la comparaison : c'est toujours par rapport au

vivant intégral que les commentaires fusent, sous le critère de la vraisemblance avec la personne comme sujet, soit qu'il lui ressemble, ayant même jusqu'à l'air coquin, tendre, soit qu'il ait perdu les traces de la maladie, soit encore qu'il ne les ait que trop, accusant le vieillissement. On a peur là où il n'y aurait sans doute pas à avoir peur. En fait, on aurait peur du corps qui ne correspond pas à nos fantasmes esthétiques.

Or cet embarras de même que la potentialité d'une comparaison – toujours tout de même au désavantage du mort – sont devenus un argument majeur pour refuser l'exposition. Dans ce qui émane des sondages ou des conversations, les premiers intéressés usent de leur libre arbitre en projetant sur l'après-mort ce qu'ils estiment la bienséance de leur vivant, à savoir ne se montrer que sous leur plus beau jour. On peut dès lors se demander si cette pudeur corporelle ne s'installerait pas en revanche de ce qui a été demandé au corps du temps de la vie, ici comme un auto-effacement délibéré. Chercher une *exposure* du vivant était le *must*, refuser l'exposition du mort est la marque d'une nouvelle civilité. L'exposer est inconvenant autant pour l'agenda que pour nos critères de beauté. Comme si l'excès de visibilité, poussé au paroxysme dans les *reality shows*, se suffisait et faisait blocus dans la mort : une surdose d'immixtion dans l'intimité lors de l'existence fait se confondre intimité et présentation du corps, au moment de la mort. Encore ici, même en creux, les liens entre le vif et la mort seraient tissés serré, probablement beaucoup trop pour nos conceptions prédominantes de la santé mentale et publique.

Mais l'esthétique ne résiderait pas que dans les critères de beauté, elle renvoie à la notion de simplicité. Faire simple, c'est faire court ; faire court, c'est limiter le séquençage des gestes saluant le passage de la mort. On trouve ainsi dans le refus de l'exposition une résistance qui remonte à l'âge des pompes funèbres. En ces temps pas si lointains, la solennité des rites ne pouvait se priver de la dépouille et atteignait son sommet dans la cérémonie religieuse. Se revalide alors un motif central de refus de l'exposition, soit que la cérémonie diffusant des valeurs auxquelles le groupe se refuse d'adhérer – par-delà leur caractère universel –, on l'a rejetée. Le sommet sémantique disparu, ce qui précède est déconfit.

Outre les critères de beauté et la vertu de simplicité, l'esthétisme tiendrait encore dans le mouvement comme indice de l'harmonie prisée. Un mort condense laideur et embarras parce qu'il n'est plus animé. On pourrait avancer en boutade : parce qu'il est mort ! Et, à cet égard, notons

deux phénomènes imagiers qui vont dans le sens de la difficulté à intégrer la réalité de la mort, du moins celle qui se présente dans nos parages, potentiellement touchable (serait-ce pour cela qu'elle nous touche moins ?).

Premier exemple, on sait comment les musées de cire sont tombés en désuétude : trop proches du vivant, même en position debout, les personnages rappelaient les cadavres, même avec leurs yeux de verre. Pour cette raison, les mannequins, autant des vitrines que des papiers glacés, n'ont rien des humains normaux. Surtout, ils sont représentés en action et en expressivité – parfois forcée – du visage. L'art du trucage ne renvoie pas à la réalité du corps, mais à celle de la photographie, autre technique qui s'est autonomisée. Mieux, il arrive que ces modèles surhumains semblent aspirés par un attrait quelconque, *comme fascinés*, le plus souvent non pas par l'objectif, mais par un hors-cadre...

Second exemple, la disparition de la photographie mortuaire, laquelle constituait une forme de prolongement des masques mortuaires, eux-mêmes à l'origine de cet art général du masque. Or, comme pour les autres rites de passage et les saluant dans leur « naturalité », la photographie du mort était inhérente à la première partie du rituel, consacrée à la retenue affective du mort. On éprouvait alors l'élan de manifester notre attachement et, corrélativement, notre déchirement, dans un passage obligé vers un détachement qui prendra place par après. On l'a dit en propos introductif, la retenue du mort – et non pas la nôtre, de l'émotion – s'exprime en lui parlant, le cajolant, plaçant une mèche, déposant une fleur, le touchant et aussi l'admonestant, en somme, en faisant comme s'il était vivant. On ne se leurre pas pour autant, intuitionnant le caractère bienfaisant d'un déni ponctuel, d'ailleurs par trop évident pour persister. Or, comme la photographie, ces gestes de retenue du mort sont perçus comme des superstitions ou des hystéries, carrément donc, des déplacements... déplacés, alors qu'au contraire, ils campent au cœur de la prise de conscience de la mort. Ils répondent bien à une nécessité psychique dans l'aveu de l'irruption de la mort et de notre désarroi, voire de notre refus. Or, en effilochage de phénomènes en phénomènes, ce désarroi et ce refus pourraient bien « se déplacer » jusqu'au geste suicidaire, comme si, rappelons-le, ce dernier venait imposer du surréel à ce qui se donnait comme a-réel.

Néanmoins, la disparition de la photographie mortuaire n'est pas que tribulaire de la retenue du mort qui s'est faite de plus en plus discrète. Chacun peut le noter, ces dernières trente années, oser photographier un défunt provoque malaise et hauts cris. On récuse ce témoignage bien

tangible de la mort si tangible. C'est que le « cela-a-été⁵ » de Barthes est doublement attesté et, à ce titre, doublement refusé. Il blesse comme une surcharge de réel, mais aussi une surcharge de mort. En premier lieu, le sujet de la photographie en soi, ce mort étendu tout du long, « endimanché », les mains croisées signant un dialogue définitivement clos, reposant dans une « paix » insondable. Et puis forcément, l'immobilité du temps qu'inscrit toute photographie, scellant la « présence » dans un temps révolu, de sorte que l'angoisse potentiellement tapie dans la nostalgie du « déjà plus » de la part de quiconque contemple une photographie s'amplifie de celle de « jamais plus » incontournable de la photographie du mort, connu vivant. La sensation d'oppression s'y trouvant n'est pas que liée à l'enfermement du mort puisque devant une photographie de vivant, fût-elle celle de celui qui est maintenant mort, le regardeur a une marge de manœuvre. Il peut se raconter une histoire autour de la photographie. À l'opposé, devant la photographie du mort, l'insistance du réel paraît obscène parce que l'imaginaire actuel tombe à plat. Et ce, à la différence des images de morts anonymes, nauséuses, des médias, devant lesquelles on peut toujours aménager du recul et de là, repartir l'imaginaire, avec encore une fois, cette nuance, à savoir que, dans le morbide, cet imaginaire se limite à l'anecdote des circonstances de la mort... La mort se trouve alors externalisée et se forgerait dans ce non-réel un critère de son acceptabilité.

Revenons à l'exposition, justement pas assez externalisée : dorénavant, pas de photographie du mort pour une raison préalable simple, le mort s'étant absenté des lieux. Il le fait d'autant plus qu'il a pu déroger aux critères de la belle mort contemporaine, ne cachant pas sa prédisposition pour une courte agonie, comme on l'a vu au chapitre 6, aux paragraphes consacrés au morbide commun. À la rigueur, « il ne s'est pas senti mourir » ou « on ne l'a pas vu mourant », nous épargnant le spectacle désolant de la décrépitude. On peut toujours exposer son mort, bien sûr sous toutes réserves de ses édits préalables. À cet égard, les survivants obtempèrent d'autant à la volonté du mort, arguant de son respect absolu, que les opinions convergent sur le choix de non-exposition.

Si l'esthétisme équivaut à l'agrément, il va donc de soi qu'on n'expose pas. On ne pense pas que l'on puisse se donner à penser sur la confrontation agréable-désagréable et même sur la quête d'harmonie à partir de son contrepoint. La cause n'est même pas entendue, liquidée.

5. Roland Barthes, *La chambre claire. Note sur la photographie*, Paris, Cahiers du Cinéma, 1980.

Si cérémonie il y a, on exhibera les photographies du vivant, sélectionnant forcément les plus jolies, pour que la mémoire équivaille encore plus à un embellissement qu'à son habitude. Dès lors, même dans la mort, la vie est lestée de l'idéologie de la séduction, puisque celle-ci rejette tout ce qui heurte l'image idéale qu'on veut projeter.

7. « LES ÉPANCHEMENTS AU SALON FUNÉRAIRE, NON MERCI... » : LA PEUR DE LA SOUFFRANCE ET DE SON EXPRESSION

Derrière la répugnance et la déroute des conditionnements fonctionnels ou esthétiques, la crainte d'enfermer son mort aussi, se dissimule un redoutable embrouillamini émotif. On l'a évoqué d'entrée de jeu, le cœur vacille, et se rencontre une expérience inusitée. Pour beaucoup, le choix se pose entre, d'une part, le maintien des convenances, dans une dignité souvent surfaite et, d'autre part, l'aventure dans un univers dont l'inconnu accable, c'est pourquoi l'on préfère filer vers une cérémonie minimale.

Car exposer son mort, c'est s'exposer, soi, choc, chagrin, soulagement, fatigue, et les rapports aux autres affectés desquels émerge en silhouette prenante le rapport à son mort, à ce mort. Et encore, c'est s'exposer dans une situation où l'on contrevient aux codes sociaux de la séduction⁶.

Nous pouvons bien sûr distinguer quelques niveaux à cette résistance, le premier ayant trait aux inconnues en soi, le second, aux inconnues surgissant de l'événement socialisé de la mort.

En premier lieu, nous pouvons répugner à voir le visage découvert du mort, dans la mesure où il nous *oblige* à un face à face avec des questions « non réglées » – comme on le dit habituellement, sans préciser... – avec lui. Comme le libre arbitre prime, nous n'apprécions guère d'être contraints, si on en réfère à la genèse de la violence et de la surviolenne contemporaines.

6. Encore que les interdits de séduction autour de la mort se sont singulièrement relaxés. Par exemple, le rouge à lèvres, synonyme de la disponibilité à jouer de la séduction sexuelle, était interdit au Québec jusque dans les années 1970 aux femmes apparentées au mort. Il fallait accuser et purger – nettoyer – cette trop grande proximité avec l'objet de pollution. Cet apparemment étant désormais signe d'horreur (comme quoi, encore ici, en creux, le cadavre continue de distiller son symbole !), il s'agit au contraire de signifier la continuité de la vie, surtout que les rouges « tiennent » si bien.

Bien plus, ce mort-là, dans sa dureté implacable, peut faire remonter paradoxes relationnels, frustrations, envies, déceptions, bref, une part de contenu désillusionné de tout – ou presque ! – lien affectif. Comme aucune personne aimée ne peut entièrement répondre à nos demandes, si nous n'avons pas, au préalable, conçu ces sentiments dits « négatifs » comme intrinsèques à la relation, nous ne les avons pas forcément exprimés au premier concerné. Et sans doute ne les avons-nous pas travaillés d'une autre manière, par exemple en concevant l'agressivité comme une part intégrante de l'amour. Préférant le lisse de l'agréable, le plaisir univoque de la séduction, nous aurions magnifié leur portée jusqu'à leur faire occuper tout l'espace de la relation. Ce faisant, nous n'avons pu dépasser l'épreuve de la réalité, pour justement la faire se transformer quelque peu et ainsi nous offrir un angle de liberté. C'est dire comment l'idéologie de la fascination s'est infiltrée, de telle manière que la relation s'en serait trouvée en soi déréalisée. Un cran de plus, l'attente de l'objet d'amour frustré, il peut être rejeté à demeure. Morts symboliques et mises à mort symboliques planent toujours.

C'est ainsi que du vivant du mort, il se peut que nous l'ayons écarté, du simple fait des avatars incompris et dès lors inacceptables – et forcément indépassés ! – de toute relation. Redoublant cette cause première, et pour peu que le mort ait survécu à cette conception restreinte du lien, il se peut aussi que les manières de mourir se soient éloignées du caractère doux suggéré par notre imaginaire devenu cinématographique, envahi de manière barbare, quand l'imagination se prend pour du réel, au lieu de contribuer à l'améliorer. On peut même reprocher à l'autre de ne pas mourir selon le modèle conventionné, de nous angoisser de ses angoisses, et de nous faire affronter le déplaisir... Et nous redoublons de douceur colmatante. Le grand malade, le mourant très longtemps « mourant », quant à eux, souvent comme jamais auparavant, redoutent la solitude, *ante* et *post mortem* et seront par conséquent les premiers à suggérer à leurs proches de hâter le pas après leur mort, bien au fait de cette nouvelle aménité entre vivants et morts.

Épuisés par ces manœuvres, cette souffrance autant auto-infligée que déniée et ces reproches muets du mort envers lui-même et envers nous, nous jugeons bon de ne pas risquer d'exposer nos souffrances avec la dépouille de celui qui les aurait catalysées. Ces souffrances demeurent enkystées et se traduisent par cette sensation de boule au plexus, d'ailleurs elle-même souvent déniée (néanmoins oppressante). Car nous pressentons comment cette souffrance non manifestée par le passé remonterait devant

le cadavre comme ce qui nous semble un irréparable, avec une violence en coup de poing, de l'intérieur de soi. Autrement dit, cet enkystement d'émotions, celles de base et bien colmatées, se fluidifie en présence du mort et tente alors de remonter à la surface. Avec elles sont charriées, telle une débâcle, les branches de la culpabilité, déjà évoquée. Or, nous le subodorons également, cette culpabilité est en soi synonyme de déplaisir. Elle viendra teinter le deuil, celui-là même qui ne se porte plus en noir, car comme on sait, le noir est partout. Deuil ?

Un second fondement de la non-exposition dans la ligne du refus de la souffrance tient au fait que nous ne voudrions pas nous exposer à l'expression de la souffrance des autres, et surtout, à l'incontrôlable que peut alors susciter la présence du corps sans vie. Car en filigrane de la crainte de la putréfaction, de celle de la dérogation aux règles de civilité rivées à l'agréable, les contredisant en quelque sorte, se trouve la peur de la folie. Le hors-limite que nous prisons tant l'est dans des conditions où nous contrôlons le jeu, alors que dans la folie, en soi, il y a débordement des règles du jeu. À travers la suspicion de ce débridement s'immiscent aussi, timidement mais sûrement, les lignes de pouvoir secouées et réaffirmées dans l'événement de la mort, encerclées ou non dans le rite. Ne pas exposer son mort, c'est ne pas prêter flanc aux mises en doute du pouvoir qui règne au sein de tout groupe, si minuscule soit-il, bien provisoirement toutefois, car on en percevra les retentissements dans la dispersion de l'héritage.

On s'en doute bien, on se prive par là d'une prise en compte du fait des multiples relations de ce mort. Stratégie d'évitement, bien sûr tacite, car ici encore, confisquer la vision de la dépouille serait indice que l'on éprouve quelque difficulté à admettre que le mort n'est pas qu'à soi, dans la survalorisation de l'interpersonnel. Beaucoup des proches qui refusent l'exposition de même que toute cérémonie disent que de toutes façons, ils ne verraient à cette occasion qu'une seule fois des personnes associées à « leur » défunt. Ce faisant, elles mésestiment les univers qui ont pu, justement, contribuer à la vitalité de cet être cher. Or, il se peut que ces univers aient été fort divers, dans les temps d'une vie, ou dans les choix de la personne, et ces univers peuvent s'exclure mutuellement – parenté, collègues de travail, voisins, membres de clubs de loisirs, amis à l'étranger, amis du quotidien, amants, amantes –... Les connaître, c'est éventuellement faire connaître et reconnaître des parts de l'autre que nous aurions négligées, et qui, à la rigueur, ne font pas que s'ancrer dans l'agréable.

Les reconnaître, c'est admettre l'entité de la personne et son parcours de différenciation, quelle qu'en soit la teneur. Et encore une fois, admettre la réalité d'un corps social, qui ne s'en démembrer alors que plus sûrement.

Refuser de rendre visibles ces divers cercles de socialisation du mort, refuser de les faire s'interpénétrer, c'est boitiller au démarrage du processus du deuil. Étouffant son mort dans les rets de la relation duelle, on verra que ce dernier, à son tour, peut nous étouffer. En revanche, permettre la circulation émotive entre diverses personnes, de divers milieux, brasse ce que fut l'existence du mort en en faisant découvrir sa richesse profonde, parfois son unité bigarrée. Aussi, la chaleur se dégageant de la mise en commun des accointances avec le mort porte une incroyable incandescence. Non seulement fait-elle prendre acte de la perte, par le constat répété, mais encore résonne-t-elle en écho, longtemps après : on n'est pas *que* seul dans le chagrin, on se sent mutuellement épaulés, bien sûr, mais aussi ce mort-là a été aimé pour des traits qu'il nous appartient désormais de faire nôtres.

Cette idée de résonance encore plus large de l'exposition dans le temps sera explorée dans quelques lignes.

Résumons ce motif de résistance : nous fuyons volontiers le cadavre par crainte de l'ensauvagement émotif qui serait sollicité à sa vue et dans la rencontre alors suscitée. Si d'ailleurs, nous ne craignons pas tant cet ensauvagement, nous n'userions pas aussi systématiquement du terme « apprivoisement ». On apprivoise ce qui est farouche et, à ce titre, redoutable... Or là comme ailleurs, ce choix marquerait une forme de négligence et de vision magique, à courte vue, eu égard aux enjeux plus larges, disséminés par la suite dans nos conduites et sentiments. En croyant éviter sur le coup une souffrance, on contribue à sa sédimentation déjà bien amorcée du fait même des envolées fascinatoires déconfitées, elles non plus depuis belle lurette non envisagées.

De fait, notre monde ne demande pas vraiment de regarder en face, lui qui cherche et se satisfait des profils.

Pas – ou très peu – de souffrance – comme trop – produit le même résultat, on se protège des autres. C'est dire comment la peur rôde et mène, rétrécissant nos options à être soit menacé, soit menaçant. S'en doutait-on ? Tout rétrécissement est source de souffrance et, amalgamé à la peur, ferment de violence, comme on le sait, stérilisante.

8. « C'EST LA VIE QUI IMPORTE, CONTINUEZ ! » : LE REFUS DU TEMPS

Il est désormais un lieu commun : la vie contemporaine n'a pas le temps pour la mort. En contrepartie, la mort a tout son temps et le prend, au propre et au figuré.

À souffrance enkystée, temps comprimé : une succession de présents, les plus courts possible, afin de laisser place à d'autres présents, de plus en plus racornis. Et comme la fascination nous reprend dans ses rets, preste et souple, puis avec vitesse, l'enchantement rime avec rapidité, le tout allant de soi, nous interdisant d'y penser.

La mort ébrèche tout de même le temps. Mais cette brèche ne sera pas accusée et, dès lors, pas colmatée. Trouées non identifiées, non réparées, non solidifiées, le mur du temps se lézarde de partout. On sait qu'il s'émiette, que ses résidus et poussières se déposent dans l'engrenage, le grippent, que la machine s'arrête. Mais ce n'est qu'une machine. Traduit élégamment : « *Ce n'est qu'une vie, après tout.* » Bien sûr.

Reprenons au ralenti. Une mort survient. Ce n'est d'abord jamais le bon moment pour les survivants : vacances reportées, meeting important écourté, autre génération nous préoccupant, etc. La mort est une « expérience » de la vie qui ne s'inscrit pas à l'agenda, même pronostiquée par les savants médecins. Elle en fait à sa guise, quoique l'heure juste, pas trop accaparante, est rêvée par plusieurs demandeurs d'euthanasie (j'avais écrit « demandeurs d'asile » ; mais le lapsus va tout de même comme un gant : pour beaucoup, l'asile de la mort).

Dès lors, quand la mort est attendue comme une *délivrance* (mais de qui et quoi, on ne précise pas), on préfère évidemment « *ne pas étirer la sauce* ». Au sens propre, on ne marquera ni ne partagera le temps, faisant comme si la mort n'était qu'une simple parenthèse. Par conséquent, on n'entre pas dans le temps et, à l'avenant, on ne fait pas entrer dans le temps. La roue tourne, que oui. Arrêtons-là un instant en reprenant sous un autre angle quelques énoncés du chapitre 4.

Le temps renvoie de prime abord à ce dont on hérite, à ce qui, émanant du passé, se love ou s'agite au présent. Alors prendre acte de la mort, c'est nommer ce mouvement pour ensuite avouer son arrêt, ce qu'est la mort même. L'arrêt définitif pour un membre du groupe a beau être su provisoire à l'expérience spécifique de ses collatéraux, plane tout de même la fantaisie que tout s'abolisse. C'est en cela que la mort introduit une discontinuité : non seulement quelque chose s'arrête, mais en outre du

changement s'impose, à savoir un retentissement de cette mort-là, en soi, pour soi. Si l'on salue ce passé qui fabrique, et qui s'avère alors chancelant, il faut une contrepartie pour éviter de sombrer dans le *fascinans* : ce passé ramassé dans le présent et le heurtant sollicite une aération de l'ordre de l'avenir. Or cet avenir est imprévisible et, par définition, inconnu. La croyance en une autre vie, si possible meilleure, s'éveille. De cette discontinuité monte le sens de la continuité. Et le rite énonce les formes de ce « par-delà » l'existence individuelle, d'où l'importance des générations, comme du groupe, comme d'une spiritualité relative à un ailleurs.

Outre sa poussée fondatrice de différenciation, la mort signifie... la mort, la paralysie, le temps hors temps, et cela, nous avons plus de mal à l'admettre. Par surcroît, la mort signifie en partie que du passé devient caduque, et cela, nous répugnons aussi à le voir, dans l'idéologie que tout investissement doit rapporter.

Le temps renvoie encore évidemment à l'avenir, celui de chacun et celui dans lequel nous jette la mort. Cette mort signifie également que l'avenir est de l'ordre de l'incertitude, et cela, nous l'abhorrons, d'autant plus que, comme on le sait, cet avenir se limite à la temporalité connue. Aussi, on ne s'étonnera guère qu'un mort exposé, qui était jadis posé en attente du salut, ne signifie rien, même pas ce que le macabre proposait, un pousser-à-songer notre finitude, individuelle, de même que notre lot commun.

Le présent de la mort est ainsi tranquillement coincé entre ce rapport aplati à la fois au passé et à l'avenir, à telle enseigne que la mort ne peut être saluée comme hachure du temps.

Et en retour, le temps n'est pas pédagogique pour ceux qui restent, par exemple un passé d'où tirer quelque enseignement, et un avenir par-delà la mort qui pourrait bien ne correspondre à rien de connu. Le temps est vide, en arrière et en avant. Néanmoins, c'est le cadavre que nous accusons de vide : erreur sur la personne...

Comment dès lors s'étonner que, au présent de la vie, nous soyons fascinés par la répétition à l'identique, laquelle, bien sûr, travestit son discours sous le changement, le nouveau « look », négligeant la rencontre de l'altérité ? Et c'est là que pèse le rendez-vous manqué, dissipé, avec l'altérité de la mort, là réelle, ce « modèle » du changement, qui nous conduit à nous mouvoir en humanité meilleure. Et on dit partout qu'on a perdu nos repères... (ce qui fut souligné à propos de la problématique du suicide). Et si nous avons simplement égaré la réalité même de la mort...

De la sorte, et finalement, cette absence de circulation allègre et aérée dans le temps correspond à l'absence du cadavre. Le vide entretient le vide. Plus précisément, à l'absence du cadavre se rapporte une conception du temps qui le loge dans la simple existence humaine, quand ce n'est celle d'un individu. On sait comment ce blocage du temps entrave sa pensée, son imaginaire et vient peser sur le désir de vivre.

Par conséquent, on n'aime pas se rappeler qu'on les a tous bloqués, existence, pensée, imaginaire. Le mort exposé, irrévérencieux de son impudique immobilité, nous le crie dans son implacable silence. Et nous l'évitons d'autant. On le répète, une mort, c'était déjà amplement, alors se faire mettre « au désordre » de nos morts symboliques, de nos aveuglements consentis à l'aune d'un nouvel hédonisme, c'en est trop, comme si l'on clamait : « *Chassez ce mort qui révèle trop de désordre !* » L'intolérable prenant le mort pour alibi pointe vers un autre grand dérangement qui, lui, reste blotti dans la préservation des « soi ».

De tous les moments du rite funéraire, l'exposition est sans doute le premier à écoper de ce rapport au temps aussi bien essoufflé que mutilé, car dans sa matérialité, l'exposition nous conduisait de plain-pied dans le temps. Par conséquent, ce qui reste de gestes, ceux-là se prétendant significatifs, comme le fameux témoignage du vécu du mort, s'égrène cahin-caha, sans support, cherchant non pas tant du lien que de « l'originalité », c'est-à-dire de la rupture...

Par-delà le sentiment d'irréalité de la mort de cet être-là, dans cette absence matérielle, il est ardu, voire impossible, de transcender, étant donné que, pour les entités spirituelles, le dépassement s'effectue sur la base de l'obstacle. Ici, pas d'obstacle, rien sur lequel buter, se cabrer, rien de *visible* à refuser – puisque le visible est synonyme de plaisir – et, donc, pas de refus. Dans ces conditions, les paliers de transcendance possible se trouvent interloqués, paralysés, englués dans un refus préalable, brumisé.

Or, outre les individus survivants, il y a le groupe. Il est aussi lésé par la non-exposition et à plus d'un titre. D'abord, prévaut là aussi la logique de ce que l'on estime le plaisir, de sorte que non seulement le « groupe » n'est-il plus contraint, comme obligation sociale, « à se présenter au corps », mais encore n'est-il pas mis au fait de cette mort. Ensuite, lui-même n'a pas à affronter et donc à se sentir saisi, puis à choisir en quoi se ressaisir, en somme, à inventer une pérennité de valeurs, par-delà

l'individualisme. Comme de fait, il ne peut offrir de caisse de résonance, de premier palier de transcendance, où les proches peuvent déposer leur peine et interroger ne serait-ce qu'un soupçon de sens.

Or il n'y a pas une infinité de manières pour penser la possibilité même qu'il y ait du sens. Il faut *a priori* envisager le fait et se permettre d'exprimer son état devant lui, incluant le refus universel du fait et l'émotion, oui, levée par ce refus. Nous sommes alors loin de la neutralité bienveillante, laquelle nous surprotège au lieu de nous pousser. De fait, autant nous étions sollicités au spectaculaire de l'émotion, autant est interdit le mouvement toujours dialectique, de ce que j'appellerais une « distance chaude ». Pour prendre distance, il faut s'être approché. Ce rapprochement, bien sûr, de microgroupes parfois disparates, consiste en une réelle incarnation de cette différence que nous réclamons tant pour nous-même. Se rassemblant à l'occasion de cette mort, nous touchons ce qui nous ressemble autant que ce qui nous différencie.

Comment peut-on se séparer, encore une fois, si l'on ne sait pas de quoi? Comment peut-on faire retentir une quelconque volonté de vivre si l'on ne saisit pas ce qui y fait obstacle? Comment peut-on remettre le temps en marche si l'on ne l'a pas laissé s'arrêter... un moment?

Peut-être qu'au fond nous ne cherchons pas tant que cela du sens. Ou que l'ayant trouvé, en en étant si sûrs, nous fuyons les occasions de le voir s'exposer à quelque « frottement ».

On pourra palabrer sur la déroute du désir. Par crainte déplacée du morbide, on a oublié que le cadavre insufflait ce désir, vivre. Sur la base même de cette imprégnation du temps qu'il autorisait. Mais face à ce corps sans plus rien, on n'écoute que le besoin, lequel s'inscrit dans la digitalité du présent. Il arrive même que l'on confonde besoin et désir, alors que, comme on sait, ce dernier plonge dans la durée, l'implicite, l'inconscient. Nous aurions ainsi perdu le goût du désir parce que nous refusons le butoir du temps du mort et, corrélativement, l'élan sur le temps.

Pas de cadavre, *no past, no future* : on vit au jour le jour, que si. La disparition du cadavre et l'injonction à profiter du quotidien, dans son caractère aussi de refus du temps, sont concomitantes et ce n'est pas par hasard.

9. « JE N'AI PAS BESOIN DE LE VOIR : J'AI SON IMAGE DANS LA TÊTE » : LA MORT DÉPORTÉE DANS L'ABSTRAIT, UN REMPART CONTRE LA SOUFFRANCE ?

Le signifiant mort serait trop brutal pour les sens, quand on sait que trop de perceptions fait souffrir. Il se peut bien alors que l'on veuille les restreindre par défense anticipatoire, contre un mal non pas jugé nécessaire (lequel le serait ?) mais superflu. On se rappelle que dans la propension à la fascination, tout mal, ou presque, est jugé comme étant « de trop ». Et surtout quand son occurrence nous livre au « contre notre gré ». Alors, un mort « empaillé » !

C'est là que les stratégies d'évitement de la souffrance se raffinent. La procuration (le « *vicariouness* ») généralisée comme mode d'être acquiert alors sa pleine saveur de « comme si ». Nous avons été habitués aux multiples expériences grâce à des simulations, dans le caractère feutré des atmosphères contrôlées, en général pour entrer virtuellement dans des situations potentiellement périlleuses : l'escalade de l'Everest, la descente de remous d'une rivière aux confins de la jungle, le saut dans le vide, aussi bien que les méandres de l'attirance sexuelle.

Ce que beaucoup de ces expériences nous permettent d'éviter, en dépit de ce qu'elles affichent, c'est la rencontre. En effet, la procuration permet d'être là, sans assumer le risque de la présence : écoute, perméabilité, engagement, pour n'en nommer que quelques-uns. On retrouve ici le paradoxe de la gêne de l'intersubjectivité comme un des substrats de la fascination. En effet, ce n'est pas l'altérité toujours potentiellement surprenante de l'autre qui importe, mais la surenchère de sensation pour la sensation, ou plutôt, l'imagination de la sensation...

Par ailleurs, nous aurions tellement vu de morts médiatisées que nous avons l'impression de savoir ce qu'est la mort. Le cas échéant, culminent ici la banalisation de la mort, l'équivalence de ses manifestations, l'anonymat de son visage. Nous n'aurions plus besoin d'être secoués par sa figure incontestable et singularisée. La mort est ainsi tenue pour acquise, sans qu'il y ait besoin de passer par les sens. Voilà en bonne partie pourquoi la mort n'est pas objet de rite de passage, et plus encore, pourquoi elle ne fait généralement plus de sens.

Encore ici, par ajournement de la présentation, on perçoit la manœuvre qui, tout à la fois, se débat contre l'anxiété, la révèle et... l'accroît.

On n'est pas du reste sans perplexité, lorsque l'on compare cette modalité d'évitement de la souffrance – le « faire comme si » – à une forme différente de procuration devant la mort : dans les sociétés anciennes, de la Grèce antique aux cultures nord-occidentales du XIX^e siècle, la souffrance de perdre un être cher était redoublée du fait de l'absence de la dépouille : pour cause de disparition en mer ou non-rapatriement du soldat mort au champ de bataille. La disparition du mort prenait ainsi figure de la pire des morts, encore pire que si elle survenait abruptement. Pour parer à la fois à cette violence et à la peine qu'elle cause, le salut au mort s'exécutait sur simulacre de son corps, en trois dimensions : effigies, poupées, masques (lesquels assument d'autres fonctions et nous y reviendrons au chapitre 9), et encore de nos jours, les cénotaphes, ces tombes vides symbolisant la « grandeur nature » de celui qui a donné sa vie au nom d'une valeur de sa culture. Dans tous ces cas, le réel défaillant, issu de la disparition, commande d'inventer un ersatz. Ce faux cadavre, ce cadavre de remplacement ou encore ce qui est prêt à le contenir, métaphoriquement et concrètement, condensent le chagrin de la mort et de ses circonstances. Souffrait-on moins, souffre-t-on moins, là n'est pas nécessairement la question, mais au moins existe-t-il un « dépositaire » à la fois du manque – la mort – et du refus de ce type de manque – la mort par disparition. Le cadavre est présent par son symbole dans un faire « comme si » consenti. Et la substitution, justement, autorise la manifestation de cette souffrance singulière, du fait qu'elle rameute le corps social autour de cette dépouille qui représente le caractère social du mort.

De notre côté, ayant invisibilisé le « vrai » cadavre, nous ne penserions pas un instant à exposer un simulacre en trois dimensions du mort. En ce sens, encore une fois, le signifiant cadavre est trop brutal. Tout au plus, on l'a dit, glisse-t-on une représentation, sous forme de photographie(s), en définitive piètre mise à plat couleur de ce que cet être fut vivant. La singularité de l'exposition se perd alors davantage, par la banalité du fait photographie, dans la mesure où chacun peut disposer à demeure de photographies de ce mort. En d'autres termes, la logique de l'ersatz s'épuise d'elle-même, si bien que non seulement nous n'exposons plus – ou si peu – le mort, mais encore la collection de photographies exposées, si éloquente soit-elle, ne parvient pas à témoigner de la spécificité de la mort, en ceci qu'on pourrait aussi bien les retrouver lors d'un anniversaire du vivant. Partant, cette collection de tranches de vie ou plutôt, de gouttes de vie, même établies en récit, pourrait bien river le destin humain à l'image.

Si le morbide tenait par définition non seulement dans l'hypertrophie de l'œil, mais aussi dans une surenchère de stimuli à distance, la non-exposition, elle, se tapit dans le coin inverse : ni présentation, ni représentation. Ou plutôt, si représentation, encore l'œil, et à la portée encore plus glacée, sur une photo de celui que fut et à qui, mine de rien, on refuse d'être autre chose, son caractère de réalité et, partant, de levier. Corrélativement, on n'a peut-être jamais autant parlé d'acceptation... Comme si l'acceptation pouvait parer et se substituer pour affronter ce qui serait à accepter et comme si d'exposer simplement une image suffisait à souligner la fragilité de la vie. Au demeurant, cette fragilité même est tronquée, dans la mesure où le support photographique est en soi fragile. En cela, le corps exposé est rassurant : sa matérialité est fragile, c'est sûr, mais curieusement la force de sa présence, en trois dimensions réelles, peut aussi raffermir ceux qui vont au devant de lui, même s'ils le contempnent brièvement.

DU CADAVRE ABSENT À L'ÉTERNITÉ RENCONTRÉE, PASSAGES

Au début de ce chapitre tout comme dans l'ouverture de cette partie, nous demandions à quoi nous nous dérobbions lorsque nous refusons de voir nos morts et de les laisser voir. Les réponses fusent, allant de soi et indiquant qu'elles sont d'autant intégrées dans les mentalités. Non seulement objet répugnant, en soi et au regard de notre détermination d'humains *machinisés* et autoadulateurs, mais aussi objet insignifiant, tant à l'aune de l'esthétisme, de la fonctionnalité, que du désir édulcoré de transcendance vers le collectif ou un au-delà de l'existence. Il est ce rien dont personne n'ose avouer qu'il pourrait autrement n'être qu'une apparence, ouvrant à quelque chose « d'autre » : serions-nous trop englués dans l'apparence du vivant pour suspecter quelque potentialité vivifère dans cette évidence de la mort ? Concentrant sur sa « personne » trop de figures de déliquescence, de caducité, d'a-esthétisme, surchargé d'indésirable, le cadavre apparaît décidément comme un anachronisme et, à ce titre, il se doit de disparaître. La cause paraît entendue, par peur inavouée de l'équivalence de mort à disparition, nos contemporains font disparaître, et ne serait-ce que par ce geste se dessine une nouvelle civilité, laquelle ouvre la voie à la grande roue de la fascination.

Une chercheuse peut bien ici vaciller, suspectée de nager à contre-courant, de trop s'attarder sur une impertinence, voire de sombrer dans le passéisme. Il lui faut effectuer un effort d'imagination, accompagné d'une

révision des entendements sur l'humanité : se pourrait-il que se glisse dans la désertion du cadavre, puis dans son corollaire, sa désintégration rapide, non pas une nouvelle façon – cela, oui, est éclatant – mais un rapport à la mort, aux morts, qui augurerait d'une manière de vivre plus ouverte sur le monde et sur l'autre... ? Se pourrait-il que de liquider un symbole archaïque du destin et du ressort de l'humain fasse autrement que nous basculer dans l'a-humanité ? Autrement dit, ce qui trouble l'anthropologue, c'est le constat que l'humanité abandonnerait ce qui l'a constituée, ce qui a déjà été souligné à propos de la marchandisation du tout-génétique, sur la vitesse de l'adaptation à une chosification des rapports humains. Si tant de critères qui qualifient l'humanité changent, l'humanité devient-elle pour autant une sous- ou une surhumanité ? Une hors... ? En attendant de toucher un peu mieux à cette préoccupation bien actuelle, recentrons-nous sur le cadavre.

Comme la lente caravane du temps historique, le cadavre passe déjà, il est passé. Dépassé. Bien sûr, dans ces passages culturels, sous la poussée technoscientifique, technocommunicationnelle, la question du sort du cadavre apparaît bien résiduelle. Et pourtant...

De son côté, la question du passage, de sa syncope, entraîne elle-même sa réponse. Les changements sociaux, culturels, voire personnels, s'avèrent peut-être trop rapides pour être salués. Et c'est peut-être aussi pour cette raison que nous nous replions dans l'immédiateté du contact, de l'agir. Là, au moins, croyant nous déployer dans le temps et l'espace, nous avons l'impression de maîtriser, de là monte le culte du fonctionnement. Et de ce culte du fonctionnement encore plus rapide s'impose forcément la sauvegarde de l'apparence, nous permettant de tenir le rythme. Alors, c'est sûr, il faut faire comme si l'image correspondait à la réalité. Et de fil amusé en aiguille de survie, l'image devient culte.

C'est l'idée de l'image qui sert le culte et non pas son contenu iconographique : nous nous fixons alors dans l'évanescence, dans la figure même du mouvement. Le paradoxe est immense, nous nous immobilisons – cadavérisons ? – dans la fascination pour le mouvement.

Alors, il n'y a pas que le cadavre qui vient contrecarrer, voire injurier le mouvement. Ce qui, depuis des millénaires, saluait ce mouvement, n'a pas dorénavant temps et lieu. Car le rite de passage salue et structure le changement. Il en aménage les risques, sollicitant l'entraide dans la nécessaire fluidité, ajustant les rythmes, mieux, orchestrant les

staccato et les *lente* qui contribuent à l'institution humaine. Le rite de passage autorise diverses figures au changement et diverses manières de l'habiter.

Or quand le changement fait partie de « l'ordre des choses », mieux, s'il est l'insigne de la fascination, pourquoi serait-il salué ? On salue ce qu'on tient pour offert et non pas ce que l'on tient pour acquis. Le changement tient de l'ordinaire, même si nous ne saurions nous faire tromper par les superlatifs : l'ordinaire, c'est désormais l'extraordinaire des transformations. On ne peut pas changer simplement un brin, il faut « bouleverser », « transformer », « métamorphoser », bien sûr, dans la fascination et la perpétuelle découverte qu'elle offre. Or, aussitôt acquis, aussitôt disposé, puisque c'est aussi le fait d'acquérir et à vive allure qui est fascinant. C'est bien en cela que le rite et la fascination seraient antinomiques : le rite fait entrer et savourer le temps, la fascination éloigne du temps, on le sait, en le l'annulant au profit de l'enchantement digitalisé. On a beau vouloir attraper le rite par la queue, il demeure insipide, faute à la fois de temps et d'incarnation. Or, encore une fois, même déchu pour nos sensibilités, le cadavre reste un lieu d'incarnation.

La preuve s'en établit par son contraire : pas de cadavre, bien peu de mort, que du sur-vivant confirmé et excité de son statut de vivant. Car, si fondamentalement, le rite de mort existe à la fois « pour le mort et pour les vivants⁷ », qu'advient-il quand ce rite perd un de ses « interlocuteurs » ? Quand le mort-cadavre, puissant et irrévocable vecteur de rassemblement, s'étiole, le rassemblement suivra. À défaut d'incarnation d'un des termes, l'autre fond en enchaînement.

Que deviennent alors tous ces absents ? Avec la disparition du cadavre, nous entrons dans l'éternité, laquelle, répétons-le, consiste en un hors-temps et un hors-lieu. Et c'est bien là le propos de la fascination, que de nous entraîner dans la réalité de l'éternité. Oui, l'éternité, cette suspension sans début ni fin – on le reconnaît, sans passé ni avenir – qui a de tout temps été considérée comme douce chimère ou comme métaphore du bien-être pour qui en redemande. Or, *nous sommes DANS l'éternité*.

En voici une illustration.

7. Titre d'un des ouvrages de Louis-Vincent Thomas, *Rites de mort, pour la paix des vivants*, Paris, Fayard, 1985.

ÉTERNITÉ, SUSPENSION DU TEMPS ET DE L'ESPACE : LA PLASTINATION

Se livre ici une tout autre forme d'exposition : des morts qui, de leur vivant, auraient consenti à l'entreprise⁸, se tiennent de pied en cap, comme *saisis* dans une activité de jeu, de marche, de conversation, de méditation et même prenant figure, qui de cavalier, qui de ballerine, de skieur ou de joueur de ballon-panier. Pour eux, le mouvement s'est arrêté à maints égards et la mise en scène en clin d'œil donne l'impression, littéralement, d'un arrêt sur image. Mais ici, en renversement de la photographie qui contient, au sens propre, deux dimensions, voilà une image exhibée en trois dimensions. Déjà, du surréel, ne serait-ce que par l'élégance de la posture : pour un peu, on oublierait qu'il y a là un « vrai » mort ou plutôt un déjà ancien vivant, dont le style est juste assez chatouillé pour qu'on ne soit pas trop dépaycé. Le leurre fonctionne, mi-familier, mi-étrange. On ne peut qu'avancer, et même à pas de biche, la fascination agit. À ce propos, l'intention semble sans équivoque puisque l'exposition, initiée à la fin des années 1990 en Allemagne et itinérante, se dénomme, du moins dans ses premiers séjours, « *Prof. Gunther Von Hagens' Körperwelten (ou Art Anatomique) : la fascination de l'authentique...* »⁹ On n'échappe pas à la « signature » de l'auteur, ni à son projet.

Ce qui fait la particularité, disons scénique, de ce premier axe de mise en scène, c'est que justement cette image en trois dimensions se dédouble, telle une vertigineuse fractale. Le corps est investi en ses entrailles, nous livrant les secrets qu'a pu rêver de décoder tout anatomiste. Véritables planches ou, plutôt, sculptures anatomiques, sans médiation bidimensionnelle du papier glacé, sans non plus la suspicion larvée dans une pudique « copie » d'atelier jamais assez précise (on y reviendra) aux

8. Techniquement parlant, l'entreprise consiste à conserver les parties molles (muscles, nerfs, viscères, poumons, cœur – les trois derniers étaient ceux extirpés dans l'embaumement égyptien et précieusement conservés dans les vases canopes), à les solidifier, à stabiliser les parties du corps pour qu'il puisse se tenir comme un tout, debout. Monétairement parlant, l'entreprise fait au minimum ses frais par les donations des principaux intéressés, et tant et plus, par la phénoménale fréquentation du public : on se bouscule au portillon, défi d'éternels adolescents qui sauraient dépasser la répulsion, surveillés de près par le groupe de pseudos qui « force » l'admiration. Rien de tel pour suivre une partie d'ouvrage sur les manifestations de la violence indifférenciante à force de différenciation.

9. Dénominations des expositions successives : *La fascination de l'authentique ; Art anatomique ; Le monde du corps 1 : Exposition anatomique de corps humains véritables ; Le monde du corps 2 : L'anatomie révélée à travers de véritables corps humains*. L'initiative de G. von Hagens a été « copiée » depuis par quatre ou cinq « concurrents ».

regards avertis du physiologiste et du pathologiste, ces corps sont littéralement ouverts, offerts aux regards prospecteurs. Ils nous offrent à découvrir comment l'hypermatérialité du vivant peut non seulement se déporter dans la mort, mais monter d'un cran. C'est bien parce qu'ils sont morts qu'on peut ainsi, comme on dit, « avoir accès » à ces corps. Accès, s'entend, de l'œil exclusivement, toujours. L'ère du visuel à son faite.

Ils fascinent, oui, littéralement, et nous pouvons en arpenter les motifs en reprenant le contrepied des arguments qui réfutaient la présence du cadavre d'un mort à tout le moins connu des visiteurs, si ce n'est aimé...

1. LE REFUS DE LA PUTRÉFACTION ? RADICALEMENT

Le procédé de plastination abolit le travail de naturalisation par la pourriture, en le court-circuitant radicalement : point zéro de la couleur et de l'odeur trop prégnantes de la mort (répétons-le, même imaginée), les individus plastinés désignés comme « plastinats » – et cet emploi n'est pas pour rien dans la réification que nous examinerons – offrent d'abord un étonnant « comme si » de la vie, toute silencieuse soit-elle. Dès lors est levée la source primitive d'effroi, à savoir la transition physiologique vers la décomposition de ses éléments vers l'épuration par la terre (ou le feu). C'est d'ailleurs ce qui transpire dans la publicité de l'exposition et des premiers commentaires, tous rassurants : rien de nauséabond, ni de nauséux. Et le squelette blanchi nous accueillant atteste de l'épuration en regard d'un processus encombrant, la décomposition, en plus de nous inviter de façon débonnaire. Le visiteur hésite moins.

Ici, la *composition* du corps « original » est intacte (quoique empruntant à l'occasion des coloris enjolivants) et court-circuite l'intégralité du destin matériel, comme si, par là, la culture infligeait un K.O. à la nature. En effet, à l'exact contraire de la disparition imposée au détestable naturel, l'invention met la putréfaction hors jeu. C'est la putréfaction qui disparaît, non pas son porteur, et aucun risque qu'elle ne le rattrape. Victoire symbolocotechnique du porteur à qui il est dès lors implicitement suggéré de s'identifier, d'autant plus qu'il se révèle sous un jour... différent et pour le moins original, originalité, comme on le sait, critère dominant de désirabilité : les codes actuels du plaisir s'en trouvent automatiquement comblés. Par cette mise au jour, la nature est à la fois jugulée dans ce qui nous fait violence – la pourriture – et gratifiée dans ce qui nous fait douceur, la sensation d'être « propriétaires » ou, du moins, dépositaires d'un objet fabuleux. Dans une tension incrédule, les visiteurs de cette exposition

hésitent entre le haut-le-cœur et le sentiment d'être témoins de quelque chose d'unique, qui témoigne en lui-même, il ne sait pas vraiment de quoi, hormis de sa propre fascination, justement. Sur une base d'ambivalence ici aussi, le registre est autre que devant un corps reconnu, délaissé par la vie, putrescible. Ce corps-là, présentant une rigidité moins cadavérique que surnaturalisée par le trempage à haute densité pigmentaire, vient rassurer, répondre à une question enfouie : enfin sont *démystérisés* et, mieux encore, démocratisés, les ressorts de la vitalité physiologique si prisée. Le fantasme enfantin de voir les dessous de la chair se réalise.

Néanmoins, cette démystérisation n'est pas âpre. Sans anticiper sur ce qui sera développé plus bas, il faut signaler les renvois implicitement complices, à l'histoire de l'art, venant possiblement atténuer l'effet de saisissement. Mais bien davantage, on trouve l'interprétation tout autre de ce que signifie la *décomposition* pour le sens commun, ce qui n'est pas sans contribuer à la confusion, autant qu'à l'admiration. En effet, ce qui est décomposé, c'est ce qui autorise le mouvement en menues séquences, le déploiement du geste dans l'espace, rendant compte d'un autre clin d'œil, cette fois au cinéma d'animation. La manière même d'installer les plastinats et d'en suggérer un mouvement, autant par la pose que par la virtualité du décollement musculaire, relève de la *recomposition* et on peut alors percevoir du souffle de demi-dieu, terrorisant pour les uns, sublime pour les autres.

En somme, la soustraction du corps à son sort naturel déblaie ce que la culture avait trouvé à la fois comme adjuvant et comme ascenseur d'une nature assumée, à savoir le surnaturel. Ce qui est rasé ne tient pas au surnaturel en termes d'habileté positiviste, plutôt à un surnaturel de la maîtrise symbolique avec toutes ses variantes du positionnement du corps d'abord livré à sa loi propre, puis déposé dans un ordre de lois et d'institutions qui transcendait cette nature reconnue. Ici, point besoin de rameuter la chaleur du groupe devant l'irruption de la mort, point besoin de désigner quelque aéroplane spirituel. Hors d'ordre. Le corps se suffit à lui-même, il remplit l'air et l'esprit « du temps ». Il n'y a pas que ce corps qui soit fascinant, le phénomène même de son autosuffisance le devient.

2. HONTE TACITE DE LA DÉTERMINATION BAFOUÉE ? PLUTÔT LE TRIOMPHE D'UNE ENTREPRISE INOUIË DE RECONNAISSANCE

Cette victoire sur le processus naturel de putréfaction, d'anomie, n'est pas banale, par surcroît, brandie par son promoteur¹⁰ comme une découverte faisant pâlir la momification égyptienne. Ce référent historique pourrait être discuté, ne serait-ce que du fait que la momification ne se donnait pas d'abord comme prouesse technique, mais comme palier nécessaire pour accéder à un statut glorifié dans l'au-delà. Qui plus est, si la prouesse technique s'avère depuis quelques décennies à l'usage des pathologistes et des étudiants en médecine, il en va autrement de la confiscation techno-artistique élaborée dans l'exposition.

On peut néanmoins trouver d'autres motifs contribuant à ce que le procédé de plastination « artistique » fasse date dans la valorisation de la détermination humaine, ne serait-ce que la captation de la « vie », même au prix – ou plutôt, à la condition – de la déperdition d'un critère fondamental, le mouvement. Et on ne parle pas de la conscience ! Mais encore là, le leurre éblouit. D'abord la position anthropomorphique choisie réfute symboliquement tout opprobre à la détermination puisque, sauf exception, ces modèles posent debout, indice irréfutable de la mortalité surmontée. Ensuite, ces « œuvres », à l'instar de sculptures, donnent l'impression d'inanimé certes, mais « comme si » ce n'était pas pour toujours, même devant les chairs découpées, les tripes à nu. C'est que ces personnages donnent l'impression du mouvement : main tendue, bouche à demi-ouverte, ils « miment » seulement l'arrêt, comme dérangés dans un quelconque affairement par une quelconque mort, incluant le personnage qui emprunte la posture du *Penseur* de Rodin. Un enfant a même demandé : « *Papa, est-ce qu'il pense pour vrai ?* » Ce faisant, le déni ne peut être ponctuel et bien équilibré, il est nébuleux en ceci que plane – fantasmatiquement parlant – la possibilité d'une poursuite du mouvement... et de la conscience. Rien de tel – ou à ce point vindicatif – dans le cadavre « conventionnel », trop mort, allongé dans une irréversible immobilité.

10. Contrairement à ce que clame le catalogue, le professeur Gunther von Hagens n'est pas l'inventeur du procédé, mais est, depuis plus de cinquante ans, le fait de pathologistes européens réunis en association scientifique. C'est le souci plastique qui lui a permis de faire breveter la technique, dès lors que cette dernière était accessible au regard de tout un chacun.

Cette ode à la posture dominante de l'humain sur la nature peut toutefois souffrir de quelques bémols. Nous le savons fort bien, ce qui heurte dans la putréfaction, c'est l'*indifférenciation* – naturelle – à laquelle est soumis l'individu, après tant d'efforts pour se singulariser dans l'idéologie bien partagée de l'hyperindividualisme. Ici, au contraire, les cadavres figés pour toujours sont reconnaissables, identifiables, autant par la structure corporelle que par celle du visage. (Et ce, même si les bouches sont artificiellement et également gonflées, et les sourcils, marqués de lanières de peau – cet ensemble, comme un *imprimatur* de « l'artiste », lequel, c'est de notoriété publique, soigne son hyperdifférenciation.) Il se peut en fait que cette « singulière singularisation » identitaire ait été l'argument massif à s'offrir de la sorte à la postérité : « *Que je me conserve pour un temps illimité.* » Et peut-être, qui sait : « *Qu'on me reconnaisse enfin !* », variations inusitées sur le thème de l'immortalité. Corps-étendard de l'identité, redoublant ce qui a été dans cet essai souligné sur son adéquation avec l'être ? Possible. Mais à tout le moins, corps dépourvu de toute capacité relationnelle, ainsi de ces (faux ?) yeux, grands ouverts, parfois même exorbités, sans regard, ou encore sans regard défini, au long d'une quelconque ligne de fuite... Ce qui ne serait pas sans troubler les proches de ces êtres qui se retrouvent ainsi, dans une mise en spectacle totale et inimaginable pour la plupart des mortels. « *Regardez votre défunt comme vous n'avez jamais pu le voir* », clame un visiteur, dans le cahier-recueil des commentaires (commentaires, en soi, objet de fascination). C'est ignorer – dénier – comment la singularité d'un être ne se résume pas à sa reconnaissance, médiatique ou autre, dans le hors-limite de l'après-mort, c'est récuser la teneur de sa capacité relationnelle. On touche ainsi un point nodal de la définition actuelle de l'humanité, frôlant ce qui avait été mis en évidence dans le morbide : *une relation à l'autre, à la rigueur, mais instrumentalisée.* Ce qui avait forgé la relation, d'évidence, ce n'était pas que l'anatomie... Or, on ne sait que peu de l'éventuelle blessure des survivants, à moins que tout au contraire, ils y trouvent une source de fierté inusitée. Si la condition pour être aimé, c'est d'acquiescer à l'instrumentalisation, peut-être qu'alors on est enchanté de cette reconnaissance, conforme à une demande qui a enflé hors des limites de la vie. (Bien sûr, nous reviendrons sur cet argument.)

3. SUPPORT ESTHÉTIQUE ET ÉTHIQUE DE L'AU-DELÀ OU UNE EXISTENCE MISE EN SCÈNE ?

Alors quel faisceau vient balayer la projection dans l'au-delà de la temporalité individuelle ? *Quid* d'une sur-vie autre que par le regard si sollicité des regardeurs *post mortem* ? *Niente*. Si le cadavre non seulement ici n'est pas et n'est plus rien, mais bien tout son contraire, du plein « les yeux », qu'en est-il de la mort ? À vrai dire, mort négligée, voire dissipée sous le procédé, elle devient tout au plus un passage obligé pour gagner accès, non pas tant à l'éternité supputée des entités spirituelles qu'à l'éternité confirmée de l'entité corporelle. Un rêve improbable se réalise, inimaginable à tous les types de réincarnation, « revivre » par corps exposé, quand ce n'est explosé, dans sa gloire.

En effet, l'imaginaire n'est plus sollicité vers un recours pour dépasser la pollution, on l'a dit, réelle et même symbolique. Ici, pas de zone non claire, plutôt à l'opposé, chairs, muscles, organes, tendons, os, sont minutieusement taillés, entrouverts en drapés comme un rideau de scène juste assez posé. Le fantasme scopique est enfin exaucé, sinon dans l'art, du moins dans la mise à nu intégrale. Et que dire des modèles de minceur, dans ce dégraissage forcé ? À cet égard, un observateur attentif peut constater le malaise tangible des visiteurs devant les plastinats (un ou deux, selon l'exposition) qui conservaient peau et couche adipeuse. Sont-ils trop proches de nous ?

Mais l'éclat porte son revers, car le mort rendu dans sa fonctionnalité a beau se donner en trois dimensions, il est à plat. Corps rendu à corps, sans rien d'autre pour colorer l'existence de ce que fut cet être. La « découverte » (pour employer une expression qui s'imposait, s'agissant du morbide) agit même pour nous faire oublier l'existence d'autres entités que physiques. Un visiteur réclamant une personnification dans le détail chronologique, origine, métier, cause de mort, et quoi encore, se leurrerait à cet égard sur l'intention tacite de l'exposition : faire disparaître toute différenciation et, de manière inusitée, toute indifférenciation, encore une fois nous entraîner hors de la vie et hors de la mort. Le corps s'empare de tout l'espace et c'est en cela que la fascination se goûte dans son totalitarisme : ce corps n'est que « merveilleuse machine » qui fait l'absolue et irréfragable unanimité. On serait malvenus de demander autre chose, obnubilés par cet art consommé de l'écorchage de la peau et du dépeçage, tout de même sélectif.

C'est qu'il y a, de fait, par-delà l'artisanat fin de la découpe harmonieuse, réclamation d'un statut d'art. Et pour ce faire, l'auteur puise à même les manifestations d'immortalité reconnues dans l'œuvre, celles des artistes l'ayant précédé. En cela, Gunther von Hagens rejoint une tendance de l'art de la fin du xx^e siècle qui est d'imiter, voire de pasticher une œuvre préexistante : L'homme à la peau (*Skinman*), cousin de *Nu descendant un escalier* (1912) de Marcel Duchamp, *Le coureur* (*Runningman*) rappelant les *Formes singulières de la continuité dans l'espace* d'Umberto Boccioni (1913) et, évidemment, *Le Penseur* (*The Ponderer*) de Rodin (1880). On peut se demander si cette stratégie de reproduction par l'analogie, si ce n'est d'appropriation, ne vise pas à fournir un sauf-conduit afin que l'exposition puisse faire dévier les arguments éthiques en pénétrant dans les grands musées d'art (ce qui n'est pas le cas, plutôt dans des musées à caractère scientifique). À tout le moins, ce procédé de copie esquisse une sorte de complicité avec le visiteur, ayant peut-être connu pour lui-même cette « enfance de l'art » de copier les grands modèles, à cette différence que la copie utilise le même médium, alors qu'ici, elle se sert du motif de base et le déplace vers une présentation on ne peut plus tangible. La représentation est caduque, nous sommes dans le direct, le plein, le cru. Et en cela, le stratagème de puiser dans le fonds commun de l'humanité, à travers les pastiches ou extraits de la pensée de philosophes affichés aux murs – évidemment célébrant la merveille corporelle hominisée –, rencontre sa limite. Car faire événement n'équivaut pas à faire œuvre d'art ou de civilisation.

4. UN DEFUNCTUS OU UN TABLEAU SIGNALÉTIQUE HONORANT LA FONCTIONNALITÉ ?

Ce faisant, la mort ne se tient qu'au service de la vie organique et la trivialité des gestes de ces personnages « saisis » en pleine activité ne renvoie à rien d'autre qui pourrait ressembler à une métaphysique. Le signifié corporel de ce cadavre travaillé limite sa signification à ce même travail de mise au jour des secrets du corps, encore ici forçant l'admiration. Le mystère-démystère est ainsi fait chair et demeure dans ses replis. La remarquable esthétique s'avère en ce sens une statue à Narcisse, de sorte que nous nous situons à l'exact opposé du cadavre « ordinaire ». Nous ne nous dérobons pas à ce que le cadavre peut cacher d'intolérable, nous avançons sur ce que le cadavre révèle de magnifique, entendre, au service d'une existence.

C'est ainsi que, outre la qualité esthétique, se dessine la fonction éducative du cadavre, on le notera, jamais désigné tel, mais empruntant la distanciation du discours scientifique: «ce plastinat... etc.». Il ne s'agit pas tant de pédagogiser le choc de la rencontre avec le destin humain et notamment d'affirmer en contrepoint la continuité du collectif, ni non plus de prendre le détour symbolique, à modulations infinies, mais plutôt de faire fonctionner le cadavre comme un tableau indicateur performatif. Le regardeur ne s'identifie pas à ce qu'il sera, loin s'en faut, mais s'ancre dans le présent de ses fonctions corporelles, au point que certains se tâtent... Le vitalisme est conforté sous tous les plans, apparence, bonne forme, conditions de roulement, concentration sur le temps court. Ce cadavre ne vient plus bousculer l'ordre des choses, bien au contraire, il en légitime l'«organisation». Cette dernière fait office de culture, laquelle se rabat manifestement sur la technique, d'un côté, et sur la mise en scène, forcément esthétisée de cette technique, de l'autre. En somme, une culture plastinée.

5. DÉBORDEMENT CALCULÉ, LE DÉSENFERMEMENT DE LA PEAU

Si peur de l'enfermement il y avait dans la non-exposition du cadavre, tout au contraire ici, elle se volatilise, ou plutôt viendrait se confirmer de son contraire. Tout déborde, bien sûr, mais avec une retenue calculée, policée. Même le secret du ventre de la femme enceinte est dissipé; l'enfant à naître est remis au monde; son sort n'est pas de grandir, mais d'être examiné. Dans une des éditions de l'exposition, le monde s'ouvre dans un espace en retrait, entre tentures de velours, et en prime, offerte en Récamier, la dame nous recevant mi-allongée, encadrée de fioles contenant de multiples rejets en divers stades de développement intra-utérin, sur fond musical *new age*. On hésite, pour le moins (et cette section de l'exposition semble susciter le plus grand nombre de commentaires, diamétralement opposés, dans le livre des visiteurs).

Le mort-là s'ouvre aussi au monde: il n'est pas happé par ses proches, il peut devenir en quelque sorte citoyen du monde (rappelons que l'exposition est itinérante et réclamée presque partout sur la planète et même copiée). En même temps, ce qui déborde, c'est que ce mort n'existe plus vraiment pour ce qu'il fut, mais pour un sort *post mortem* inusité, nouveau voyage dans l'au-delà, toutefois maintenu dans l'ordre temporel que l'on connaît. Son autonomie (relative) n'est plus dépendante des trasseries des mânes en négociation avec les survivants, mais de la qualité des procédures d'hypercongélation, de trempage intensif et de revêtement

siliconé. Le couperet sur l'à-venir n'est plus celui de la morale qui métissait pouvoirs religieux et politique, mais dépend ici de la dextérité à manier le scalpel. L'architecture du vivant, logée dans l'imperceptible désormais perçu, se double du doigté formel, et la naturalité du corps est désormais sanctifiée par la technique, relayée en cela, encore ici, par des extraits de la pensée de philosophes, manœuvre de temporisation et de légitimation... Du coup, encore ici, ce qui est également sacralisé, c'est la toute-puissance fantasmée, dont «L'homme à la peau» offre une métaphore saisissante. Magnifique, complètement «deshabillé», il tient son premier contenant, son habit-peau, de la main droite, avec une dignité non dénuée de condescendance, le considérant – pourrait-on croire – comme une contingence dont il a su se délivrer. Ainsi débarrassés de ce qui constitue le premier élément relationnel, cet «homme» a de quoi laisser songeur, car que connaissons-nous des autres, si ce n'est par ces petits signaux que perçoit et renvoie la peau? En outre, le succédané joue métaphoriquement et au sens propre de la transparence, puisque les plastinats sont désormais «encagés» dans une bulle de verre.

En somme le prix de cette double «sacralisation» par la culture technicienne tient dans l'évacuation de la culture, du fait même de l'intention d'ouvrir la «transparence» de la nature. Culture sous plastination, disions-nous plus haut, en fait, culture paradoxalement déshumanisée.

6. L'OPPROBRE ESTHÉTICO-AFFECTIF? PLUTÔT L'EXCITATION TITILLÉE

C'est ainsi que ce doigté formel trace une autre démarcation avec le cadavre exposé dans son cercueil. La «décharnisation» aurait pu être sordide, n'eût été, justement, de l'empreinte d'Éros, qui pousse Thanatos (au sens de déperdition du corps dans le cadavre «ordinaire») dans l'inexistence. Et Éros, ce serait ici l'appareillement de la pulsion de savoir et du désir esthétique, fusion nouveau genre et, dès lors, singulièrement séduisante. D'une certaine façon, ce que ces cadavres portent de déshumanisé par l'impossibilité absolue de relation (ce qui n'était pas le cas pour le cadavre «ordinaire», via la retenue), se récupère avec maestria. Ils SONT «l'authentique», simplement parce qu'ils sont devenus beaux de ce qu'on en a fait. Car ici, comme pour l'art macabre, ce qui autorise une échappée hors du morbide (bien que l'on conviendra que cela soit de type interprétatif), c'est justement le geste artistique. Encore une fois, à la différence du cadavre d'un être connu, même soigneusement préservé de l'agression du vivant débridé, cet art ne nous plonge pas dans notre sort d'humain-pour-la-mort car dans la

plastination, il flatte notre statut d'humain-pour-la-vie. Le vitalisme se trouve ici restauré si tant est qu'il eût besoin de l'être... Effectivement, cette propulsion est remarquablement authentique.

Y a-t-il voyeurisme ? D'emblée, on serait porté à penser que non puisque la mise au jour s'effectue non seulement avec l'assentiment, mais à l'initiative du premier intéressé [*sic*], on l'a dit, de son vivant, et paraît-il, les demandes sont légion¹¹. Mais en rester là, c'est se prendre au piège du déterminisme individuel alors que la demande a-voyeuriste parcourt l'édit social général, pour montrer, se mettre en vitrine, sur le marché, *et cætera*. La question est donc impertinente dans la mesure où le voyeurisme, au sens de voir à l'*insu* de ce qui est regardé, n'est pas concerné, pas plus dans l'origine des corps exposés que dans la culture du tout-voir globulé global. En ce sens, nous nous trouvons devant un *reality show* du cadavre, mais qui a fait disparaître la mort.

S'agit-il de pornographie ? Cette zone s'avère délicate. La dignité humaine est-elle entamée ? Le corps est-il marchandisé ?

Ces fenêtres ouvertes sur l'intériorité corporelle sont si inhabituelles ; en même temps, elles n'ont rien d'équivalent avec l'incongruité du cadavre qui accuserait en effet trop de caractéristiques de la mort. Là se pose son intolérable impudeur et se donne l'obscénité de la mort-mort. Or, dans la plastination, l'obscénité ne renvoie pas comme dans la mort à de l'inconnu sur lequel il n'y aurait rien «à faire». Si obscénité il y a, ce serait en termes de sa prétention à lever le tabou de la mort, laissant croire par là que la mort, bien que signifiée-oubliée par le corps, ne renvoie qu'à celui-ci. Ce qui serait pornographique, c'est la réduction des rapports vie-mort à l'anatomie. On pencherait plus pour la recevabilité d'une mort qui ouvre sur de l'inconnu à connaître... et alors ce n'est plus tant le corps qui est sacré que son usage qui le devient.

En cela, nous sommes dans le droit fil de l'idéologie corpocentrée, soumise à sa conformité au *socius* souverain. On vient de le dire, il y a un regard pragmatique posé sur l'intériorité du corps. Lorsque nous pataugeons dans la fascination, ce pragmatisme empreint de curiosité peut faciliter

11. À un moment de l'exposition, une affiche présente les modalités de candidature. On peut penser que la prochaine étape de la logique de ce spectacle sera de mettre sous le projecteur les restes intimes, cette fois non sentimentaux, de personnages connus, sorte de «*people média*» raffiné. Ainsi, demandé par Michael Jackson en 2006, mais difficilement réalisable en 2009...

l'économie de l'intériorisation, au sens de l'introspection. En revanche, quand nous nous extirpons de la fascination, ce savoir ainsi autorisé peut au moins commander le respect pour ceux qui en ouvrent le passage... C'est en ce sens que si, comme elle l'annonce d'ailleurs, la plastination élance la contemplation des liens entre le connu et l'inconnu, l'impudeur réifiante ne serait pas son lot. En revanche encore, si la contemplation s'en tient à elle-même – et on se demande comment il pourrait en être autrement –, le regardeur ne dispose pas de lieu où jeter du lest sur le mouvement intérieur car, ici, à la différence de la contemplation traditionnelle du mort, il n'y a pas de rite, pas de sortie festive du temps consacré à se séparer de son mort. Ici, à la visibilisation du corps correspond l'invisibilisation des suites ou, mieux, leur récupération dans la manœuvre connue de la fascination. À la sortie de l'exposition, on récolte pour sondage votre « opinion », votre « réaction ». Les superlatifs sont de mise, dont celui-ci : *« De toute ma vie, je n'ai jamais rien vu d'aussi excitant. »*...

C'est que, sans forcément le savoir, le visiteur franchit un interdit et son trouble en est bien un indice. Ce qui est de plus tabou, ce n'est pas tant l'anatomie révélée que le fait qu'elle le soit par les bons offices de la mort, des morts. En effet, les frontières érigées entre vivants et morts obéissent à l'interdit ou encore à l'impensable de trouver une forme de satisfaction dans la contemplation des morts. En d'autres termes, la contemplation des morts fut jusqu'à maintenant réservée soit à une identification personnalisée par leurs proches ou selon le bon vouloir de ces proches, soit limitée aux chercheurs anatomistes et pathologistes ou aux thanatopracteurs. L'humanité sécrétait ainsi une forme de sagesse dans cette différenciation assumée des places réciproques. Or, ici, si tout le dispositif scénique travaille à nous faire oublier que les plastinats sont des morts, la satisfaction esthétique d'être « tout cela » ne peut évacuer un malaise qui se glisse imperceptiblement, tributaire d'un inconscient collectif qui, justement, confère une place aux morts. Ce malaise peut donc avoir trait à une forme de culpabilité non pas tant reliée au voyeurisme, comme on l'a souligné, qu'au fait de ressentir confusément du plaisir devant ce mort. Outre cette source, l'excitation ambiguë comporte son revers : devant ce tout, comment ne pas penser que l'on est bien peu ? Et c'est alors que l'angoisse, innommable est aussitôt redirigée vers la fascination. Mais que savons-nous de ses effets sur le psychisme ?

7. PEUR DE LA SOUFFRANCE OU PEUR, ENCORE ICI, DE PERDRE ?

Ce qui contribue à fabriquer l'humain-sujet, encore une fois, c'est la conscience de son destin. On sait que ce destin est devenu une hantise et qu'il faut dès lors user d'astuces pour maquiller l'une et l'autre. Sans une crainte minimale de l'abolition, on dé-subjectivise. Ici, le « sujet » hésite. Bien qu'il soit reconnaissable par l'enveloppe, il est méconnaissable par la disposition interne des éléments qui n'est pas conçue en regard de l'individu comme tel, mais plutôt comme un modèle du fonctionnement du vivant. En ce sens, on désobjectivise. Mais contrairement aux opinions pointant vers le désaccord, se peut-il que nous ne réifions pas pour autant ? La désacralisation/resacralisation de l'individualité-sujet équivaut-elle systématiquement à une instrumentalisation technoscientifique ? Ne pourrait-elle pas précisément prêter à une forme de saine distanciation en regard de l'hyperindividualisme ? Et puis, un corps n'existe-t-il que pour le sujet qui le porte ? Qui l'a porté ? Entre « savoir dur » facilité par la dissection et mythologie nécessaire, comment se frayer une voie ? Qu'est-ce qui attire le plus, le mystère ou la mécanique, ou les deux ? L'éthique bien sûr a fort à faire, mais il s'agit bien davantage d'anthroposophie qui, elle, nous concerne tous.

La mécanique organiciste dévoile ici presque complètement, dans une effraction sans équivalent, dans une transgression du secret historique du corps. Le mystère acquiert alors une saveur supplémentaire, justement hors cadre, hors ce corps en lambeaux harmonieux, mais reste à savoir laquelle... De fait, on ne connaît pas assez les effets et effractions d'une telle exposition pour statuer à propos des méfaits psychiques éventuels de la transparence obligée, surtout chez les enfants, dont certains, échappés de la main parentale, se cachent sous les supports d'artéfacts d'organes et, oscillant du bonnet, sans un mot, refusent d'en sortir, sans doute atteints dans leur processus « d'intégralisation ». Or, dans cet exemple, comme dans maints autres, il nous semble que la fascination réside aussi dans l'observation des visiteurs-spectateurs, d'un côté lents et chuchotant, de l'autre, énervés et piaillant. Mais on pourrait tout de même supposer que la fascination exercée résonne plus du côté de l'émerveillement pour la vie et sa protection – ce sur quoi insistent les commentaires sur guides audio et les plaquettes encadrant les comparaisons entre organes sains et ceux en progressive dégradation des suites de telle ou telle maladie que l'on peut bien sûr « reconnaître », localiser, pour soi – que du côté de l'univocité de la science plastique. Ce qui n'empêche pas les impensés.

8. LE REFUS DU TEMPS

La plastination n'offre pas qu'une vitrine à des corps somme toute assez « jolis » – si l'on se fie aux canons de beauté actuels et aux modèles aryens dont on perçoit l'écho –, elle éclate de rire au nez du temps. Contrairement aux représentations du macabre, ce n'est pas la mort qui saisit le vif, mais le vif qui vient faire un pied-de-nez à la mort. La différence est de taille. Le temps du destin corporel est chamboulé, dans le plus ou moins long tempo naturel qui menait à la minéralisation. D'ailleurs, dans la ligne droite de l'incinération, le tempo est ici court-circuité, la minéralisation est accélérée, autorisée par l'astuce technique, car c'est bien à cette condition que la dissection de la plastination peut s'effectuer. Tailler dans l'habit, dirait-on, tout en sachant – en fait, en espérant – que rien ne saurait venir le déformer.

Enfin, le pari sur l'allongement du temps – au sens de « l'espérance de vie » – se trouve conforté par une meilleure connaissance vulgarisée de l'anatomie (et par extension, du reste, on l'espère) via la plastination, et par une meilleure compétence des techniciens en formation (et non des scientifiques) que sont les médecins, à qui l'on confie notre existence physique. Les jeux du pouvoir sur le temps peuvent de la sorte prendre un étonnant détour, si l'hyperindividualité ici montrée et par ricochet, attirée, se transforme en acquiescement au temporel comme à l'intemporel. Ce serait là une vertu inusitée de cet exercice réussi de suspension dans le temps ou « d'éternisation » nouveau genre.

9. REMPART CONTRE LA SOUFFRANCE, LA SURMATÉRIALISATION

La plastination révolutionne le registre admis de l'abstraction quand il s'agit de l'individu « ordinaire », mort et disparu. Par un procédé extraordinaire, elle remet sur pied juste assez d'ordinaire pour que l'identification – le rapprochement – opère. Existe-t-il révélation plus complète, plus « totale » ? On a déjà évoqué la découverte, insistons tout de même.

On sait comment « faire apparaître » dynamise l'inclination fascinateur. En fait, le moteur de la fascination, c'est la révélation, le dévoilement d'un improbable devenu sous nos yeux possible. En revanche, la révélation doit « composer » avec le sens primordial de la séduction, à savoir montrer juste assez pour désigner l'existence même de quelque chose d'encore potentiellement exposable, si bien que la fascination agit en abattant méthodiquement les barrières. Et ici, elles ne sont pas

métaphoriques, le découpage en couches progressives, sous le cutané, laissant entrevoir constamment un autre niveau, comme en visite de caverne. La manifestation culturelle est de fait bien nommée, car c'est la redemande fascinatoire qui est expérimentée par le spectateur.

On sait aussi comment la fascination exclut la mort ou, du moins, la mort qui entraîne le vivant à pivoter sur du pluriel et du doute. Le paradoxe majeur de cette exposition, c'est que son promoteur-créditeur prétend qu'ainsi on n'aura plus peur de la mort. En fait, on peut ne plus être effrayé par la mort si celle-ci est déréalisée et si elle se résume à un bon office de la part des morts qui servent là de matériau à du découpage artistique. Et en espérant lamener la peur – cette émotion devenue source de honte dans le triomphalisme –, on ne peut qu'obturer la vue en imposant un modèle de vie sans peur, et donc sans marge de manœuvre possible, hormis cette modélisation.

Car se lit une revanche du corps mort, mais en empruntant les lignes stratégiques de la séduction, en ceci que tout doit servir et, *a fortiori*, élégamment. Le mort « plastiné » est acceptable parce qu'il hésite sur la mort, dans son silence immobile, compensé par l'éloquence des positions internes des constituants de ce corps. À la limite, le corps n'est plus que somme de constituants. Une âme supputée l'a peut-être habité, on n'y pense pas forcément. Il est « présentifié » non pas dans la sacralité du mystère et non plus, du corps dépositaire d'une humanité, mais dans l'exubérance du secret éventré. La « vie » autonome du corps est mise en magnifique exergue pourvu qu'elle ne soit qu'autonome, désertée de subjectivité. De fait, aucun vivant ne pourrait nous en apprendre autant... Voilà pourquoi on peut parler de nécroscopie.

S'ouvre donc ici la question des échanges entre les vivants et les morts, plus précisément, comment les vivants, depuis toujours, articulent le devenir des morts avec finesse et, en dernière instance, pour eux-mêmes pouvoir vivre. Alors, avec toutes les nuances qui s'imposent sur ces vrais morts en faux, se pourrait-il que nous regarder devant les morts et, partant, regarder les morts, conduise le vivant à devenir plus vivant ou à accompagner l'amour de ce que la vie offre, entièrement ?

Faut-il pour autant, des formes nouvelles se manifestant – certes bien loin d'être accessibles à tous –, rejeter les anciennes ? Comme si, pour que de l'hyperréel se dessine, ce devait être au prix du réel¹².

Estimer que tout est montré risque d'obturer justement la réalité, toujours de quelque déni. Et peut-être est-ce cela qui nous fait souffrir et, à tout le moins, nous trouble au sortir de cette « expérience ». Car entre la peur et la fascination, et dans leurs dialogues, il y a le sentiment d'être sans repère et sans recours. Et ce, sans compter que la polarisation entre fascination et répulsion vient alimenter la controverse, cette dernière étant un élément majeur de la mise en spectacle.

NON-EXPOSITION, EXPOSITION SOUS PLASTINATION...

La non-exposition, en préférant la représentation « distanciée » sous forme de photos prises lors du vivant du mort désormais disparu, clame par la fragilité du support la fragilité même de la vie. Et de le proclamer nous-mêmes devient un lieu commun : « *Comme on n'est pas grand-chose...* » Justement, « une » chose, là, dévaluée ? La plastination, quant à elle, en autorisant une vision rapprochée du corps, suggère l'imbrication de sa puissance et de sa fugacité.

Premièrement, l'éphémère, tout comme le caractère « formidable » de la vie, émerge comme constat partagé des deux phénomènes.

Deuxièmement, la mise en absence de l'un – notre « vrai » mort – s'effectue par le souci du regardant. La sensibilité de celui-ci est ménagée et le sens du court terme, « respecté », dans l'impossible exposition de nos morts. De son côté, l'exposition des cadavres « dépeausés » (dépoésés ?) s'effectue autant par souci du regardant que par celui de sa connaissance de la matérialité de l'existence. Les deux se justifient par le retentissement réel ou appréhendé dans la subjectivité du spectateur. L'émotion dans la

12. On peut se demander pour quels motifs le plastinat n'est pas confiné à l'établi des anatomistes et donc, pourquoi, à partir du cadavre ainsi « déployé », on n'estime pas être en mesure de faire des copies aux fins d'exposition. Car ce qui est troublant, c'est que techniquement, on puisse construire des robots imitant finement l'humain et qu'on ne semble pas prêt à transposer les techniques utilisées alors aux fins de la « monstration » anatomique. Ainsi, la légitime et nécessaire démocratisation pourrait s'effectuer. En admettant cette ligne argumentaire, qu'est-ce qui justifie l'exposition de cadavres, si ce n'est l'obsession morbide et, son corollaire, l'attrait économique de l'entreprise ?

mire du savoir-être culturel secrète ses tabous sur ce qui doit être suscité, amplifié... et, comme tout tabou, taisant quel ordre est éconduit, pointant quel autre est «tendance». Au bilan, se lit le besoin de faire primer le regardant et de toujours chercher-trouver à le séduire.

Troisièmement, tout de go, se dessine le statut contemporain du mort. Un mort conçu uniquement comme instrument du vivant peut soit être refusé quand il ne dit rien de ce vivant autodéterminé, soit être au contraire glorifié parce qu'il rend hommage à ce vivant autodéterminé. C'est en cela qu'on peut lire le renversement des critères usuels, partagés universellement entre vie et mort. Ces critères, un enfant de 11 ans les connaît et son psychisme en a besoin pour bien assujettir son intégrité identitaire humaine. Quels sont-ils ? Un mort est habituellement couché, allongé, mais ici, il trône de pied en cap ; un mort a les yeux fermés, ici, ils sont vitrifiés, pâles, comme on sait «regardant» le long d'une ligne de fuite étrange ; un mort est inerte, ici, il mime le mouvement, concentré ou ludique, et interloqué, semble-t-il, par les visiteurs ; un mort est silencieux, ici, outre le mouvement expressif, la bouche mi-ouverte semble s'apprêter à susurrer ou à déclarer ; un mort retourne à l'obscurité, ici, il est chaleureusement éclairé ; un mort bénéficie d'une sépulture, ici, il est gratifié d'une ultra-nudité ; un mort requiert une médiation par l'objet, l'effigie, qui représente l'idée même de la mort, ici, il ne peut y avoir plus grande proximité ; un mort est réduit à néant, ici, il est déployé, expansé, en autant de plaques images en cinéma d'animation ou d'oiseau en vol. Dès lors, debout, marquant fièrement la détermination de l'espèce, voire la non-crainte de la mort et son défi, défi notamment dans la maîtrise technique de la matière, en posture gracieuse, suggérant une gestuelle axée surtout sur l'action, découpé et florissant en pièces détachées flottant dans l'espace, le «plastinat» a bien peu de mort, il serait plutôt, à condition de mise à mort, le symbole de l'homme en gloire et, quand on y regarde de près, pas si éloigné de la figure déique du ressuscitant. Victoire sur la loi naturelle du sort *post mortem*, nous découvrons là une version hypermoderne du dieu qui a eu raison de la mort, ou du moins, à l'instar de l'histoire de l'art, une œuvre pastiche... Après tout, la prétention à sortir du temps, par l'éternisation du corps à jamais stabilisé, n'est-elle pas l'ambition avérée du concepteur ?

Enfin, la non-exposition et tout autant l'exposition du cadavre à travers l'art anatomique arrivent à faire oublier le jeu du dialogue entre cette fragilité du vivant et son autodétermination originelle, le levier même de ce jeu étant la mort. L'une et l'autre offrent de la fonctionnalité vivante

une vision totalement périphérique opposée à la mort, coupant l'image de ses racines mêmes, qui est de re-présenter et, dès lors, de dénoter l'absence. De l'une et l'autre expérience, nous sortons fascinés pour le domaine de la « vie », de la vie pleine. Et d'autant plus angoissés par le vide d'ensuite.

En somme, la fascination pour la visibilité distille ici sa clé. Après la vie, instrumentaliser la mort, en discriminant les échanges entre les vivants et les morts. Ainsi, si les morts peuvent octroyer une quelconque éloquence à l'existence des vivants, dénudons-les. Et si les morts nous chassent hors de notre précieuse existence temporelle, sortons-les-en !

« Hyperincarnation du corps vivant, hypo-incarnation du corps mort », remarquait d'entrée de jeu ce chapitre. Mais ici, le tour de passe-passe est superbe, nous réussissons *l'hyperincarnation du corps mort*. C'est lui qui est rudement exposé, pas nous. Ainsi nous nous protégeons : peur camouflée et/ou manœuvre pour ne pas y penser ?

Nous serions peut-être ainsi bien seuls, nous, les vivants. Sans les morts.

À qui ferions-nous référence ? À qui ferions-nous violence ?

MONUMENT SANS MÉMOIRE, MÉMOIRE SANS MONUMENT

Du dolmen au DVD de la mort d'un pape

On dit souvent qu'à trop garder le passé dans l'ombre, on éteint le présent. Nous pouvons ne pas nous satisfaire entièrement de cet adage en ceci que cette position ressemble au principe de vases communicants : passé qui se déverse...

Or, au contraire, la mémoire tiendrait en deux éléments : en premier lieu, elle appelle la faculté de choisir ce dont se souvenir. Aussi, la mémoire trie largement dans ce qui est mort, ce qui n'est plus, fabriquant le souvenir et, dès lors, d'un côté, laissant choir des pans de vie dans le néant et, de l'autre, immortalisant à sa guise ; cela étant, au titre de second élément, la mémoire vient tresser ce souvenir « élu » avec le présent et, encore mieux, avec le futur, en brassant et embrassant une vision humanisante. En fait, la mémoire est à la fois la dynamique et le résultat de ce que nous choisissons, même à regret, entre oublier et nous souvenir. Mieux, elle symbolise le deuil, pas tant dans le chagrin qui l'accompagne que dans son autre versant, comme foyer de rayonnement de ce que fut cette relation ou cet

engagement¹. De cette manière, la mémoire nous donne à affronter l'absence et à la décanter pour instaurer un autre mode de présence, manifeste dans le souvenir, bien sûr, comme aussi dans une altérité en mouvement en nous dont il importe peu, au fond, que nous connaissions la teneur exacte. Car de fait, si la mémoire procède de ce choix, elle le déborde, car hors du souvenir remémoré se trouve l'action de la mémoire dans le treillis de l'incontrôlable.

Bref, la mémoire ne s'adonne pas de traces d'individu dont on se targue tant, voire de traces d'humain, mais de *traces inusitées* de ce qui, par le lent processus de deuil, offre du vivant. Et ce vivant est offert précisément par le *jeu* entre la mobilité et la stase (ou l'immobilité), le geste et le silence, la porosité et l'étanchéité, le flux et la permanence. La vitalité du travail de la mémoire offre ainsi une sculpture sans fin, parfois en discontinuité, parfois en continu. Le souvenir perle, consenti et réchauffé, ce qui n'empêche pas les plaques tectoniques de la mémoire de bouger.

Mais encore et toujours la fascination fait sa marque, a-historique et énucléant de la vie le vivace souvenir, trop crispée sur l'élémentalité qui, on le rappelle, se définit par la centration exclusive sur l'ici et le maintenant. C'est ainsi que ce chapitre pose d'emblée la question : au style de deuil correspondrait-il un style de monument ? Ou encore : dans quelle mesure ce que nous savons de la disparition du cadavre, comme de l'injonction à garder le rythme de maintien de l'apparence, le tempo de l'agir, et à « passer à autre chose », contribue-t-il à l'affaissement et à l'effacement du monument ? De plus, qu'est-ce qui pourrait bien se révéler dans les récents supports du souvenir des morts, de même que dans les significations que nous attribuons au fait mémoriel ?

Je reparcourrai d'abord une question posée en 2000, à savoir : « Le monument est-il un support indispensable à la commémoration des morts et à la résolution [*sic*] du deuil² ? » Reparcours, puisque la fascination sert

-
1. On comprendra que ce sur quoi porte le deuil – ou son objet – tient dans ce qui fut porteur d'une relation, par un être qui n'est plus, un idéal déchu, et non pas dans la perte d'un bien. La trivialisation du terme « deuil » est analysée dans la suite de cet essai, aussi bien que les conditions actuelles de ce qui « travaille » le deuil, psychologiquement et anthropologiquement.
 2. « Le monument funéraire est-il un support indispensable à la commémoration des morts et à la résolution du deuil ? », *Colloque L'avenir des cimetières*, Écomusée de l'Au-delà, UQAM et Musée de la Civilisation, Québec, octobre et novembre 2000, Actes du colloque, 2001, p. 128-142.

maintenant d'aiguillon, mais aussi du simple fait de la réflexion déjà en place depuis huit chapitres, dans l'évolution de notre rapport à la mort et au vivant. J'y adjoindrai quelques considérations en forme d'hypothèse toujours, relativement à une nouvelle manière de «porter» le deuil, dans un bijou cinéraire inusité. Enfin, je demanderai au lecteur de considérer une «monumentalisation» qui semble en avoir pris le relais – du moins partiellement – à savoir la médiatisation de la vénération des personnages publics, qu'ils quittent ce monde de manière inattendue, comme Lady Di, en 1997, ou au terme d'une longue attente – elle-même sujette à sourcillement – comme pour le pape Jean Paul II, en 2005.

Répondons d'abord sommairement à la question de départ : non, le monument, *monumental*, n'est pas indispensable à la commémoration des morts, pas plus qu'il ne le serait pour un ralliement rituel du vivre-ensemble. En revanche, le monument répond à un besoin et à un désir à la fois psychiques et culturels d'ancrer dans la réalité concrète le vertige du vide et de la disparition, associé à la mort. Mais comme ce type de vertige entrave le mouvement fascinateur, il sera probablement écarté et avec lui, ce qui le suscite, c'est-à-dire une part matérielle du passage de la mort dans nos vies.

L'évolution de ce monument funéraire sera modulée avec d'autres formes mnésiques, tout autant qu'avec ce que nous avons déjà parcouru du sort du cadavre, ce «disparu», cet «évanescé» des sensibilités récentes.

FORMES MNÉSQUES ET STATUT PHYSICO-IMAGINAIRE DU MORT : ÉVOLUTION

*Je l'ai enterré dans cette belle vallée
où l'eau serpente.
J'aime cette terre plus que tout le reste au monde.
Un homme qui n'aimerait pas la tombe de son père
serait pire qu'un animal sauvage.*

CHEF JOSEPH, INDIEN NEZ-PERCÉ (1840-1904)³

3. *Paroles indiennes. Textes indiens d'Amérique du Nord*, recueillis par Michel Piquemal, Paris, Albin Michel Jeunesse, coll. «Carnets de sagesse», 1993, p. 43.

Tableau-résumé

Soubassements et enjeux des pratiques de disposition et de commémoration

NOYAU ÉVOLUTIF DES MNÉMOTECHNIQUES et lien avec la posture anthropomorphique	DIMENSIONS SPATIALES INVESTIES
<p>I. DEBOUT empreinte de la présence des morts <i>marquer le manque imparti dans la mort</i> <i>ET la détermination humaine</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>esquisser un élan vers l'intemporel</i> • <i>relier les temps humains</i> <ul style="list-style-type: none"> – <i>provoquer la mémoire : remémoration</i> – <i>pédagogiser le destin humain</i> (masque, monument, bâti, sclupté) <p>tombes et mémoriaux > cérémonial SUPPORT DURABLE (pierre, bronze, etc.)</p>	<p><i>localisation du cadavre</i> dans un espace précis</p> <ul style="list-style-type: none"> * cinq sens <p><i>prise en compte du décodage</i> symbolique</p> <ul style="list-style-type: none"> – toutes dimensions et périphériques <ul style="list-style-type: none"> > temps ± conscients, mots > x émotions
<p>II. COUCHÉ et autrement représentation de la présence des morts</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>faire advenir ce qui n'est pas ou n'est plus</i> • <i>provoquer une charge identitaire</i> (description : récit, iconographie, photo, film. Évocation : objet, photo) <p>SUPPORT PLUS OU MOINS DURABLE</p>	<p><i>évocation du cadavre</i> dans un espace flou</p> <ul style="list-style-type: none"> – deux dimensions <ul style="list-style-type: none"> > ± temps > émotion personnalisée
<p>III. ASSIS virtualité de la présence des morts</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>faire comme si existence (ou non) de x</i> (simulation, animation) • <i>répondre : demande de séduction</i> <i>face à l'éclatement des significata</i> • <i>stocker et non trier</i> <p>SUPPORT ÉVANESCENT = MORT SUR MORT</p>	<p><i>disparition du cadavre</i> espace néant?</p> <ul style="list-style-type: none"> – deux dimensions – toutes dimensions projetées vers l'avant = primat de l'écran-écran + du plaisir digital

Cette citation liminaire offre à songer à ce qui scelle les rapports existant entre l'humanité et les supports matériels transmettant ses conceptions de la mort et des formes de survie. Pour arpenter ces rapports ici délimités à l'Occident du nord, suivons en fil conducteur l'évolution des mnémotechniques, selon trois moments qualifiant la présence des morts, en lien avec la posture anthropomorphique que ces mnémotechniques privilégient. Ces mnémotechniques s'amorcent avec l'*empreinte*, se rapportant à la posture debout, se développent avec la *représentation*, associée à la posture couchée, et se livrent enfin au *virtuel*, rendu dans la posture assise.

USAGES SENSORIEL ET GROUPAL	CONSCIENCE DE MORT PRISE EN COMPTE DU TEMPS	BESOINS EXPRIMÉS PAR LA POSTMODERNITÉ envers les morts
<ul style="list-style-type: none"> * certitude dans la vie = * avivée et moteur de la vie, laquelle dépasse l'existence dont l'intention ➢ actes commémoration * de l'individu au groupe-ensemble: appartenance et liens actuels 	<p><u>rétrécissement message</u> exige déplacement</p> <ul style="list-style-type: none"> • marquer le manque ? Plutôt les réalisations * temps dilaté: du passé au futur lointain = sens dans l'histoire + manque de malléabilité et symbolisation-assimilation <p>excès: assignation valeurs ordre social limite: reflet sélectif de la souffrance</p>	<p>rupture ET continuité</p> <ul style="list-style-type: none"> • ≠ élan vers intemporel + manque d'argent + manque d'espace = non-utilité au présent + laïcisation de la mémoire = miniaturisation du support = fragmentation dans la nature
<ul style="list-style-type: none"> * surtout vision on peut toujours tourner la page - l'image bouge, pas esthétisée * de l'individu au groupe-ensemble 	<ul style="list-style-type: none"> * début de doute * présente et manipulable au sens propre (ex. photos) et figuré (possibilité de virtualisation: au-delà) * temps compressé: passé et présent 	<ul style="list-style-type: none"> • mettre en scène et jouer sur image ➢ confusion fantasme/réalité sur temporalité existence privée (investissement) et non cérémonial
<ul style="list-style-type: none"> * passage par la vue (hypertrophie ?) pour accéder à l'<i>imaginaire</i> des autres sens * individu + individu 	<ul style="list-style-type: none"> * oubliée ou faire comme si elle n'existait pas ➢ incertitude - esthétisée et à portée quotidienne (mode de défense contre l'angoisse ?) * temps tronqué: passé récent, futur ramassés dans présent-immédiat * dématérialisation ➢ passage à l'acte ? et/ou réintroduction de la mort dans la vie ? 	<ul style="list-style-type: none"> • provoquer une émotion, une évocation au présent chez un spectateur virtuel • intériorisation ? • ... RENCONTRE ?

Cette conjugaison de mnémotechniques et de postures (empreinte: debout; représentation: couché ou autrement, puis virtualité: assis...) est livrée en ordonnée du tableau joint, avec évidemment une possibilité de circulation entre ces trois moments.

Néanmoins, établir une périodisation ne suffit pas à une démarche de découverte de significations. Il nous faut filtrer ces techniques de mémorisation et leurs fonctions respectives de questions distancées pour que, au bout de la logique, soient élucidés quelques soubassements et enjeux de ces pratiques de mémorisation des morts. Ces questions, posées en

abscisse, reprennent pour chacun des trois moments (empreinte, représentation, virtualité) les critères suivants : quelles sont les dimensions spatiales investies ? Quels en sont les usages sensoriels de même que les significations, modulées entre groupe et individus ? Et enfin, quelle conscience de la mort et quelle considération du temps et des morts ces techniques induisent-elles ?

DEBOUT : L'EMPREINTE DE LA PRÉSENCE DES MORTS

*Les deuilants se tiennent debout, la tête droite,
malgré les marques de la douleur qui leur grugent l'échine.
Et, à leur tour, ils laissent remonter à la surface de la mémoire
l'image lointaine des cariatides et des atlantes
qui soutiendront ici un ciel faux plutôt qu'une tombe
sur laquelle on aura sculpté un gisant.*

DENISE DESAUTELS⁴

Cet extrait conduit à quelques remarques dans lesquelles le lecteur reconnaîtra certains constats effectués dans les chapitres précédents, comme en laboratoire du souvenir. Ils culminent ici dans un assemblage qui vient appuyer la thèse de la fascination dans son versant délétère.

Le temps, ce « grand sculpteur⁵ » de dure droiture

Première remarque : détermination, communication

C'est à partir du moment où *Homo sapiens* a su se tenir debout que son cerveau, projeté vers l'arrière, s'est développé, et, conséquemment, sa vision éloignée, puis son langage ; il a ainsi repéré ses prédateurs avec une meilleure acuité et a mis en branle la longue chaîne des mécanismes de défense qu'on lui connaît.

4. Denise Desautels, poèmes, Monique Bertrand, photographies, *Cimetières: La rage muette*, Montréal, Dazibao, Des Photographes, 1995, p. 62.

5. Pour paraphraser le titre de l'essai de Marguerite Yourcenar, *Le Temps, ce grand sculpteur*, Paris, Flammarion, 1983.

C'est pratiquement au même moment qu'il a manifesté quelque conscience de la réalité de la mort. Devant l'effroi que lui causaient non seulement le corps-cadavre en déliquescence, mais également l'indétermination ou l'incertitude de son destin et de son sort *post mortem*, il aurait voulu marquer sa détermination, toute limitée fût-elle. C'est ainsi qu'à la position couchée associée au repos et au repos éternel, à la limite humaine plus ou moins consentie, il a délibérément opposé et fièrement apposé la posture debout. (Comme on sait, la posture des plastinés reprend ce trait sémantique.) Aussi, après les amas de roches du Néandertal, ébauches de tumulus, une pierre haute, le dolmen, est venue marquer verticalement la parcelle de terre au sein de laquelle un mort gisait, horizontalement ou en *decubitus*.

Du croisement symbolique et physique de ces deux plans ne s'est pas seulement nourri un enjeu majeur du parcours sur le deuil, cette aptitude à « vivre sans ». Car au tréfonds de la conscience de la mort, à la confluence de la verticalité admettant l'horizontalité, est apparu notre premier code signalétique stable, notre premier moyen de transmission et de partage : une pierre dressée. Bien avant l'écriture, ce monument rudimentaire pavait la voie à ce constat inépuisable : la mort, et plus particulièrement, *la présence du mort, fait communiquer et échanger les vivants entre eux*. Le dieu Hermès, psychopompe et divinité des carrefours et des messages, l'atteste. C'est que les morts, enterrés le long des chemins, par la borne qui indiquait leur présence, jalonnaient aussi les bornes de la voie, bref, le passage. Je l'ai déjà évoqué à la toute fin du chapitre 6.

Au temps présent de la mort, la pierre témoignait d'une nique au destin et, de ce fait, exprimait l'exigence de faire quelque chose plutôt que rien. Sur cette résistance, le rite s'esquissait.

Deuxième remarque : transcendance du destin, pensée, art, spiritualité

Or, la force de cette détermination d'empreinte – autre désignation de la différenciation en riposte à la limite altérante – se déploiera en engendrant le processus civilisateur. Face, justement, au Rien que symbolise en partie le cadavre, face au vertige du Néant potentiel de la mort, c'est en érigeant un bâti en solide que l'humain marquait son « dur désir de durer » ; du coup, le dolmen, premier monument, augure de l'élan d'immortalité, notamment d'une forme de survie d'un principe spirituel, par-delà la mort physique. S'élaborent ainsi une *conscience du passage du temps et une volonté*

de transcender ce dernier dans l'ordre intemporel : un ciel, vrai ou faux (pour reprendre les mots de la citation ci-dessus, et ce, sans oublier le rôle attribué à l'animal sacré, comme on en a touché mot à propos de l'origine de l'art macabre), ciel ou, enfin, ce qui peut en tenir lieu, mais à tout le moins, un fléché dans l'azur...

À cet égard, rappelons que dolmen et monument «ont la racine indo-européenne “*men*” désignant tout phénomène de pensée⁶». Et Emmanuel Lévinas nous a enseigné comment la présence de la mort nous conduit et nous reconduit incessamment à penser : «La mort, cet “infini que le fini ne peut tirer de lui-même mais que le fini pense”⁷.» (Nous retrouvons ici des motifs élaborés dès le premier chapitre, sur le processus inaugural de différenciation, et au chapitre 3, sur la différenciation qui s'adosse à la réalité de la mort.)

La pensée imposait donc la nécessité de déjouer symboliquement la fixité du cadavre en jouant sur tous les registres du temps : temps humain, temps extrahumain, car si la mort est rupture, elle force toutefois une forme de continuité. À côté du lignage (et le saluant aussi), le monument deviendra l'expression immobile, idéalement plus grande que nature, de cette volonté de maîtrise symbolique de la durée. De son côté, le masque condensera en format portatif, lui aussi par le dur, la propension à se protéger du désordre introduit par la mort. Parant la vulnérabilité du visage à nu, le masque riposte au redoutable par le mystère. Il donnera de la sorte magiquement accès aux esprits des morts, aux modèles tutélaires, aux héros disparus⁸. Par sa rigidité, le masque prolonge le monument et il en constitue en outre un complément, en autorisant et requérant le *mouvement* de la part de son porteur, écho anticipé du mouvement symbolique du mort vers sa destinée outre-monde et du survivant, dans son monde.

On peut comprendre de tout ceci que, sous forme de monument minéral ou de masque, la matérialité la plus tangible se pose en mimétisme *et* en substrat culturel inventif de l'ordre naturel qui est bien celui de l'immobilisme du cadavre, puis de la minéralisation des os.

6. Odon Valet, «Les mots du monument», *Les Cahiers de médiologie*, n° 7, «La confusion des monuments», <www.mediologie.com/numero7/art2.htm>.

7. Emmanuel Lévinas, *La Mort et le Temps*, Paris, Éditions de l'Herne, 1991, p. 42.

8. Voir notamment Yvonne De Silke, *Les masques. Rites et symboles en Europe*, Paris, Éditions La Martinière, 1998.

Et c'est justement parce que monuments et masques assument complètement la matérialité inerte de la mort, qu'ils peuvent provoquer le mouvement corporel des vivants. Dans la foulée de ce mouvement est gratifié l'usage des cinq sens, ancrage universel de la spiritualité la plus éthérée.

De plus, matérialité tangible et spiritualité ne vont pas l'un sans l'autre, comme il fut posé à propos de la désertion du cadavre. De leur va-et-vient se définit la conscience du temps et de la mort : ainsi la temporalité physique de l'existence voit dépasser son caractère intolérable dans la volonté de persistance d'un principe identitaire autre, dit spirituel, forgeant l'a-temporalité d'un ailleurs et d'un autrement, bref, l'éternité. Évidemment, cette éternité peut aussi équivaloir au néant, et ce, même si le lien entre matérialité et spiritualité demeure nodal pour la suite.

Le monument en hauteur, en principe, en appelle alors à l'élévation, si ce n'est à l'élévation sacrée, à savoir hors de notre conscience temporelle, dans un noyau de significations qui codifiera non seulement cet au-delà de l'existence, mais les rapports entre les deux mondes, celui des vivants, celui des morts. On observe donc là les fondements de la croyance en un monde extra-empirique, croyance qui fondera l'érection des temples dans presque toutes les religions, incluant celle de l'ancienne Égypte et des bouddhistes.

Ainsi, sous le mode de la verticalité se sont développées les structures architecturales qui ont mobilisé et stimulé la technique, des pyramides aux cathédrales, pour aboutir aux gratte-ciel, au point pour ces derniers d'en oublier leurs origines : les gratte-ciel ne sont pas concernés par un rapprochement vers le pays infini des dieux, mais sont devenus l'emblème de la fonctionnalité marchande et de la domination des grands groupes pan-nationaux, par un exhaussement toujours plus obsessif (on sait désormais depuis 2001 quelle piqûre peut les faire vaciller, dans une symbolique trop refoulée et devenue totalitaire que nous examinerons dans le chapitre qui vient).

Toutefois, les pièces monumentales ne font pas que *relegere*, c'est-à-dire recueillir et conserver des traces physiques pour y prendre appui, afin » d'y établir une condition de prise de distance, de hauteur, donc de perspective.

Troisième remarque: reliance des humains à travers le temps

Si l'on s'en tient pourtant à l'univers empirique, à savoir la chaîne des humains entre eux, au fil du temps et du temps de leur destinée, on pense à la fonction *religare*, à savoir *relier dans le temps*. Et là aussi, on trouve en première place la religion, monumentale parce que conservatrice de la mémoire, et conservatrice de la mémoire parce que monumentale⁹.

Regardons de plus près cette fonction de «reliance». Dans une perspective de *religare*, de mettre en relation, ou de nous offrir les fruits de la pensée, retournons aux racines. Ainsi «le latin *monumentum* désignait un monument commémoratif. Ce substantif, issu du verbe *monere* (avertir), exprime l'idée d'une attention sollicitée, d'une pensée tournée vers le passé, mais aussi d'un avertissement dirigé vers le futur, d'une monition contre l'oubli¹⁰.» D'ailleurs, le terme grec *mnéméion*, traduit par *souvenir*, ne désigne-t-il pas un monument? Le monument funéraire est en ce sens massivement *message* qui appelle un effort de décodage symbolique: contre l'amnésie, ou encore contre l'évanescence totale en conséquence du travail de la mort, il appelle un rapport large au temps. Contre la fascination.

Il prévient l'oubli en fouettant la réminiscence, laquelle, par son flou et le caractère impromptu de sa survenue, par la mémoire vive, peut venir ensuite s'élaborer et s'organiser en *souvenir construit*, ce qu'on désigne comme la *remémoration*. Cette remémoration sera un point d'appui structurant le deuil. (Incidentement, soulignons la trivialisation du terme «réminiscence», utilisé par exemple par des fabricants de quincaillerie de luxe pour salle de bains, qui ont ainsi «baptisé» un lavabo... On a déjà par là idée de la boulimie représentative actuelle pour la mémoire ou ce qui se prétend telle. À ce point violemment déplacée au nom d'une prétendue analogie avec ce «qui touche», elle ne témoigne pas de la créativité, plutôt de la banalisation, si ce n'est de l'insignifiance du lien proposé.)

Revenant à cette perspective de temps globalisé, dilaté dans ses acceptions, on peut déjà distinguer deux significations à la remémoration, souvenir de ce qui fut et, étrangement au premier abord, souvenir de ce qui sera.

9. Pour paraphraser Odon Valet. Voir note 6.

10. Odon Valet, *op. cit.*

Au registre du souvenir de ce qui fut, nous venons d'évoquer le postulat sur le futur qu'interpelle, voire que commande le monument. Par là, les morts pourraient s'adresser à nous, au moins en deux manières.

En premier lieu, «*ne m'oubliez pas ! À mon tour je ne vous oublierai pas*». Se consolide ainsi un élément du propos testamentaire, par lequel, outre une indication des valeurs, l'être décédé propose – parfois seulement, parfois autrement – un bon usage de ce type de legs, mais associé à la survivance d'un trait de sa personne. Cette suggestion, supplique, injonction, c'est selon, porte sur la mise en trace de l'œuvre de celui qui n'est plus là, mais qui instaure par surcroît un rapport organique entre les vivants et les morts : ce rapport vitalisé propose l'existence de ces derniers en quelque autre monde qui ne serait pas l'apanage des dieux, ou des religions instituées, mais se glisserait en extra-empirie de l'ordinaire des jours. Cette extra-empirie alimente le savoir populaire, trop souvent négligé dans le discours actuel sur la «*perte*» de sens, supposément pour fuir le religieux compassé ou la rigidité sociale. Or, encore ici, les significations culturelles échappent aux pouvoirs constitués, même ceux des médias. À cet égard, ce n'est pas un hasard si l'observation des promeneurs en cimetières ou devant les columbariums – quoique plus rarement – nous révèle la présence de colloques intimes entre un individu et ses morts¹¹. On «*parle*» au mort, attendant plus ou moins explicitement de lui un signe, comme un froissement d'aile...

Et fait incontournable, c'est du déplacement du «*deuillant*» dans l'espace que peuvent être sollicités l'ouïe, le regard, le toucher, l'odorat et, peut-être, le goût des choses, qui, petit à petit, se réinstalle pour celui qui, à cette période-ci, est proprement désigné comme deuilleur : actif et réflexif. Encore mieux, ce serait de la combinatoire entre le mouvement et les sens que les émotions pourraient suivre leur cours et être assimilées, bref, que le travail de deuil serait réellement «*accompagné*» de conditions externes concrètes, accessibles, générant le mouvement d'intégration de cette mort.

11. On n'est pas sans penser à la chanson de Pierre Lapointe, *Au columbarium*, qui a contribué à la singularité de cet auteur-compositeur québécois, depuis 2003. La popularité de cette chanson est révélatrice de maintes facettes des sensibilités et des mœurs, dont l'ironie récuse tout poncif ; elle peut également être interprétée comme un signe de «*l'intégration*» de l'idée de la mort pour nos concitoyens.

En second lieu, le mort raconte par l'écriture sur le monument qui lui est consacré : « *Voyez ce à quoi j'ai consacré ma vie...* » Et ce, même si ne figure pas sur le monument l'essentiel du vivant en question qui, pour ne pas être forcément du registre de la renommée, ne serait pourtant pas indigne ni dépourvu d'enseignements à suivre. Se discerne ainsi le caractère modélisateur du message monumental : sur lui s'établit le contrat moral du mort – des morts – avec les générations postérieures, éduquant à ce qui rend plus ou moins humain¹².

On pense de la sorte à certains monuments témoignant de l'horreur, la plupart érigés au xx^e siècle et au nom des victimes de folies meurtrières : l'Ikébana, au sens propre « *L'art d'arranger les fleurs* », mais ici monument prenant forme de cimetièrre de sculptures pour les victimes d'Hiroshima, derrière l'Académie des Beaux-Arts d'Ueno, au Japon, puis, depuis 2005, à Berlin, le *Memorial to the Murdered Jews of Europe* et ses 2711 blocs de béton disposés pour créer un effet d'ondulation (et ce, sans compter les nombreux autres mémoriaux de la Shoah), et, enfin, plus près de nous, la *Place du 6-Décembre*, dessinée à la mémoire des quatorze jeunes femmes victimes du tueur de Polytechnique, en 1989, à Montréal. De toute évidence, le mémorial ne bloque pas la violence déferlante mais il en appelle à l'indignation devant ces morts, et ce, même si son caractère « monstratif » ne peut absorber toutes les morts iniques...

Ces exemples ne sont pas toutefois éloquents qu'en regard du désir de se souvenir, qu'en réponse à notre indignation devant ces morts infligées. Car surtout, ils hissent la signification usuelle de la mémoire, entendue dans l'hyperindividualisme comme le souvenir entretenu à propos d'individus. Ici, l'objet du souvenir pivote évidemment vers un groupe de morts – les victimes d'une violence hallucinée – mais surtout autour du fait que la mort existe.

Cette fonction aujourd'hui méconnue du monument nous entraîne au registre du souvenir de ce qui sera, et, dans la ligne de la fonction pédagogique, nous revenons en boucle à la fonction des dolmens : rappeler l'existence de la mort et, partant, signifier au « je » son désir actif, de même

12. J'ai pu relever maintes expressions de cette « complicité » fantasmée et perçue comme réelle avec les morts, rendues avec vigueur notamment par des personnes malades dans *Itinérances de la maladie grave. Le temps des nomades*, (1989), Paris, L'Harmattan, 1997. C'est d'ailleurs de l'une d'elles qu'est tirée l'expression : « mettre la mort à sa place ». Voir aussi Patrick Baudry *La place des morts : enjeux et rites*, Paris, Armand Colin, 1999.

que la limitation de sa toute-puissance et de sa détermination. Nous avons alors une clé pour comprendre la désuétude des concessions de cimetières, mais également la résistance à ce qui connote la mort dans une œuvre sculpturale, notamment : nous répugnons à nous souvenir que nous sommes des êtres de finitude.

C'est pourtant grâce à cette fonction du monument qu'on peut directement aborder le deuil puisque, à travers la perte de l'autre qui m'a *construit*, le deuil consiste à admettre l'impuissance de l'amour et de l'attachement, tout en valorisant la relative puissance de quérir une autre vie par cette absence irréversible. Cette autre vie sépare le voyageur outre-monde de celui-ci, mais n'en octroie pas moins une vie à chacun ; l'enjeu de cette vie singularisée tient dans la négociation entre identification narcissique au mort et refus de celle-ci.

On touche là le point central du deuil qu'on ne saurait encore ici ramener à une entreprise de reconstruction sur le mode du pareillement avec le passé et de la planification des affects dans le futur, bref, à une récupération et à un contrôle. En ce sens, le deuil n'est pas à résoudre puisque, en soi, il n'est pas un problème, mais navigation au long cours dans la reconnaissance de l'altérité, celle du mort, et celle, si déroutante, en soi-même.

Par conséquent, si la part consciente du travail du deuil consiste à délimiter et à saisir ce de quoi nous sommes consolables et ce de quoi nous ne le sommes pas, alors, s'appuyant sur le consolable, on peut petit à petit admettre l'inconsolable¹³. Et si l'on explore davantage, on perçoit les motifs qui font tel cet inconsolable. Sans développer ici sur ce travail psychique de tri symbolique, retenons simplement ce qui était proposé d'emblée dans ce chapitre, à savoir que *tout souvenir implique une part d'oubli*. Et une fois atténuée la douleur de l'absence, c'est ce chagrin en regard de lui-même qui fait chanceler l'être en deuil : il s'aperçoit qu'il oublie. Pour survivre, il lui faut alors consentir à ce que sa mémoire abandonne des brins et des pans, tout en chérissant le meilleur du legs de l'autre.

13. Cette ligne théorique a été développée dans «La quête de sens au-delà des idéologies ou de l'anthropocentrisme», conférence plénière, *Congrès international «Le travail de deuil comme processus de guérison»*, Montréal, publiée dans les Actes, sous la direction de Luc Bessette, Québec, Éditions MNH, 1994, p. 12-20.

En ce sens, si le cérémonial s'appuie sur les tombes et les mémoriaux pour désigner dans l'explicite ce qui doit survivre – faisant alors passer la remémoration, évocation privée, à la commémoration, cérémonial public –, ces derniers sont d'autant plus requis pour, cette fois, admettre implicitement ce qu'il nous faut oublier. Se produit alors une dialectique entre ces deux termes : pas d'oubli nécessaire sans rappel provoqué, pas de rappel de l'essentiel sans oubli travaillé, même dans le déchirement. Autrement dit, « dans la commémoration publique, chacun commémore le souvenir de la même chose, mais chacun ne commémore pas pour oublier la même chose¹⁴. » On verra plus loin qu'une démarche semblable devra s'opérer en ce qui concerne les traces, dans la double question, si difficile à répondre, d'autant plus qu'y sont achevés les inconscients et les tabous récents associés au surattachement : de quelles traces faut-il se délester pour avancer plus librement, sur lesquelles s'arc-bouter pour devenir plus créatifs ?

Que retenir de ces trois remarques sur les fonctions « sculpturales » du monument funéraire pour la psyché ? Par-delà l'abattement, il s'agit de marquer le manque imparti dans la mort et, ainsi, la détermination humaine face à ce même manque, puis d'esquisser l'élan vers l'intemporel et, enfin, de relier les temps humains. Cet ensemble permet de discriminer ce dont nous devons nous départir de ce à quoi nous pouvons nous attacher. En nuanciant ce qu'on dit de l'espace vital occupé par les cimetières, cette accumulation ne serait pas forcément encombrante mais serait synonyme d'un espace où s'opère le tri dans la naturalité, espace souvent cerclé de l'art architectural et iconographique, de même qu'entremêlé avec cette réparation de l'intolérable que signifie la présence d'arbustes et d'arbres qui s'y développent. (Même en y enterrant des urnes cinéraires, nous pouvons réfléchir ces lieux, notamment dans le sens de l'*écoburial* anglais, où l'on veille à ce que les produits de conservation du cadavre soient moins nocifs pour la nappe phréatique, de même que la matière des cercueils.)

En définitive, ce que sollicite le monument funéraire, c'est notre capacité à symboliser, encore une fois, à *concilier des termes opposés, tels le mou et le dur, le nécessaire périssable et l'ardent impérissable, la survivance et l'effacement.*

14. Serge Tisseron, « Antimémoire », *Les Cahiers de médiologie*, n° 7, « La confusion des monuments », <www.medialogie.com/numero7/art17.htm>.

Il n'est pas étonnant que le monument soit malmené par une époque qui désymbolise les pratiques humaines au profit notamment de la logique plate, horizontale (morte ?) du paraître, associée à l'« avoir maintenant », avec ce résultat qu'elle oblitère le plus souvent les origines comme telles et le fait même de l'origine. Or, dans la mouvance qui fait montrer à tout vent et à tout venant, même l'intime, le monument, lui, signale l'existence d'un absent, voire d'un secret sans en exposer la teneur.

En somme, ces remarques se rapportent à un désir de maîtrise symbolique du temps, et du temps long. Si nous rabattons le temps à notre existence, aurions-nous en parallèle perdu l'usage et le sens du monument funéraire ? Sa polysémie est grignotée.

Le monument funéraire qui tombe en désuétude

De ce grignotement, nous pouvons identifier trois types de causes.

Un premier type est directement lié à l'*usage* du monument par les tenants des pouvoirs civils et religieux et aux excès auxquels il a donné lieu, en cela copiant maladroitement l'ankylose, la longueur et le formalisme répétitif des grandes « commémorations » héroïques ou se donnant telles : c'est que le dur et la pérennité tendent à exclure systématiquement ce qui enfreint l'ordre social et la fonction signalétique institutionnelle externe. Par conséquent, nous aurions abandonné le monument et le cérémonial funéraires parce qu'à leur fréquentation est accolée traditionnellement une assignation à des valeurs sociales privilégiant la durabilité d'un fonctionnement, lui-même axé sur la reproduction des dominances.

Nous les aurions aussi rejetés parce qu'ils offraient un reflet sélectif et partiel de la souffrance devant le destin humain, mettant en scène la mémoire groupale officielle et oblitérant une part d'histoire personnelle. Ce qui est écrasé sous le monument, ce qui est harnaché à l'immobilité, c'est trop souvent la subjectivité intelligente qui façonne la beauté de l'individu, quant ce n'est l'individu lui-même, à partir de laquelle s'édifient les communautés.

Ces causes de premier type ont pour dénominateur commun le coût de la gloire inscrit en soi dans le monument individuel, mais surtout collectif : que de souffrances tapies au nom de cette dernière ! Que de morts symboliques sous la renommée et sa quête... De la sorte, les sensibilités contemporaines, rompues au mercuriel ou encore à l'évanescence, à la singularité originale, à une certaine démocratisation des conduites et

des affects, tolèrent mal l'admiration pour une forme d'exploit, voire l'adhésion que suppose et suscite le monument. Il est loin d'être objet de fascination. Mais on sait que cette sensibilité n'est pas exempte de fortes contradictions, puisque ce qui est prisé, ce n'est pas la monumentalité, mais la visibilité, le surplomb des têtes qui s'interchangent, et comme on l'a déjà constaté, l'éclairage «marquant».

Un deuxième type de causes, plus indirectes, nous amène à considérer le rapport au temps et les définitions de la vie exprimées par la (post)modernité. En effet, rappelons comment notre conception du temps se limite à celui que nous connaissons et celle de la vie, à la durée de l'existence. Les religions qui monopolisaient ce rapport au temps et à la vie, en s'étiolant, n'ont pas ou peu laissé de place à un système alternatif significatif, si bien que l'élan vers l'intemporel se trouve rogné... et d'autant bricolé. Or un monument ne l'est précisément pas. Il permet néanmoins l'inventivité : partout à travers le monde, que de passants peuvent noter l'ajout attendrissant sur de modestes stèles, qu'il s'agisse d'une ébauche d'autel en bouts de bois, d'un gîte pour une petite flamme, d'un dépositoire de messages de papiers tout enveloppés ou d'un bouquet de fleurs fraîches composé avec soin.

Par-dessus tout, nous avons connu progressivement un renversement de notre rapport au manque : ce dernier n'est pas tant source de création que stimulateur du réflexe de comblement. En effet, on sait comment la logique de l'avoir et ses mots clés apparentés («s'approprier», «se réapproprier», «acquérir») se distille dans tant d'objets qu'elle nous fait reléguer la préoccupation du sujet ou de l'être réfléchissant sur son unité, après avoir gauchi le mieux-être... Ainsi, le monument, si tant est qu'il existe dorénavant, évoque les hauts faits plutôt que le manque fondateur. Et il disparaît tranquillement des manques mêmes d'une époque, en sus du manque de mort... fondatrice : manque d'argent, d'espace, de malléabilité, de signification pour l'utilité au présent¹⁵. De plus, le fait d'abattre les pierres tombales et de se contenter de plaques «commémoratives» au sol – souvent non dénuées d'esthétisme –, en les homogénéisant pour

15. Encore que peu rechignent à ce que leurs noms soient gravés : par exemple, en 1997, le Syndicat des professeurs de l'Université du Québec à Montréal a apposé sur un grand mur de briques des panneaux de verre gravés du nom des professeurs, à ce jour, quoique avec quelques oublis...

faciliter l'entretien, marque l'évanouissement de la détermination humaine qui regarde la mort dans les yeux... comme si de fait, s'était à ce point édulcoré le caractère tragique de la mort, qu'elle en arrivait à laisser indifférent.

Partant, l'intériorisation requise à propos de tout choix et de tout deuil ploie sous l'excès d'extériorisation, dans la boulimie de production et donc de remplacement des êtres comme des choses. On retrouve ici le primat de la loi de la jungle, un sauve-qui-peut généralisé fondé sur la logique de nos intérêts propres et à court terme, bien éloigné de ce qui nous rappelle le destin et le temps long. Le monument qui symbolise ces derniers est conséquemment renversé de son socle et pulvérisé.

Mais il demeure un troisième type causal, cette fois non relié à la signification du monument comme tel, mais à ce qui est *dessous*. Se retracent par là les modes de dispositions du cadavre, lesquels n'étaient pas que techniques, loin s'en faut, du fait même de leur imbrication dans un système de sens les projetant dans un autre monde.

Ainsi, dès lors que les monuments ont comme dominante sémantique un prolongement de la terre, il se peut que les assauts contemporains sur la symbolique de l'enterrement les ébranlent. En effet, enterrer ses morts correspond à l'acquiescement à la naturalité lente de la décomposition et il faut se violenter pour admettre le travail de retournement à la poussière. Or, cet acquiescement est ardu pour nos sensibilités à maints égards : *primo*, le recours aux soins de la Terre-mère ne nourrit pas l'imaginaire des urbains, moins conscients des signes ténus de l'évolution du cycle des saisons ; *secundo*, cet imaginaire, en partie fasciné par le confort, répugne à la noirceur, thème récurrent de l'angoisse de la mort, à partir des Grecs de l'Antiquité, qui souhaitaient vivre sous le soleil, au propre, et dans la gloire prodiguée par ce dernier, et comme de raison, le penchant pour ce qui brille dans la fascination pourrait nous faire éviter l'obscurité qu'on ne peut contrôler ; *tertio*, l'espace occupé par la tombe métaphorise trop directement les proportions du corps, celui que l'on peine à exposer, et comme lui, en le redoublant, la terre est une ode à l'entropie, celle qui précisément nous répugne ; *quattro*, tout ce qui fut souligné ci-dessus de la détermination se traduirait plus volontiers dans le défi prométhéen technique : on sait que ce dernier aussi préfère le feu, ce qui n'est pas sans contribuer au recours à ce mode de disposition qui a suivi de peu la mise en terre dans l'histoire de l'humanité.

Dès lors, le pointillé se suit aisément : moins d'expositions de morts, moins d'enterrements, moins de monuments. Moins de monuments, moins d'enterrements et moins d'expositions.

Mais il y aurait tant et plus. Par exemple, dans les préférences pour des dispositions *ad hoc* se dessinent les choix en regard des archaïsmes « rafraîchis » dans nos mentalités. À cet égard, dans les sociétés où l'on enterre, si l'on place du dur au-dessus du cadavre, ce n'est pas seulement dans une optique métaphysique du temps. Il s'agit de protection. Au propre, on protège le corps des charognards et, au figuré, la communauté, du retour toujours possible d'une vindicte : « Mettre de lourdes pierres sur un cadavre, c'est marquer un lieu de sépulture, mais c'est aussi mettre un poids sur le mort, pour qu'il ne puisse se relever¹⁶. » En confiant ainsi avec une tendresse pieuse à la terre le soin de se régénérer dans l'accueil même de ce qui fut, on se préserve de notre propre agressivité projetée sur le mort. Le monument surgit ainsi comme le garant policé des rapports entre les deux mondes, comme l'épongeoir-dépositaire de la culpabilité. Or, à partir du moment où les liens entre ces deux mondes s'étiolent, plus besoin de se préserver de maléfices imaginés... Encore que les pierres tombales fissurées causant frayeurs aux enfants qui jouaient dans les cimetières il n'y a pas si longtemps se fracassent maintenant pour ouvrir la voie aux morts-vivants hagards, fascinés de la lumière, ou aux vampires assoiffés du sang frais pour les « réchauffer » de leur séjour « outre-tombe... », on l'a déjà mentionné à propos de la violence et de la peur comme du sort de la culpabilité en regard de son mort.

On est loin de mesurer l'impact rétroactif de telles fantasmagories sur les choix de disposition de nos contemporains. En revanche, le feu, lui, abolit toute ambiguïté, selon la politique analogue à la terre brûlée déjà abordée au chapitre précédent sur le refus de l'exposition.

Ce réseau de causes avancées à propos de l'obsolescence du monument à nos morts nous amène à nous demander ce qu'il advient de la mort, puisque le souvenir *des* morts se trouve toujours adossé à la mémoire *de* la mort. Où loge-t-elle désormais ? Nous pouvons ainsi entrer de plain-pied dans le registre de la représentation.

16. Michel Ragon, *L'espace de la mort*, Paris, Albin Michel, 1981, p. 26.

COUCHÉ ET AUTREMENT : LA REPRÉSENTATION DE LA PRÉSENCE DES MORTS COMME VIVANTS

*Le travail de deuil consiste moins à mettre à l'écart le mort
(le tuer définitivement ; un sujet n'est mort que
s'il est complètement oublié)
qu'à tenter de le faire (sur)vivre en images.*

LOUIS-VINCENT THOMAS¹⁷

Essentiellement, on sait que la représentation tend à faire advenir ce qui n'est pas ou plus, à le présenter à nouveau, quoique forcément altéré. Émanant ainsi de l'absence et en bonne part du manque parfois accolé à cette absence, la représentation est éminemment concernée par la mort, absence des absences, comme le posait le chapitre 3, à propos de la différenciation.

Par l'image, faire advenir ce qui n'est plus

Tout comme pour l'empreinte, la conscience de la mort fait jaillir la désirabilité même de la représentation : on relate, on dessine, on peint, on photographie parce que, de loin en loin, dans nos éclairs du principe de réalité, la mort atteste de sa présence. Nous avons aussi parcouru cette voie à quelques reprises. Et on relate, on peint, on photographie, on invente ou on chante pour la joie de l'acte et pour que cette mort *remémorée* ne vienne pas totalement abattre notre présence-au-monde. D'emblée donc, la source de remémoration de même que ce qui en émane deviennent ici plus accessibles à chacun que dans l'ordre monumental. La représentation démocratise et singularise le souvenir et ce qui s'en dégage.

En outre, à la différence de l'empreinte, la représentation occupe un espace plus flou, plus indirect, dont les formes d'ailleurs proviennent souvent du sommeil, du rêve, de la flânerie apparente. Ensuite, on la couche sur du papier, de la toile, et parfois on rangera ces objets discrètement.

17. Louis-Vincent Thomas, *La mort en question. Traces de mort, mort des traces*, Paris, L'Harmattan, 1991, p. 511. Je souligne. Repris dans Luce Des Aulniers, « Ces morts qui nous regardent », *La Face. Un moment photographique*, Dazibao (Centre de photographies actuelles), série « Les Essais », Montréal, 1998, p. 29-37.

La représentation n'impose pas, elle décrit. Autant l'empreinte localisait le cadavre ou la trace physique de son existence, autant, par définition, la représentation associe, fait correspondre, évoque : le cadavre, sûrement, mais aussi le spectre infini des imaginaires à propos de la mort, incluant la « virtualisation » dans l'au-delà.

Cet accent sur la représentation par le sujet vivant – ici, l'être en deuil – porte une série de conséquences. Au premier chef, les récits, l'iconographie, puis la photographie et la filmographie convoquent surtout deux dimensions spatiales, la hauteur et la largeur, proposant un aperçu de la profondeur ; puis la différence avec l'empreinte ne tient pas qu'en ce rétrécissement du multidimensionnel, affectant forcément les sens, d'où que la vision soit plus sollicitée. Parce qu'il est manifestement plus aisé de mobiliser une image qu'un monument, ce sera ici l'image qui bouge ou la page qu'on tourne, et non pas d'abord l'acteur social qui se déplace, devenant de la sorte davantage spectateur. Le registre de l'action s'en trouverait plus aiguisé, plus restreint aussi, ce qui lui conférerait sans doute cette perméabilité à l'injonction déjà bien documentée dans cet ouvrage. Enfin, si le support est amovible, en revanche, il est moins durable : l'encre, le papier, la bande vidéo et même les sites Web résistent en moyenne moins bien aux avatars du temps que ne le permet le minéral, associé à l'os. Or, à nouveau, ce temps long, celui de la patience et de la patience civilisatrice hors du temps subjectif épris d'individualisme, n'est pas le plus prisé par la modernité fascinée de « flashes ». Voir, toujours.

Un espace moins arpenté, un *socius* moins directement sollicité, du temps moins brassé

L'un des corollaires de cette limitation dans l'usage de l'espace pourrait tenir en ce que la représentation vient provoquer une forte charge identitaire ; par la variété et la versatilité symbolique qu'elle autorise, elle projette en l'individu qui regarde une infinité d'associations mentales, esthétiques, affectives, forgeant une sorte d'unicité, lesquelles, en retour, contribuent à la création d'autres images, d'autres représentations. De cette manière, et encore ici, à l'inverse de l'empreinte, l'émotion est généralement d'abord personnalisée et ondoie ensuite vers le groupe. En situation de deuil, l'image est venue tout d'abord redoubler le monument, en ceci que la photographie du mort y est parfois apposée, puis cette image s'est petit à petit autonomisée, tant et si bien qu'elle n'est pas retenue au champ des morts et qu'elle peut suivre les survivants, à leur guise.

Le doute peut néanmoins s'introduire dans la conscience de la mort. En effet, sans amarré en dur signant la présence-absence du mort, peut se poser l'éventualité d'une re-création de la vie qui serait rendue au mort par l'imaginaire du survivant. Cette existence d'un au-delà de la mort renvoie bien sûr toujours aux systèmes de croyances religieux, mais les pistes de cet imaginaire volent sans ambages dans l'existence temporelle : par exemple, dans les documents qui conservent l'image, le mort, tout mort soit-il, sourit, marche, se tient dans la vie et, infailliblement, nous convoque dans une relation singularisée. Surgissant au présent, parfois même en s'adressant à nous, il vient bouleverser l'ordre temporel. C'est ainsi que, de prime abord, ce n'est pas une réflexion universalisante sur le destin qui est provoquée, mais plutôt une méditation sur l'attachement aux êtres, soit à partir des images qu'ils ont produites (je peux me souvenir de John Cassavettes et d'Ingmar Bergman en visionnant leurs films ou imaginer la vie de Bruëghel l'Ancien et de Camille Corot à travers leurs tableaux¹⁸), soit à partir des images où ces morts figurent, rendus « moins morts » par notre geste de les insérer sous le regard, à volonté, à portée de main. Cette dominante n'est pas sans rebondissement au plan même des théories sur le deuil qui le définissent davantage depuis la fin des années 1980 comme un aménagement de nouveaux rapports à l'être disparu, délaissant du coup le caractère jugé trop abrupt de l'absence. Dès lors, en se lovant dans un présent imaginé quant à la vie des morts, à partir des traces du passé, il se peut fort bien que le sens destinal, comme donne existentielle, soit atténué. Le rapport au temps se tronque alors légèrement, apprécié dans la contemplation duelle présente. Cette contemplation valide bien sûr l'identité individuelle, mais lance-t-elle quelque « message » sur le futur ? Sur le destin ? Sur le groupe ?

On trouverait là le revers de la relative domestication des morts au sein de la représentation : la distanciation physique importe peu, elle est en quelque sorte dépassée – ou se donne comme telle ! – par l'accessibilité quotidienne du support, sans forcément d'étiquette, ni de mise en sens (en scène) du tragique. Ce qui résonne de ce représenté, à la différence du cimetière, ce n'est pas l'autre mort, c'est l'autre vivant. À la présence du mort-absence du vivant connotée au cimetière se substitue la présence

18. Encore que ces exemples pourraient contredire notre propos : de fait, la grandeur de ces artistes, c'est bien leur talent à refléter certains des universaux du fait humain.

du vivant suspendu en photo, éternisé à sa manière, du moins dans le temps de celui qui le contemple. Et bien sûr, il nous rassure sur le fait que nous pouvons encore le regarder. Et lui, « fait comme si »...

Dès lors, quant à savoir si la représentation autorise l'émergence de la distance nécessaire à pourvoir un peu de sens aux rapports vie-mort, c'est dans les avenues de l'intersubjectivité que se trouveraient des éléments de réponse. Autrement dit, il ne s'agit pas d'abord d'une mythologie structurante et collective, réchauffée et partagée, voire appelée, mais bien d'une mythologie relationnelle par laquelle le monde qui fait sens se résume parfois à « je-toi, te-moi ». On connaît le refrain, déjà, du chapitre traitant du refus d'exposition. Et là, tout (ou presque... voir à ce propos la prochaine section) est permis; on peut très bien irréaliser à tout crin son mort et le promener partout avec soi, souple et secret, dans sa poche, à côté du téléphone cellulaire.

Il n'en reste pas moins qu'il nous travaille et rejoint en cela une des forces du souvenir: faire intérioriser ce qui est donné de l'extérieur. Mais il nous faut bien prendre garde alors à une mélancolie qui obture ce qui est à soi et ce qui appartient à l'autre, résultat d'une fusion qui, toujours, entraîne la confusion. Nous serions alors bien éloignés de la prise de distance obligée par le « champ des morts¹⁹ », laquelle n'a rien à voir avec la mise au retrait ou en marge (voir la citation de Thomas en exergue). En quoi? *Cette distanciation, elle-même fluctuante, permet de partager, en les décantant, les forces de la réalité et nos parades face à elles, et sans doute, encore ici, ce à quoi faire place pour évoluer et que laisser à l'oubli pour ne pas s'alourdir.* Tout de même, la distanciation par la représentation de l'absence-présence demeurerait moins assurée que dans la distanciation au propre, physique, autorisée par le lieu des morts. La condition du deuil s'y joint, puisque c'est de la distanciation que peut s'inaugurer une revitalisation à partir des choix du souvenir, et que c'est par la mise en externalisation, ritualisée, que s'amorce l'intériorisation de parts symboliques de l'autre.

En somme, la représentation, bien qu'existant au départ pour métaboliser mentalement la perte, peut dans ses limites, si elles sont excluantes, conduire à une désocialisation tranquille de la mort. (C'est le risque que

19. Expression empruntée à Jean-Didier Urbain, *L'archipel des morts. Le sentiment de la mort et les dérives de la mémoire dans les cimetières d'Occident*, Paris, Payot, 1998, 2005.

court le deuil sous emprise psychologique qui joue d'exclusivisme et qui éprouve quelque difficulté à mettre en contexte l'essor même du souci actuel pour les endeuillés.) Par contre, en complément de l'empreinte, et même en incitation à s'y diriger, la représentation démocratise et nuance de subjectivité cette dernière : peut alors exister un va-et-vient entre la motilité physique, le spectre global des sens inhérent à l'empreinte et la quête associative et créatrice intégrée à la représentation. De la sorte, la figuration serait enrichie de l'espace et du temps associés à l'empreinte.

Mais notre temps a simplifié tout cela.

ASSIS : LA VIRTUALITÉ DE LA PRÉSENCE DES MORTS, NON MORTS

*Nous voilà sommés de préférer le flux à la forme,
le jaillissement à l'élaboration, le primaire au secondaire,
le regard de plongée (participatif, fusionnel)
au regard de surplomb (critique, objectivant).
Tout alentour réclame de la présence immédiate
plutôt que du représenté.*

RÉGIS DEBRAY²⁰

Le temps debout et celui couché prennent fait et cause pour la logique du « comme si » : dans des moments solennels, parfois publics, parfois privés, autour du monument, puis dans des formes de « jeux de rôle » plus ou moins extensibles, en se confrontant à la représentation. Le « comme si » est d'autant plus tel qu'il est enserré dans l'institution du rite ou déployé dans un imaginaire qui s'adosse au réel et s'en écarte sans pourtant le perdre du regard.

Ici, par le soutien informatique, le « comme si » institue le support : on fait *comme si* existait ou – c'est selon – n'existait pas une réalité, à l'aide de la simulation et de l'animation. La procuration est reine, tant et si bien que le déni de la mort – et par-delà, des réalités – risque d'être alimenté plus qu'il ne le faut par ce carburant.

20. Régis Debray, « Pourquoi le spectacle ? », *Les Cahiers de médiologie*, n° 1, La querelle du spectacle, 1997.

Néanmoins, à côté de la rapidité – un ou deux clics – à susciter le « souvenir », à l'agrémenter, réside un charme singulier que ne détiennent ni l'empreinte, ni la représentation : au faîte de la logique accumulative, le support informatique permet de *stocker* – à l'infini, entend-on. Ce que taisent toutefois les promoteurs du souvenir commandé du bout des doigts, sur un clavier, c'est que le support est évanescent, puisque notamment, après dix ans, les moteurs de recherche deviennent obsolètes et disparaissent. Le constat est troublant : le support pour le souvenir des morts est lui-même promis à une mort, à moins que l'on ait tout imprimé et transféré sur CD ou DVD.

Déjà émergent deux signes de l'absence non pas de l'absent, mais peut-être du deuil lui-même : le « comme si » vivant appelé sur demande, ou la rétention-statufication du mort en vivant, puisque très peu de signes inscrivent la réalité de sa mort ; puis l'accumulation sans vergogne et la rétention au lieu de l'ardent et ardu travail de tri. Examinons-en plus précisément les marqueurs.

Le temps abattu, le mort présent sur demande, vivant

Dès lors les cartes du qui-vive et du qui-meurt sont brouillées, puisque le manque peut être « comblé » par l'existence virtuelle. On peut tuer, faire naître, télescoper la durée, la séquence, la rythmie. Le jeu du « comme si » perdant ainsi son caractère ludique, festif (triste et/ou joyeux), il se possibilise à l'infini, alors on peut bien prendre pour du réel l'expansion des permutations. En ce sens, le virtuel peut se spiraler dans la surreprésentation, quand le « regardeur » en arrive à croire, médusé, que la représentation est le réel. Autrement dit, quand il n'arrive plus à tenir à distance la fiction ou le fantasme.

Le support de l'image numérique, couplé à l'informatisation des données ainsi qu'à l'extraordinaire vitesse, commandent le mode du même, constamment, qui est par définition celui de la *réaction*. Imbriquée à la vitesse commandée par la fascination, ce n'est pas l'élaboration qui est privilégiée, mais le réflexe de positionnement. La vitesse devient alors une fois de plus synonyme de vie et la vie, inconcevable sans ce tempo réactif. Et comme un mort, par définition, ne « réagit » pas...

Qu'à cela ne tienne, on l'inventera vivant ; devenu « personnage » sur un écran, on pourra même lui faire faire des choses « libérées » de notre imaginaire. De là, il sera entièrement là, toujours à nos côtés, selon notre bon vouloir : c'est que le mort ainsi « ressuscité », comme les vivants,

doit surprendre et séduire, quand ce n'est se rendre « attractif ». Alors ce n'est pas tant la mémoire de ce qui fut qui est sollicitée que le fantasme de ce qui aurait pu ou, mieux, pourrait être.

Or celui qui reste ne veut surtout pas être en reste, son sentiment infantile de toute-puissance flatté par l'hégémonie participative à la révolution des communications. La qualité mortelle de ce « proche » a disparu, gobée par la détermination achevée du survivant : le problème ne réside pas tant dans la vie octroyée par la fantaisie – tout deuil le connaît – que dans la fantaisie éventuellement prise pour de la réalité, et ce jeu avec le mort peut aussi bien s'exercer avec les vivants. Si c'est le cas, *quid* de la différenciation entre les deux ?

Où passe le deuil ? Du sens retronqué

Mais trie-t-on pour autant ? Car si l'on confie à un support externe le soin exclusif des traces, comment peut-on entamer le travail de deuil ? Comment peut-on intérioriser ? Peut-être que l'idée même du deuil est alors obturée.

Si l'on s'en remet aux questions associées aux dimensions spatiales, les constats s'établissent aisément : en premier lieu, le cadavre est absent, disparu dans la logique de la déjection, puisque inutile et affront à l'effort d'a-mortalité rendu par le culte du corps lisse et rutilant. Il arrive que ce corps traître de notre volonté souveraine, devenu cendres, soit dispersé du haut des airs ou dans l'eau, inaugurant ainsi une pratique de dissémination inconnue jusqu'à maintenant chez toutes les espèces animales et humaines. Cette nouvelle esthétique de la disparition²¹, au propre (absence de traces matérielles, puisqu'« *il – ou elle – vit dans mon cœur...* ») comme au figuré (on n'existe pas tant alors pour laisser des traces que pour disparaître ou plutôt, une fois les traces déposées, sinon imposées, se reposer dans le néant) succède à l'esthétique de l'apparition, qui était le lot de la représentation lorsque exacerbée dans la fascination. En effet, la reproduction du statut social, la lutte forcenée pour la conserver et l'amplifier s'est déportée dans la mort ; par conséquent, encore ici, ce n'est pas du destin qu'il faut se souvenir, c'est d'un tel, d'une telle. Les hommages actuels aux morts appuient dans ce sens. Or cette exigence de l'hyperindividualisme s'épuise du fait même du mouvement massif des revendications singulières. On peut les mépriser ou encore s'avouer vaincu, ou simplement

21. Selon Paul Virilio, *Cybermonde, la politique du pire*, Paris, Textuel, coll. « Conversation pour demain », 1996, p. 23.

mener sa barque modestement, mais au bout du compte, se construit l'argument prônant la disparition, d'abord du rite d'accueil, puis de l'exposition, puis du corps, et jusque de ses cendres. Ce qui disparaît lors de la mort renseigne ainsi encore une fois à rebours sur la prégnance de ce qui fascine chez le vivant. Et ici, l'apparition est poussée à l'extrême, sous une allure exclusivement agréable. Disparaît ainsi encore une fois ce qui entrave le plaisir.

À cette dématérialisation du cadavre et des restes humains correspond l'abstraction que l'on sait du rite funéraire, si tant est qu'il existe : des mots, des paroles, pas ou bien peu de pratiques corporelles des endeuillés, pas d'écarts ni de manifestations de la violence de la mort, tous aimablement figés que nous sommes sur la moquette beige du centre-aux-services-intégrés, incluant la captation en ligne de la « commémoration » pour les proches retenus au loin. (On ne sera pas d'ailleurs sans remarquer ici sous ce terme le télescopage des temps rituels : jadis la commémoration survenait au terme d'un cycle annuel et plus après la mort...) Sur un registre plus macroscopique se duplique ici une observation émanant du chapitre 6 à propos des figures de l'œil. Cette dématérialisation rebondit dans une surmatérialisation de ce qui est représenté, dépassant la lisière du macabre pour tomber dans la contemplation morbide : à preuve, la prolifération quasi obsessionnelle de productions bédéistes, romans, vidéo et cinéma, voire arts visuels, sur les « mutations » thanatomorphiques, sorte de revanche détraquée de la nécessité du corps.

À cette absence de mouvement, à cette non-sollicitation du corps de ceux qui ne sont plus « deuilleurs », ni « deuillants » mais « endeuillés » voire « dé-deuillés », en quelque sorte passivisés devant l'exigence thanatocrate silencieuse, correspond le **rétrécissement sensoriel** induit par la technique informatique : le geste est réduit au digital et les sens basculent dans l'hypertrophie de la vision. Si la représentation sollicite d'emblée cette vision, elle autorise pourtant la marche et le pas de danse.

Ici, les sens se soumettent à la tyrannie d'un seul, bien que sous l'égide du *soft*, si *soft* qu'il en devient impalpable. « Avec Internet, c'est la fin du monde matériel, de l'expérience, du contact charnel [...], c'est la dissolution des corps²². » Si la vision a été un sens dominant, ici, elle est supplétive car, par l'image qui apparaît sur l'écran de l'ordinateur, on accède

22. Kenzaburo Ôe et José Saramago, « Deux écrivains face aux nouvelles technologies », *Le Monde diplomatique*, décembre 1998, p. 6.

à l'imaginaire des autres sens. On ne touche, ni ne sent, ni ne goûte, on «a l'impression de»... La vision tient lieu de mot de passe pour mettre en branle les autres sens. Hormis la perte d'élasticité des grands muscles dorsaux, la sensualité perd aussi de sa souplesse, de sa porosité. Dès lors, on compensera et bien légitimement : bonne bouffe systématique, massages «libérateurs», instructions pour jouir beau temps mauvais temps, expériences d'odorat dirigé...

Par ailleurs, on ne va pas forcément au devant de l'autre, on le contemple sur la mince façade de ce nouveau monument domestique. Dressé, mais icône de notre capacité d'être branché. C'est là une forme de destin culturel, oui.

Par surcroît, le décodage de tous les langages (le dit, mais aussi le non-dit, perceptible par l'observation des marqueurs sémantiques que le corps distille à son insu) perd de sa finesse au profit d'un mode de lecture du monde, celui d'un écran. Écran à quoi ?, encore, pourrions-nous redire. C'est ainsi qu'émerge une nouvelle forme de crédulité que nous reconnaitrions, unidimensionnée au discours, privée de ses autres signifiants métalangagiers et qui gagne en fascination.

L'expérience de la réalité des autres devient alors plus ardue puisque le «contact» euphémise l'absence de rencontre sensible et, partant, de possibilités autres que celles «programmées». C'est que ce «contact» nous fait survaloriser le signe, la transparence du signe, ainsi que son utilité, pour les objets comme pour les êtres. On ne peut par conséquent s'étonner de l'impatience ressentie devant tout symbole, trop polysémique, devant le mystère et dès lors, devant ce sur quoi bute la volonté forcenée de démystérisation ou plutôt de «résolution (notons le caractère problématique) de l'énigme»: la mort et tous les changements imprévisibles de la vie insérés dans la complexité. Car «dans l'opposition entre vitesse de l'information et lenteur de la communication, on retrouve toute la question **du rapport à l'autre**. Tant que celui-ci peut être réduit à une logique économique, ou à une performance technique, tout peut aller vite. Mais tout se ralentit, dès qu'il s'agit d'individus réels et de collectivités réelles, car ici l'intercompréhension est toujours moins performante et plus complexe que la logique des branchements²³. »

23. Dominique Wolton, *Internet et après ?*, Paris, Flammarion, 1999, p. 140. Je souligne.

Ce rapport à l'autre, à la complexité, à la différence, bref, à ce qui porte une potentialité de changement, se trouve paradoxalement malmené et l'on en arrive à accepter la différence à condition qu'elle conforte et légitime ses choix. On connaît la spirale.

Qu'advient-il de la mort ? Son signe concret – le cadavre – une fois évacué, comme on l'a vu, la différence qu'elle introduit, hors contrôle et volonté, fait encore plus figure d'outrage à la fantaisie culturelle de domination de la nature, de l'espace et du temps. On peut toujours l'oublier et, dans la logique intrinsèque à la technique du virtuel, faire comme si elle n'existait pas. Or, puisque la mort va à l'encontre de ce principe de plaisir tous azimuts, lorsque frappe la réalité, elle est esthétisée, ici, dans le document virtuel. On trouve là le raffinement d'un mode de défense contre l'angoisse que suscite pourtant toujours la mort. Et ce n'est pas parce qu'on n'a pas l'air anxieux qu'on n'est pas angoissé.

Cette esthétisation vient avec sa partenaire d'affaires, le désir de (bien) paraître. De fasciner et d'être fasciné. Elle révèle un rapport ambigu à l'amnésie : la mort nous affole et, en même temps, on désespère de laisser des traces. Les baby-boomers en auraient long à dire à ce propos, dont un bon nombre sont tout à coup saisis d'un mouvement spasmodique de production. C'est qu'on veut bien oublier les autres, toujours passer à autre chose, mais on ne souhaite pas – que non ! – que les autres nous oublient... En retour, conserver des traces est devenu le mot d'ordre du déni de la *disparition*. En fait, disparition et traces sont corrélatifs. On garde des traces de ce qui explose, comme si, intuitivement, nous avions enregistré que la mort pouvait être disparition, disparition autant rituelle qu'affective.

L'indice le plus probant en est l'excitation que provoquent les sites commémoratifs sur le Web. Pourtant, on l'a souligné, l'obsolescence en est le propre. Et l'obsolescence accélérée accompagnera la montée de leur consultation. Comme si les morts, actuels et futurs, y clamaient : « *Pourvu que j'y sois, que j'y figure, peu importe si l'on se souvient de moi plus tard !* » Le message – si tant est qu'il y ait message – perd de sa portée longue, pour gagner en intensité. Et, en ce sens, il reflète exactement nos vies. La quête de l'exceptionnel est devenue lieu commun. Et il ne sera pas alors nécessaire d'entrer dans le travail d'investissement-désinvestissement appuyé par les traces matérielles : la technique y pourvoira puisque le lien de filiation se défera de ses chaînons en moins de deux générations.

À moins que...

LA CONSERVATION COMME OBTURATION DU DEUIL

L'INTRODUCTION D'UN NOUVEAU TYPE DE « PORTABLE »

« J'aime, j'achète », « on a le coup de cœur pour... », les emballements ont la cote. On a déjà parlé de l'avoir comme signifiant de l'être et de la captation comme mode de connaissance. Un cran plus haut, on vient de l'aborder, se tient la conservation. Dans la difficulté à choisir ce de quoi se délester, dans l'inimaginable d'une transformation de soi et du lien à partir de la perte, se présente une autre solution qui allie avec bonheur la technique et l'esthétique.

Il s'agit d'une nouvelle espèce de relique, et portable. Le LifeGem ne s'encombre pas de définition : la vie, c'est son résidu au propre. En effet (tiré du site Web), « un LifeGem® est un diamant certifié et de haute qualité qui est créé avec les cendres de votre cher disparu. Un LifeGem® est un souvenir précieux et unique d'une vie précieuse et unique ». Certes.

Ici, la notion de souvenir procède au sens propre de la sélection, mais à partir de la réduction préalable du « cher disparu » par l'incinération dans des crématoriums autorisés : aussi, on « dissocie » environ 250 cm³ du total des cendres ; de cette sélection, on en utilise la moitié afin de les purifier pour y extraire le carbone dont est composé tout diamant. À ce carbone fourni par les cendres, d'environ une cuillerée à thé, est ajouté du carbone « naturel » : un « lien » se forme. Ce processus de « purification » dure entre 6 à 8 semaines, à la suite de quoi le carbone purifié est mis sous haute pression dans une presse à diamant à température élevée constante, pour une durée équivalente. Les cristaux se forment, donnant un diamant brut qui sera taillé selon le souhait du « proche parent », entre 0,25 carat (diamètre de 3,5-4 mm) et 1,25, de couleur jaune. Le prix « d'introduction » est de 2 799 euros, environ 4 000 dollars canadiens. Il ne comprend pas les parures, telles bague, support de pendentif. Enfin, les conditions d'authenticité sont garanties, dans un suivi rigoureux de chaque étape : « *Au moyen d'un ingénieux système de suivi, vous pourrez même bientôt savoir via Internet où se trouvent les cendres de votre cher disparu.* » Disparu ?

Il a les mêmes caractéristiques qu'un diamant naturel : éclat, brillance et dureté.

Tenons la « chose » entre nos mains. Puisque cela est possible.

Le champ des morts offrait un lieu de distanciation entre les vivants, qui y déposaient leurs morts, et ces morts, en termes de spatialité. En même temps, dans sa polysémie, il collectivisait et socialisait la réalité de la mort. Il était la puissante métaphore du travail de mise à leur place progressive des morts connus et de la mort dans le quotidien. Jusqu'à maintenant, on n'a pas connu d'autre manière de contribuer au travail du deuil, du moins dans sa part volontaire de condition de sélection du reste symbolique.

Ici, dans la diamantarisisation de l'être aimé, où est la distance ? On peut alléguer une forme de distanciation du fait même du procédé de « réduction » et du temps requis pour ce faire. Bien sûr, mais ce serait se méprendre sur l'impact de l'espace, lequel, de fait, avait été dénié en bonne part dans le moment de virtualité technique de la présence des morts.

Cela se passe justement comme si, nous-mêmes privés de ce besoin de distance spatiale, concrète, le corps entrait dans un autre ordre de rapport au monde. Par la diamantarisisation, il y a un corps à corps entre le vivant et le mort, dans la mesure où ce dernier devient bijou. Je porte le concentré magnifié de l'autre, au propre, si bien que je n'ai pas à porter le deuil, à moins que le deuil non porté effectue là un retour singulièrement... spectaculaire, et ce, même s'il n'est pas socialement codifié.

Dès lors, l'espace de négociation d'une distance juste, le temps requis pour ce faire, dans le tâtonnement, est catapulté par l'imparable du condensé réel de la présence physique de l'autre.

Le corps mort travaillé de la sorte – comme il aurait pu l'être du vivant, par les techniques chirurgicales – a pu ainsi court-circuiter le lent processus de « purification » par la terre, jusqu'à l'os. L'éclat du diamant viendrait signifier cette prouesse technique ?

En d'autres occasions, nous aurions pu porter un bijou comme objet transitionnel, nous assurant de l'attachement à l'autre, soit parce qu'il l'évoque, soit parce qu'il a été donné par l'autre. La présence tire sa force du manque et de l'analogie, dans le travail de l'imaginaire. Nous retrouvons là la substance du moment de la représentation de la présence des morts. En cela, le bijou porté peut me rappeler une rencontre, une connivence, une émotion, une humanité forte qui s'est délayée de sa trop grande puissance par l'évocation ; l'objet médiatise la réalité dans le fait même de la représentation.

Mais ici, le bijou est un concentré de l'autre, devenu omniprésent, d'ailleurs de manière inégalée eu égard au temps du vivant. Nouvelle forme fantomatique de la surprésence, de quelque chose qui s'est refusé, qui est refusé, à soi-même et à l'autre, peut-être, oui, justement, une vie hors de la relation connue, hors de la proximité des êtres... Si, de fait, la technique propose de diviser les cendres d'une même personne pour en faire plus d'un diamant, il ne reste pas moins que le geste privatise la «perte», centralise le souvenir de la trace, ici, prosaïquement rendue.

S'il est juste de signaler que les bijoux reliquaires ont longtemps existé et ont même forgé un fleuron de l'orfèvrerie (comme aussi ces derniers vingt ans, quelques bijoux cinéraires), leur port ne présuait pas de la monopolisation des traces.

L'avantage du LifeGem® sur ces derniers, c'est sa fixité. En effet, il ne peut exister de plus forte garantie de fixation dans le temps. Si tout diamant est «éternel» et a servi d'emblème au désir de longévité de l'amour, ici, il double sa promesse : l'être aimé, sa substance physique est encapsulée pour toujours. Le deuil est-il pour autant figé ?

À tout le moins, la perte est affichée, de même que l'ampleur du lien et la fortune financière du «délaisé» : lien fusionnel, lien captatif, l'hypothèse flotte.

Cette visibilité exprime une externalisation du deuil combinée à une presque incorporation du fait de l'extrême proximité de ce qui a été souligné du corps à corps. Comment alors se détacher en ouvrant la voie à une intériorisation volontaire du deuil ? Comment permettre au deuil qui est travail inconscient du temps de se jouer, si le symbole du temps suspendu, du mort statufié tient lieu de cadenas ?

Cela se passe comme s'il s'était monté une confusion à propos de la purification, comme si le fantasme de pureté était agi : une relation parfaite, sans scories, dénuée de toute zone trouble, dans un destin contrôlé à la perfection. Le LifeGem® réalise le rêve technorelationnel de la chosification de l'autre, au propre, non seulement «réduction», toute brillante soit-elle, mais accaparement de l'existence physique ramenée à un objet : le destin du corps dans le procédé clôt glorieusement le destin du corps-objet. Et combinant la fantasmagorie et la technique, on retrouve une logique analogue à la scopie morbide : du direct, du cru, et ici, le surcuit ou plutôt le surchauffé y change bien peu.

Une fascination absolue dans son éclat et pas que diamantaire.

C'est ainsi que s'effectue un curieux retour en boucle au premier temps, celui du monument, mais bien partiellement : faire durer par du dur. Comme si l'évanescence du temps des virtualités cherchait confusément une forme de stabilité, comme si l'on récupérait dans l'ancre de la mort intime la signification du défi au temps que portait le monument. Ce dernier inspirait respect et envol, et surtout, logé au cimetière, effigie inscrite dans le tissu de l'espace collectif, offerte à tous et chacun au détour d'une promenade. Pour sa part, le diamant – momie-de-l'autre – joue sur le clavier de l'ébahissement, de l'envie, de la curiosité... et de la fascination.

Par ailleurs, si la miniaturisation qu'a ouverte l'ère des puces électroniques autorise le stockage des données, ici le corps de l'autre, rapetissé, effectue une dérive de la quintessence de l'être. Minusculisé, à portée de toucher, le survivant ne dispose tout de même pas de la distance minimale entre son propre corps et l'écran où pouvait s'agiter l'image de l'autre « toujours vivant ». La représentation ne peut voguer dans le lointain de l'humanité devant sa mort et s'accroche les pieds – si l'on peut dire – dans la responsabilité de porter seul la trace de l'autre. Défaut de symbolique, défaut d'espace de socialisation, défaut de laisser la liberté de représentation aux autres, défaut de fluidité du temps.

Par-dessus tout, ce qui impose sa règle, c'est l'obligation à la transparence : la plastination enjambait les ténèbres affriolantes du corps pour le rendre dans son ultra-nudité ; la diamantarisation, de son côté, offre le paradoxe de la réduction – magnification de l'autre pour que soit déclarée la transparence d'un lien. Et corrélativement, du désir.

L'une et l'autre, plastination et momification diamantaire, sont enduites de brillance, de ce vernis laqué qui séduit et clame que tout est dit. En jaune, dieu soleil domestiqué au diurne et au nocturne.

Ce que par le creux clame celui qui reste, c'est peut-être l'impensé d'une fusion, d'un refus absolu de coupure. Comment de la sorte se séparer non seulement de l'autre, mais de la contribution de ce lien à la construction de soi ? Par conséquent, comment réinsérer en soi la part de l'autre qui n'est pas morte ? Non seulement la mise à distance progressive hoquette, mais au préalable, la coupure, si tant est qu'elle s'était amorcée dans le délai de purification diamantaire, réclame à rebours.

Il se peut bien que, à l'instar de là où se porte le bijou, le plexus se bloque.

LA MORT DES HONORABLES : HAPPENING ET MÉDIATISATION

Plexus bloqué, certes pour les porteurs « privilégiés » du bijou cinéraire « diamantisé », mais plexus libéré, possiblement pour la population sur place et devant ses écrans, dès lors que le personnage investi, entend-on, de charisme, d'autorité morale, de charme, ou même de sens humanitaire, plie bagage vers un autre monde.

Une hypothèse justifie cette section : la mort et le deuil désocialisés aux saisons silencieuses, disparus de la sensorialité accessible du paysage contemplé, ne viendraient pas que resurgir de loin en loin dans le morbide spectaculaire ou, plus généralement, dans la violence compulsive ou insidieuse.

Comme dans un transfert qui, ontologiquement, s'ignore, les représentations du lien et de son deuil reprennent leurs « droits » à l'occasion du faste médiatique entourant la mort de personnages. Ils pourraient tout autant nourrir ce faste. Et puis, on a l'impression d'une sorte d'échange sur les cycles : si la mort des « ordinaires », gênée, battue en brèche, est ainsi, de loin en loin, épongée dans l'événement, parfois hypermédiatisé, de la mort des « grands », cette dernière, en retour, rendrait plus acceptable l'inexpressivité ou la fadeur des rites qui ponctuent la mort de nos « connaissances » (au sens de celles et ceux que l'on connaît). Autrement dit, sur un versant sud, il convient de ravalier pour la mort des proches *et alii* et, sur le versant nord, de s'épancher lorsque le chef ou la vedette ferme définitivement les yeux. Mais sans doute ne s'agit-il pas que de convenance...

La prise en images, assortie de trémolos, ferait alors figure – même saugrenue – de quatrième forme de monument : après l'empreinte, la représentation, la virtualité (et n'est pas comptée la purification diamantaire), une autre forme de « durabilité », ou à tout le moins, de recherche de décantation de la mémoire. La mort des personnages est archivée en voûte, mais avant, indubitablement archivée dans les mémoires, à force de matraquage visuel. La vision en boucles, comme une bande passante qui semble suspendre tout ce qui n'est pas elle – encore un soupçon d'éternité ! – a remplacé la vision d'horizon qu'autorise le monument dans son environnement physique. Et l'on pourrait croire que la fascination ne nous mène pas, de manière consentie ?

Cette fascination portée par l'image, comme on le sait, est multi-forme, de sorte que la vidéographie des télévisions et d'Internet s'est instituée comme notre grand éducateur – séducteur de la mort, notre gestionnaire du désirable et du détestable, bref, l'opérateur du deuil-en-société.

À travers les exemples de quelques morts médiatisées et surtout, la fascination qu'elles exercent au moins un tantinet sur chacun, nous allons tenter de comprendre ce qui se trame de dépareillé, entre autres comme conséquence de ce qui fut soulevé comme hypertrophie de l'œil. À telle enseigne que Lady Diana, mère Teresa, et Jean-Paul II, chacune et chacun de sa constellation, furent « sanctifiés » à l'occasion de leur mort.

Enfin, par saturation de l'événement, encore une fois – et bien légitimement ! –, on veut passer à autre chose. La mort, de fait, a reçu son dû. Jusqu'à la prochaine fois. On n'en entend plus parler. Et puis, tout à coup, le ciel se déchire(ra) et s'y engouffrent(eront) des caméras et, à gogo, des commentateurs diserts et des témoins éplorés.

Mais pourquoi donc ces morts-là fascinent-elles foules et téléspectateurs, internautes et collectionneurs de numéros spéciaux de magazines ? Pourquoi, à chaque fois ? Et pourquoi toujours davantage, si l'on se fie au traitement médiatique de la mort de Michael Jackson...

DESTINS HORS DE L'ORDINAIRE

Certes, convenons de l'admirable. Ces personnes ont atteint de prime abord un palier à partir duquel leurs actes ne pouvaient pas rester secrets : elles sont devenues des personnages du simple fait que leur destin est *inhabituel* (d'où que leur mort tirera de l'ennui plusieurs de leurs contemporains, mais bien avant, leurs éventuelles péripéties et périple d'existence) ; par effort acharné, par coup du sort, ou par accomplissement majeur, tous ces êtres ont pu donner à songer, à rêver, à prendre position, quant ce n'est à fascination, dès la base.

Mieux, elles ont surmonté des épreuves, de quelque teneur que ce soit, des morts symboliques, notamment. Elles ont dû, dans leur for intérieur ou autrement, traverser les affres du découragement et sans doute, oui, celles du doute. Mais elles ne faisaient pas qu'incarner pour elles-mêmes, car cela se rencontre tous les jours ou presque... Il se trouve que ces êtres étaient, par-delà leurs personnes, des personnages publics, appelés à rencontrer la foule. Certes, moins mère Teresa avec ce que ce caractère

de « public » contient de fabrication. Enfin, à des degrés variables, la diffusion de leur action rayonnait littéralement, mais surtout a pu toucher et orienter la vie d'un nombre important de leurs contemporains. On reviendra à cet égard sur Jean-Paul II.

En un mot, leur existence même prodigue une forme de béatitude. Forcément, on en redemande.

Reflets de valeurs d'époque: « *Que représentait cette personne pour vous ?* »

La question même est révélatrice d'un lien subjectivement chargé, d'une sorte de constructivisme de la représentation qui laisse le champ libre à de multiples interprétations, à la rigueur, autant qu'il y a d'individus. On a même parfois l'impression d'une intimité entre les répondants à cette question et le personnage que l'on célèbre. C'est dire tout à la fois la solitude, la puissance des « apparitions », le poids de déportation des écueils de l'existence, le besoin de héros mythiques...

Or le lien, si l'on peut ainsi désigner l'attrait exercé par le personnage, est conçu tel du fait de la potentialité quotidienne de la présence, par les journaux, télévision, sites Internet. Par leurs voix, leurs regards, leurs tics, leurs élans, ils deviennent *familiers* et, à ce titre, reçoivent une charge identificatoire redoublée: redoublée parce que, au premier titre, leur action sur le monde – ou même simplement leur trajectoire de vie – suscite sympathie, ralliement, attachement, et parce que, au second titre, leur image vient sceller un sentiment d'appartenance, voire une modélisation des choix de vie, comme on dit.

Si le charisme s'est toujours révélé une clé essentielle de la « conquête » des foules, il est possible que le poids relatif de ce charisme gagne dans la ligne de la fascination ce que l'institution a perdu comme vecteur d'identification. Si l'on ajoute à cela une rasade d'émotionnisme, il appert que le personnage public condense sur lui une ferveur dont il peut bien même ne pas avoir idée.

Si réciprocité il y a entre l'adulé et l'adulateur, mais en provenance de l'adulé, c'est comme partie de la masse et non pas comme être singulier. Alors, être aussi nombreux à partager cette fascination pour un même être a de quoi rassurer sur le partage de valeurs. On verra comment ce constat

rebondit dans la dramaturgie des funérailles. Ainsi le personnage doit être juste assez exceptionnel pour être idéalisé et faire rêver, et juste assez « humain » pour permettre de s'identifier à lui.

Ainsi, quand on examine les réponses à la question de ce que ces personnages représentent, il y a toujours l'existence d'un jeu de forces entre ce que le personnage réalise et un « malgré » lequel il réalise. « *Eux aussi souffrent...* » – notez le « aussi » qui inclut soi – d'un côté, pour aussitôt glisser : « *quand même, ils donnent leur vie pour...* ». D'ailleurs le thème de la souffrance est frappant dans ces trois exemples choisis pour la mobilisation populaire et mondialisée qu'a suscitée leur mort : souffrance de la séduisante princesse déçue de son conte de fées, versée – en partie – dans l'action humanitaire ; souffrance de mère Teresa d'avoir vu et secouru tant de misère brute et d'avoir surmonté ses propres épreuves physiques ; souffrance d'un vieillard à bout de souffle qui vient coiffer une papauté dont la persistance obtient reconnaissance de la très vaste majorité. Tous avaient souffert et tous avaient consolé. Ce vivant, cette dialectique de la souffrance-consolation avait été captée par les caméras.

On peut ainsi se demander, bien sûr avec des modulations plus nuancées que celles apportées ici, si la déqualification de la souffrance, si son muselage, pour les quidams, ne nourrit pas en retour cette sensibilité à la souffrance du personnage, le rendant d'autant plus aimable. On vit de concert avec lui les ornières dont il se déprend, ses espoirs, ses reprises, ses victoires.

Dès lors, souffrance par-dessus souffrance, la souffrance qu'induit sa mort pour les admirateurs conduit directement le personnage à la vénération, quand ce n'est à une sorte de maximisation du culte en quasi-déification. Or, c'est leur sentiment en propre que des millions « d'endeuillés » sanctifient, par-delà la princesse des cœurs, la petite sœur des pauvres, le grand chef religieux et politique. Le sentiment de solitude face à cette mort y contribue, et ce, d'autant plus qu'on découvre la force de ces milliers d'individus tout à coup surpris d'une émotion, la même que pour soi. Cette découverte d'émotions émergeant du tréfonds, on les vivait pour un proche, mais là, la poussée de la clameur vient agiter une autre fibre, le vouloir-vivre, soit, mais ici, le particulier vouloir-vivre-ensemble.

Tout le monde veut en être ou, plutôt, tout le monde veut prendre position dans l'accueil de cette mort et s'y référer.

Et les médias savent bien jouer de cette fibre, orchestrant la communion. Cela a commencé en 1963, avec l'assassinat en direct du président John F. Kennedy, et résonne dans la question : « *Où étiez-vous en ce jour du 22 novembre ?* »

DÉFLAGRATIONS DE MÉDIAS SUR DU CHAGRIN PARTAGÉ

Revenons sur une assise. Nous avons besoin de manifestation monumentale, simplement parce qu'il faut apposer au non-sens de la mort quelque chose qui frappe l'imaginaire et qui offre un surcroît de sens. En effet, l'angoisse – et peut-être encore plus quand elle étreint à bas bruit – a besoin de détonateur chaleureux, d'une superbe digue, d'un éclat du porte-voix.

À la construction rituelle qui aboutissait dans le monument et s'y trouvait nourrie, nous substituons une construction médiatique qui appuie inconsciemment sur les mêmes touches que les rites traditionnels : dans la déploration plus ou moins générale, la réitération du pouvoir qui prend pied sur la mort, au nom de la vie. Il se peut bien que cette réitération même, couplée à celle de l'émotion, soit précisément celle qui tour à tour éponge de l'indicible et, à ce titre, fascine pour, c'est couru d'avance, s'abîmer dans l'écœurement. Il y a donc dans la mort des personnages contemporains un tressage d'archaïsme de la foule qui adore, des pouvoirs en place qui se confirment et parmi ces pouvoirs, celui des médias. Il y a aussi forcément un rapport au temps singulier, partagé entre les besoins de scansion et de célérité.

Tout est en place pour du happening.

Selon Kaprow²⁴, « un happening est un environnement (un assemblage composé de n'importe quels matériaux intéressant les sens), exalté, dans lequel le mouvement et l'activité sont intensifiés pendant un temps limité – disons une demi-heure – et où, en règle générale, des gens s'assemblent à un moment donné pour une action dramatique ». Un happening est pratiqué comme un jeu, avec sa structure, sa situation, son matériel, ses règles.

Voyons cela de plus près.

24. Cité par Nicole Boulestreau, « Quelques séismes temporels : Fluxus et Land artX », dans Karine Douplitzky (dir.), « Éternel éphémère », *Cahiers de médiologie*, n° 16, 2003, p. 204.

Le sentiment de quelque chose d'unique, à ne pas rater, surtout dans la permissivité expressive

La présence des médias vient accentuer le caractère unique de toute mort. Ainsi se trouve attestée et réattestée (puisque les caméras qui se déplacent pour un tel mort l'ont souvent fait de son vivant) la formidable valeur de celui ou de celle qui n'est plus. Or, le caractère cohérent de la captation des funérailles d'un personnage public se trouve ici assorti d'une sur-enchère : plus est forte la présence des médias plus, implicitement, *on se doit d'en être*. On verra plus bas que les têtes couronnées n'échappent pas à cette injonction. Il y a prolongement de la question qui ouvrirait cette section, à savoir « où étiez-vous quand... » ? « J'y étais. » On est « fatalement » auréolé. Sur place, le mouvement de foule enfle. Chacun chez soi, la démonstration collective peut intriguer, voire fasciner, et la disponibilité des téléspectateurs est ainsi acquise.

Sur place se retrouve la mobilisation physique déjà observée – et par son contraire dans la non-exposition – (même par le manque, avec le cadavre déjecté) comme trait essentiel de l'entrée en deuil : imprimer au plan sensorimoteur la réalité de cette mort. Il faut partir de chez soi, effectuer un petit voyage, marcher, tenir dans une procession ou dans la foule et, éventuellement, adopter un code de ralliement. Mais avec la mort des personnages publics se manifeste un sens qui avait été fort prisé du temps du vivant de cette forme d'idole : le toucher. Pas tant au cadavre, inaccessible, qu'à ce qui symbolise la personne : fleurs, grille de palais, proches... et cela vaut même pour les anniversaires de ces décès. Nous ne sommes pas sans penser encore une fois à cette sorte de magie qui émane des personnages : les toucher ou se faire toucher par eux intronise dans le monde symbolique qu'ils habitent et manipulent. Mieux, peut-être, que voir et être vu, comme si – le jeu de mots est ici plénier – toucher représente la pierre de touche de l'édifice de la croyance. Toucher et être gratifié d'un geste, pas n'importe lequel, celui qui bénit, pour le pape ou la religieuse, celui qui confère beauté et charme pour la « princesse des cœurs ». Bonheur donc, d'être investi de ce *charisma* qui se déploie de s'en approprier la juste part d'intouchable consenti et, en prime, quand on se réfère au pape, avoir accès à un surnaturel dont il est la courroie de transmission.

Et de là, forcément l'autre sens pointe, être touché, au sens de l'émotion. Et c'est là que les médias, justement, métaphorisent ce toucher réel et magique. C'est là qu'ils acquièrent leur première note de passage car du simple fait de leur existence, ils démocratisent le fait d'être touché.

On est touché du fait que d'autres touchés puissent, par-delà la distance, nous toucher, et il se trouve même une abolition de cette distance, la procuration à son meilleur, la vibration multistéréophonique, la vue en gros plans et en haute définition.

Distance qui nous semble abolie, vécue par procuration à son comble, l'exaltation se surprend même de cette synchronie vibratoire qui rassemble des inconnus, se reconnaissant dans leur humanité par le point focal de ce mort-là. Parfois le meilleur ressort dans le souci des uns pour les autres, parfois la compulsion à y être conduit au paradoxe de la furie afin de gagner sa place aux premières loges.

En situation à ce point incomparable, presque en suspension, la force de l'histoire personnelle est forcément implicitement sollicitée. Voici aussi pourquoi on peut parler d'expression différée du deuil. Car le sentimentalisme universel, cette marée de pleurs, doit beaucoup aux petites alluvions qui avaient été détournées, voire murées, et qui, autorisées au déversement, dégorgent maintenant, le spectacle même du chagrin leur permettant de s'écouler. Cette permissivité est décrétée par la liturgie médiatique, laquelle, avec la musique, fait office de modulation expressive des drames qui se découvrent là. Catharsis, et amplement, sorte de frénésie qui, à l'instar des rites traditionnels, prépare pour l'absorption d'une sorte d'altérité.

La foule, balayée par les caméras, brandit des messages d'attachement, des promesses de « toujours ». Ce romantisme débridé a quelque chose qui, par sa nostalgie même, par la puissance inusitée de sa fraîcheur, vient « chercher » chacun, même les désabusés. L'amour illimité alors manifesté signe la fascination à son zénith. Ça existe, la population y donne libre cours. Le ferait-elle autant, sans caméras, peut-être que non, peut-être que oui, parce que, autour de ces morts, plane un sentiment libertaire, possiblement issu de la personnalité et on pense aux deux dames (oui, mère Teresa l'était, passant outre les diktats de bien des autorités ecclésiastiques, cléricales, même non confessionnelles). Cette fascination est fouettée par la présence des services de contention, entendre évidemment, les cordons – le mot n'est pas banal – des services d'ordre. Le débordement appréhendé augure de la passion dévorante, cette lame de fond qui anime la ferveur populaire.

C'est ainsi que se construit le potentiel de définition sociale de ce nouveau monument, dont le premier critère se tisse dans le droit fil de la mise en ondes... Monument devenu hypersignifiant, par la mise en valeur du spectacle, lequel deviendrait la seule socialisation de la mort digne d'intérêt.

C'est qu'il y a dans cette mise en valeur la signature de tous les ordres de pouvoir. Happening, soit, mais tenu en laisse.

LE POUVOIR QUI PLANE ET STRUCTURE

La répétition de l'a-mortalité, par les pouvoirs, qu'ils soient civils ou religieux, n'a pas attendu les satellites de communication pour s'exposer. Elle est comme on le sait intrinsèque à l'institution de toute forme de pouvoir. D'où la rapide riposte: «Le roi est mort (ou le pape...), vive le Roi!» Le personnage charismatique meurt, soit, mais pas son sillage, non plus que le système au service duquel il s'était placé.

La mise en scène de l'observance du rite de continuité va de pair avec celle de la prise en acte de la mort; le fait même de permettre l'expression de la perte et des combinatoires associées est assorti de mesures pour éviter une contagion dite de nos jours hystérique. On a l'impression que le déplacement de chagrins enfouis est un phénomène auquel les chefs de protocole sont eux-mêmes sensibles... Hors ironie, ce qui se dit sans se nommer, c'est bien: «*Vous ne pouvez vous passer de nous, nous sommes les éditeurs de significations...*»

La zone délicate sur laquelle la prise est de nos jours difficile, c'est le rappel de la condition humaine. À ce niveau, il faudrait sans doute ne pas simplement interpréter l'intensité émotionnelle comme un symptôme d'un culte de personnalité. En d'autres termes, la conscience de la mort pourrait bien suivre les lignes tracées par la mise en spectacle: *la conscience de la mort serait éclatante, bruyante et pourrait bien consister en l'usufruit imprévu du happening*. À la limite, la conscience de la mort ne serait permise que lorsque associée à ces moments monumentaux. Pourquoi permise? Parce qu'il est du réflexe et du bon droit de tout pouvoir de faire en sorte que cette conscience ne se retourne pas contre lui et, partant, qu'elle soit jugulée, ne serait-ce que par la catharsis débridée qui, forcément, se déroule en concentré, puis s'évanouit, sans cadre d'interprétation, ou si peu.

Si c'était le cas, le pouvoir ne viendrait toutefois rassurer qu'à demi. Mais quelle demie ! Hiérarchie précise dans la distribution des places et des tours de parole, appareil qui se targue de dépouillement, mais qui est phagocyté par la position des caméras : celles-ci commandent les mouvements des aéroplanes de sorte que, désormais, la prise en compte de la télédiffusion devient un élément constitutif du rite. Mais le point réside pourtant ailleurs.

La parole proférée lance les pistes du sens, éduque au renforcement de valeurs, appuie sur la nécessité d'un ordre pour contrer à la fois le désordre émotif et celui de la mort. Il y a certes tout ce qui se dit et la manière. Forcément, il y a tout ce qui n'est pas dit, voire gommé avec soin. Ce que chacun sait pourtant.

Concertés pour l'éloge, tout ce qui n'en est pas est gommé

Permettons-nous un aparté concernant le pape Jean-Paul II. Son magistère a célébré le caractère sacré de la vie humaine, cadeau de Dieu et, dès lors, modulable au plan vitaliste par lui seulement, ce qui explique à la fois la condamnation de la contraception, de l'avortement, de l'euthanasie et du suicide. Cette position excluait un quelconque droit humain sur le début et la fin de la vie, ou même un soupçon de discernement des enjeux autres que dogmatiques. Pendant toutes ces années, on aura pu être troublé de la parfaite ignorance du pape des conditions d'engendrement et de vie de ces enfants dont il tapote la tête et qu'il embrasse vigoureusement. Entendons les femmes déplorer sa mort, le discours ressemble parfois étrangement à celui de femmes battues : « *Oui mais... je l'aime quand même...* » Ce quand même, à peine murmuré, est hurlé par ailleurs. Et ce décalage contribue au désarroi²⁵.

Et devant le désarroi, que faisons-nous ? Nous nous accrochons à une figure solide, à une autorité avérée. Bref, à une instance de pouvoir qui le maintient, justement à force de charisme.

25. Cette remarque s'applique à Jean-Paul II. Peut-on décoder l'insu même du travail d'évangélisation de ce pèlerin dit universel ? Garant de l'ordre de l'Église, de l'ordre patriarcal, de l'ordre à la fois fasciné et exclusivant, apeuré et à distance admirative du fait féminin. Ainsi, il est allé chercher la Vierge Marie en chacune, et si force de séduction il y a, c'est beaucoup là qu'elle se joue. Il a mis en relief la puissance consolatrice et rassurante du féminin psychique.

Retour alors à la figure de départ, à cette combinaison parfaite de stature-statut-statue. Le pape mort nous console de ce dont il ne pouvait nous consoler, vivant, dans l'inconsidération, la méconnaissance, la mise en honte des désirs de vivre autres que ceux balisés par la « Très Sainte Mère l'Église ». Nous retournons à lui, comme les calamars retournent en bancs complets frayer, parce que la solitude nous épouvante. Il se peut que jamais la menace d'autodestruction n'ait été aussi forte et tout autant, corrélativement, le désir inextinguible de vibrer à l'unisson.

On nous offre un lieu et une occasion condensateurs. Pourquoi les bouderait-on ? On est plutôt happé, émotionné, puis bouleversé. Bouleversé, repivoté, et tout aussi étonné de l'être et heureux de toujours pouvoir l'être. La mort du pape offre ainsi une fraîcheur au nous, validée par tout ce qui représente sur la planète les instances de pouvoir. Se combinent deux ordres de pouvoir et de manipulation redoutables, l'un, multiséculaire, des consciences, et l'autre, des affects, par les médias, déversant d'autant de propos lénifiants. L'ordre maintenu est celui de l'institution à laquelle sont venus acquiescer un nombre hors catégorie de chefs religieux et civils. Il impose à ce point que toute contagion « hystérique » devient impossible.

Se traduit tout de même dans cette solennité la lenteur du rite traditionnel, qui, pour Jean-Paul II, a effectué un tour complet : de l'agonie à l'annonce glacée de la mort, des vagues de pèlerins qui semblaient sans fin aux cérémonies successives de prise en acte, de translation du corps en chapelle ardente, de disposition et, enfin, de funérailles, réglées sur du papier... à caméras.

Cette intégralité extensive du processus, désormais impensable par ailleurs, a pu en heurter certains. On a qualifié de « morbide » la captation par les caméras de la décélération d'un lion. Il aurait plutôt fallu parler « d'obscène ». Au regard de la fascination et de l'agréable, il est sûr que la dernière tentative de communication d'un pape haut en couleur qui s'achève par un rôle, figure juste et difficilement soutenable de l'arrivée de la mort, doit être boutée hors de l'image. Agonie trop violente, trop naturelle, pour les sensibilités. Qui plus est, le principe même de l'attente paraît déplacé à qui suppute du moment de la fin : nous retrouvons ici ce qui était relevé au chapitre 4, à propos du pronostic en termes de durée : l'estimation vire tout de go à l'impatience. Dès qu'un système lourd d'attente s'installe, le temps paraît toujours trop long. Et ici, ce qui est morbide,

c'est que l'on ronge son frein, le spectacle ne survenant pas comme la lourde technologique des médias rameutés l'aurait souhaité. Il fallait « faire du temps » et ce temps-là, assorti de gloses, au demeurant bien inégales, était en soi morbide.

L'ÉPUISEMENT DU MONUMENT MÉDIAS

C'est aussi ce caractère unidimensionnel du message qui, en plus de monopoliser les ondes, crée l'effet de saturation. Et cette dernière s'accroît lorsque le message est privé de subtilité, laquelle viendrait élaborer, creuser les significations déjà admises, les déporter un peu. Et c'est alors que le pouvoir dérape, dans la mesure où il est pris à son propre jeu, exalté de ce que sa présence suscite, récolte, relaie et amplifie... Narcissisme auto-dévorant, tout entier concentré sur la jouissance de la recette, au propre et au figuré.

Veille alors le mot d'ordre du « comme avant ». Assurément, une fois vidangés, les affects peuvent se remettre... au neutre. Pourtant, que sait-on de l'aiguillon de ces morts sur le choix de sa vie, une fois les caméras et écrans éteints ?

CONCLURE : BESOINS DU TEMPS ?

Lorsque nous vacillons de chagrin après la mort d'un proche, le monument servait de point d'appui. Au propre. Affaissés, accoudés ou une main s'y apposant, le corps du vivant rencontrait le minéral. (D'ailleurs, en s'y promenant, n'y rencontre-t-on pas une statuaire angélique reprenant le geste tendre et délicat, statuaire pour laquelle Diana Spencer aurait pu servir de modèle ?) L'être en deuil y puisait un étrange réconfort. Au figuré aussi, puisque l'implacable présence de ce dernier inscrivait la certitude de la mort là, bien sûr. Mais surtout certitude autant de la rupture instaurée, que certitude de devoir l'affronter. Pour ne pas se minéraliser soi-même, la dureté de l'affrontement exige de franchir, encore et toujours. Et qui dit franchir dit se mouvoir et continuer. L'implication de tous les sens y contribuait en ceci que, dans la matérialité sensorielle avivée, s'arc-boutait le désir même de significations. Et ce, sur la base du non-sens.

Dans la première mnémotechnique de l'empreinte associée à la présence des morts, on peut presque toucher l'éternité ou le temps hors du temps. Ce qui conduit à cette éternité, c'est bien le fait de la dilatation

du temps, entre passé lointain et futur lointain. Mine de rien, ce lointain appuie la distanciation. Le présent est alors gonflé de l'infinité de la symbolisation et, à partir d'elle, une assimilation de la mort dans un tempo qui ouvre à de la liberté.

Qu'on observe les promeneurs dans un cimetière, le pas plus lent que lourd. C'est que ce qui s'y allège, dans les odeurs de fané, c'est l'assurance de la présence-au-monde. On s'y sent environné de temps qui plonge hors de l'individu. Car l'éternité, secrète et subtile, c'est aussi cela.

Mais le champ des morts peut exister sans monument, certes plus sage, et surtout, peut-être plus insignifiant, car alors, point de verticalité qui élance hors de l'obscurité et du froid, symbole par excellence de la mort. Point de pierre, de bronze, de plomb, de fer, de granit, voire de grès rosé, qui proposent hors du temps individué. Fuyant les natures mortes (*still life*) on vient de le voir, le *nec plus ultra*, le diamant prend le relais sans médiatisation, sans allégorie, sans poésie...

Alors l'intemporel ne peut venir au secours du manque puisque le manque d'être n'est pas avoué. Le manque est plutôt ramené à la même matérialité qu'on refuse au monument : on l'a dit, d'argent, de place, de malléabilité.

On compense le manque en le faisant virevolter dans la nature, sous forme de cendres. Cela est bien sûr expressément défendu. Et d'autant plus fascinant. Est-on pour autant... moins en manque ?

On compense aussi par la participation alvéolée domiciliaire, privée, à du chagrin rendu planétaire par l'œil périscopique des médias.

La compensation, salutaire sur le coup, ne peut se contenter de ce qu'elle sait tout de même de l'ordre du trompe-l'œil.

Il n'y a plus urgence (*stat*) à se tenir debout. Notre mémoire est encombrée de trop de « monuments » qui s'imposent comme tels : trop de gens et d'événements, trop de réseaux et trop de réclamations à laisser des traces. Comme si trop de fruits confits nous empêchaient de manger les fruits frais... Que choisir ?

Sans doute pourrions-nous pointer quelques paradoxes.

S'il se trouve que le monument monumental se raréfie, autant en raison des coûts de son édification, de son entretien, son édification ne fait pas forcément grand cas de contradictions en contexte. Par exemple,

le monument érigé en souvenir des soldats américains tombés au Vietnam, nommé *The Wall*, à Washington, aussi couru par les touristes que le Capitole, n'a pas empêché les forces de frappe – comme on dit – dans les Balkans et sur l'Irak. Chacun – ou presque – voudrait son monument de reconnaissance, sinon de prestige, et encore mieux, de gloire, mais surtout pas « funèbre », laissant aux grands catastrophés le spectacle de la dénonciation du « plus jamais l'horreur ».

Mais surtout, la fin du dernier millénaire nous a placés devant ce constat : il n'y a plus de corrélation entre la déposition des morts et leur souvenir. Autrement dit, l'état des lieux est posé à l'entendement anthropologique : nous assistons à une formidable rupture des rapports matériels entre vivants et morts. Et par-delà cette rupture, à un paradoxe troublant : d'un côté, un affranchissement des limites du corps par les technologies, et, de l'autre, un refus total de ces mêmes limites, par le déni de la vieillesse, de la maladie, de la dysfonctionnalité, lesquelles sont interprétées largement comme signes de déchéance.

Ainsi, à son tour, le registre de la représentation, par la position couchée, peut-être trop proche du mort pour toujours, introduit le doute : la mort existe-t-elle vraiment ? Le temps commence à se compresser, très fort du présent, un peu moins pour le passé. Car, au présent, on peut jouer avec l'image du mort, on peut en bricoler un personnage, voire la désarticuler, par la toute-puissance du fantasme. Pourtant, si la mise en scène fait revenir en boucles des traits que la mémoire avait prétendument occultés, ce serait signe que le travail souterrain du deuil opère sans trop de contraintes. En revanche, un autre secret, celui-là même de l'effet produit par l'évocation, peut bien enfermer le survivant dans la relation duelle, sans écho externe, sans support triangularisant vers les autres humains, là, encore là, sans condition de mémorisation, fût-elle avec ou sans mémorialisation.

Car la mémorisation retentit, enfle, se perd, hésite, palabre, rechoisit, tranche. Le danger de la représentation réside alors dans une monumentalisation privée, dans un encryptage trop exclusivement intime de la mémoire : crypte, oui, enfermement dans un caveau pire que celui qui accueille les « dépouilles ». Un tombeau autour de la tête, autour du corps : il faudrait inventer un film où tous ces passants qui semblent si alourdis seraient libérés des tombeaux qui sont autant de jougs invisibles...

Pour peu qu'ils tiennent les vrais tombeaux à leur place.

Jusqu'à présent, jouait la dialectique de la présence-absence : présence des traces physiques comme telles ou de leur prolongement tangible dans le monument et dans l'art. Et c'est justement à cette présence que pouvait s'ancrer l'acceptation même de l'absence, que se trouvait réitéré le principe de la réalité de la mort. Cette acceptation de la réalité peut être travaillée et sans cesse, dans l'opération de mise à distance. Or cette mise à distance n'est pas forcément totale : c'est ce qui fait la mémoire, en dégageant de l'oubli le faire exister. Ce faire exister se réalise en soi, dans le secret des êtres et non pas dans la rétention infinie des images de l'absent ou de ses restes, au propre. Or cela se passe actuellement comme si l'on multipliait les signes de rétention technique pour nous faire oublier les chemins étranges de la place des morts en nous. Et de la mort pour le fait culture.

Car la mnésie associée à la virtualité de la présence des morts, nous bien assis la contemplant, n'augure pas particulièrement de cette mise en place. On l'a dit, le support évanescant augure plus de mort par-dessus de la mort. Il est imbriqué dans la fascination même. S'il s'agit de « provoquer » une émotion (pour provoquer, faut-il que nous soyons au préalable atones, labiles, voire indifférents ?), quel serait le sort de l'intériorisation qui tient son rythme propre ? Et, encore une fois, à l'encontre de la mythologisation duelle, directe, sans altérité, que devient la rencontre avec l'être disparu ? Comment même peut-on rencontrer sans principe tiers ? Ainsi nous aurons réussi ce que nous croyons être le fait d'une sensibilité autonome : saluer nos morts dans le confort, n'ayant ni chaud ni froid, sans s'exposer à se geler les pieds au cimetière. Partant, nous nous appauvrissons peut-être du transfert de chaleur communicative avec les humains, face à face que nous sommes avec l'image d'une mort délogée de sa réalité, un mort *comme si* vivant, intact et superbe. Dès lors, nous n'aurons plus besoin du souvenir, puisque nous aurons pratiquement éliminé la mort elle-même.

En la récupérant entièrement dans un bijou, effigie de la mort du deuil. Ou à l'occasion de la mort d'une célébrité, devenue justement trop unique « occasion ».

Mais non.

Les chemins que prend l'inapaisé débouchent parfois curieusement sur un horizon où vibre une mémoire obscure : voulant à tel point ne pas répéter, jaugeant de tout par la faculté d'adaptation, ou par sa teneur en éblouissement.

Mémoire qui se tapit dans le corps et soupire dans le mal-être et hurle dans la détresse.

Il arrive qu'il suffise de débris de ce qui fut un monument fort investi pour donner l'idée et le courage de cette mémoire: de ce que les morts ont tenté d'humanité et de ce que les humains qui nous suivront en feront. Et comment ils travailleront à son inscription.

VAINCRE LA MORT ?

Le 11.09.01, fascination pour l'unité « suprême » de la mort

[...] *Au bruit la mort arrive
comme une chaussure sans pied, comme un costume sans homme,
elle arrive pour frapper, avec une bague sans pierre et sans doigt,
elle arrive pour crier sans bouche, sans langue, sans gorge.
Cependant ses pas résonnent
Et son habit résonne, silencieux comme un arbre.*

PABLO NERUDA¹

*Nul humain n'est assez parfait pour avoir le droit de tuer
ce qu'il considère à tort comme entièrement mauvais.*

GANDHI²

-
1. Pablo Neruda, « Seulement la mort », *Résidence sur la terre*, Poésie, Gallimard, 1972, p. 79.
 2. Gandhi, *Lettres à l'Ashram*, trad. J. Hébert, Adrien Maisonneuve, 1938, p. 88-98, p. 92.

Cette date se présente comme une figure charnière d'envergure à bien des égards. Ainsi, innombrables ont été les commentaires autour de la question : qu'est-ce qui a changé alors et depuis ? Cette interpellation m'a semblé pourtant trop souvent éluder plusieurs fondements mythiques et évacuer partiellement le faisceau des logiques à l'œuvre, même dans le caractère phénoménal du 11 septembre 2001. Peut-être y avait-il dans la question une des manières de la fascination, dans cette tendance à être happé par tout ce qui est nouveau, quand ce n'est un fétichisme de l'*aggiornamento*. Et on pourrait encore soupçonner l'étendard claquant du changement de dissimuler ce qui demeure emmuré dans le silence des décombres, et pas seulement celui des victimes.

Puis, à retourner tout cela, il m'apparaît que se sont croisés là un maelström d'éléments ramenant à certains égards à la quintessence de la fascination. Il s'agira donc ici de recadrer certaines données à partir desquelles une hypothèse – entre autres ! – peut encore se déposer : cette extrême violence était et serait inscrite dans la logique même des rapports à la vie et à la mort des protagonistes en cause. Néanmoins, au-delà de ces derniers, cette violence agit coifferait nos représentations contemporaines de la mort, et pas que dans sa survenue et, *a fortiori*, pas qu'héroïque.

Et à tout le moins, nous avons rencontré là l'expression d'un paroxysme de l'instant...

DEUX FACES D'UNE LACUNE D'ALTÉRITÉ : L'UNITÉ COMME DIEU

UNE UNITÉ PROBLÉMATIQUE

L'hypothèse ici introduite réfute la thèse du « choc des civilisations » dans ce qu'elle oppose en bloc, d'une part, l'Occident (entendre, pour S. Huntington, les États-Unis) et, de l'autre, les autres civilisations, dont l'Islam et le confucianisme. Elle la réfute d'autant plus que la conclusion de cet auteur fait peu de cas d'une anthropologie dynamique, en racornissant l'humanité au processus identificatoire, et ce dernier, à deux vecteurs : « Le monde n'est pas un. Les civilisations naissent et divisent l'humanité... Le sang et la foi : voilà ce à quoi les gens s'identifient, ce pour quoi ils combattent et meurent³. »

3. Samuel P. Huntington, *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.

Soumettons que, au contraire, le conflit émerge sauvagement dans la mesure où des civilisations érigent – tout aussi sauvagement – leur unité en totalitarisme. Que, au contraire, la culture ne se saisit pas que par la foi – au sens large – et les croyances religieuses, mais par l’articulation des composantes d’un treillis complexe d’échanges, aussi bien matériels que symboliques, lesquels échanges visent le support de la vie et du vivant dans leur régénération.

Nous bénéficions à cet égard de fines analyses des rapports sociaux, géopolitiques, économiques, entre les protagonistes de l’hécatombe du 11 septembre 2001. Le présent chapitre insiste davantage sur ce qui, dans les entendements obscurs de l’unité, précisément, dans la *fascination pour cette unité comme idéal de plénitude*, viendrait enkyster l’antagonisme et, dès lors, alimenter la hantise réciproque à éliminer l’autre. Sous cet autre häi, se pourrait-il qu’il y ait quelque chose d’encore plus häi ?

Sous cette disposition pour la haine, il nous faut revenir à la pensée d’Eugène Enriquez, dans l’abord des rapports ici en jeu.

La société paranoïaque se présente comme : 1) relevant d’un totalitarisme despotique (lié à la parole d’un maître qui tente de saisir l’ensemble de la société comme un double de lui-même); 2) étant du côté de la création d’un système clos, étouffant, répétitif, où la violence est la règle, **la fascination, le fondement** ; 3) s’articulant sur le désir de réalisation d’un mythe ; celui du monde revenu à l’origine (re-créé), et prenant, cette fois, le vrai départ.

La société perverse, de son côté, peut être caractérisée comme : 1) relevant d’un totalitarisme démocratique, fondé sur le contrôle social de l’information (la prévision) et sur l’égalité et l’uniformité de tous les citoyens devant la loi ; 2) étant du côté du déroulement d’un paradigme, c’est-à-dire se présentant comme toujours évolutif, mobile, déclinable et donnant l’illusion de la possibilité de l’action et du changement ; 3) manifestant le désir de transformer toutes les conduites en rites ordonnés et intégrés et **occultant définitivement le sens qu’ils peuvent comporter**.

Au-delà de ces éléments différenciateurs, elles sont toutes les deux des **sociétés de la plénitude**, du refus de castration et du manque qui vient à supprimer toutes les zones d’ombre et toutes les interrogations. Or, nous savons bien (depuis les mythes de la Femme

sans ombre et de Parsifal) que **la suppression de l'Ombre, la suspension des interrogations**, c'est l'instauration d'un monde froid, stérile et qui va à la destruction⁴.

Le lecteur aura bien entendu « identifié » peu ou prou les sociétés décrites. La société paranoïaque pencherait davantage du côté d'un extrémisme islamique, à l'intérieur duquel la figure de chef illuminé et impassible de Oussama Ben Laden n'épuise pourtant pas la palette des styles. De la même façon, en considérant celui qu'on pourrait associer à la société perverse, il ne semble pas pertinent de commenter la figure du « commandant en chef » – mythe patriarcal largement reproduit depuis – sous le visage de George W. Bush, dans la mesure où la personnalité du chef comme tel ne paraît pas un trait structurel, mais davantage de l'ordre de la contingence et de la catalyse, fussent-elles ici déterminantes. Bref, laissons de côté cette psychologie des personnages, pourtant partie intrinsèque de la fascination pour la joute guerrière.

Ce qui d'emblée rallie les deux camps tient dans ce qui a été souligné au chapitre 5 relativement à l'externalisation *de* la peur : gestes d'externalisation aussi massifs que la peur elle-même, quoique les formes de l'externalisation de la peur diffèrent, ici lestées de l'opprobre déversé sur l'autre. Toutefois, les deux, externalisation ET peur, semblent trop outrancières pour ne pas en investiguer l'objet : la mort, pour sûr, qui encore ici convoie du morbide, à la fois comme fin (au sens de but) et moyen, et *a fortiori*, une mise à mort qui remplit les conditions les plus démentiellles de l'échange. Qu'il s'agisse de la terreur distillée par un État sûr de son bon droit ou de celle assénée par les guérilleros des hautes technologies, la barbarie se trouve au rendez-vous, entretenue inlassablement parce qu'abandonnée à la pulsion de mort. Autrement dit, dans le paroxysme de l'emprise ainsi exhalée se dresse un étrange acharnement nihiliste laissé pour compte à l'Ombre, cette chape d'obscurité recouvrant le mal sans le nommer, à savoir le mal d'être mortel.

Une fois dépassés les stratégies et les discours, nous rejoignons la fascination pour la fascination : attirés par l'ampleur des forces qui jouent leur va-tout, nous sommes en même temps révoltés par un pareil bain

4. Eugène Enriquez, « Le pouvoir et la mort », *Topique*, vol. 4, nos 11-12, 1973, p. 147-194 : p. 188. Je souligne.

de... cendre. Et cette fascination exercée par les extrémismes en place aurait peut-être secrètement pour dessein de parvenir à l'*unité* finale, sans riposte possible, avec la mort. Autrement dit, de la tuer. Et ce, par-delà le caractère lapidaire du trait.

Cela vaudrait peut-être la peine de s'y attarder.

LA STRUCTURE DE L'UNITÉ MORTIFÈRE : QUELQUES PISTES

Curieusement, dans l'après-coup, se retrouvent ici les thèmes énoncés au fil de cet essai, à savoir le corps, vivant ou mort, la *spectaocularisation*, le suicide, la perte de soi, les distorsions de la mémoire, la propension déique et la confusion entretenue à l'égard du destin mortel et, assurément, la violence d'agressions qui n'ont rien de fondateur.

Tous ces thèmes concourent à une *équivalence de l'unité avec la totalité*. Or cette juxtaposition confuse apparaît comme une matrice de sens qui, forcément, s'épandra, vers d'autres vecteurs, dont – et non le moindre – une conception atterrante du Dieu, conception partagée par trois religions monothéistes, dont deux particulièrement visées ici.

On conçoit aisément que l'unité renvoie essentiellement à l'intégration de plusieurs parties, à la cohésion en vue d'un but partagé et, de là, à une coalescence active. L'unité, c'est le point nodal, la tenue fondamentale de l'identité, donc sa charpente.

Or quand l'identité collective unitaire se crispe, sans égard à la différence émanant de l'autre culture ou de l'intérieur de sa culture dite d'appartenance, les impasses surgissent, l'intrication des difficultés s'épouvante, les donnant comme «inextricables». Plane le vertige de la résolution par l'abolition.

Dans l'attaque du 11-Septembre et ses suites se heurtent donc deux unités fondatrices poussées à leur paroxysme. Car lorsque l'unité est martelée à ce point, ce ne serait pas du fait que l'on cherche à recourir à un institué – ce serait le cas si l'unité était sollicitée comme principe d'ouverture –, ce serait plutôt du fait que cet institué soit profondément menacé. Au nom de l'unité, et précisément parce que l'on ne peut s'avouer qu'elle soit mise en péril, on ne fait pas alors que se défendre, on se défend en se défendant de se défendre, en dotant l'autre de tous les torts, et pire, en supputant qu'il incarne tous les dangers. La justification étant bétonnée, dès lors on peut attaquer.

L'unité est alors pervertie : de réceptacle potentiel des différences, elle devient fer de lance, flèche empoisonnée, obus aveugle et parfaitement mécanique. L'unité s'autofascine, ce qui est bien – si l'on renvoie à la pensée d'Eugène Enriquez –, un synonyme de plénitude et, plus précisément, de plénitude exclusiviste.

Ce leitmotiv ramenant sans cesse à l'unité totalitaire s'appuie notamment sur deux arguments : le premier, plus explicite, à travers l'interprétation religieuse de l'unité et ses conséquences ; le second, plus implicite, dans le rapport à l'individualité, lequel trace une ligne de démarcation sensible dans les postures axiologiques présidant de loin en loin au conflit, tout en ne le résumant pas. Ces postures lèveront toutefois le voile sur un visage inédit de la fascination.

Le dieu perversi, l'unité brandie et la mort honnie

Cette dynamique prend d'abord place dans le recours fanatique au religieux, dans l'interprétation belliqueuse d'une Parole. Dans le premier camp, le « *Allah est un* » annoncé par le Prophète, est dévoyé en « *il n'y a qu'un unique choix, par Allah, le reste n'est qu'Impur* » (la majuscule rend bien l'estime inversée). Dans le camp opposé : « *C'est par notre unité que nous sommes devenus la puissance inégalée que nous sommes. Il n'y a qu'un seul choix, notre voie. Et Dieu nous soutient...* » (on aura reconnu le rétrécissement de la pensée qui, tôt ou tard, afflige la propension fascinateur). Martelés ou raillés – selon le point de vue –, ces refrains intransigeants, appelant le ralliement, portent rudement.

D'un côté, la pasteurisation bien-pensante, de l'autre, le rugissement à la fois abasourdi et tonifié d'avoir serpenté dans les souterrains du ressentiment (ce que nous verrons ci-dessous), et le tout résultant dans la prise en otage d'un dieu. Car c'est bien ce qui se joue, pour les intérêts propres à chacun et d'autant, son hégémonie : la confiscation d'un Innocent. Sinon, on ne voudrait pas autant culpabiliser l'autre. Confiscation non banale, et en creux, éloquente, car en culpabilisant l'autre, on ferme les yeux sur sa propre culpabilité. On se conforte au demeurant dans la frilosité à introduire l'idée même d'un partage des responsabilités. Mais restons-en à l'emploi de cet Innocent, au sens qu'il n'a évidemment rien à y voir et qu'en même temps ce type de recours indique par son simplisme qu'il y aurait là une impasse qui tait son désespoir. En effet, la valeur de ce sublime Innocent se rend *a contrario* : à l'origine investi de puissance sacrée ou

d'une posture hors humanité, il est désacralisé au profit de l'usage politique, puis resacralisé comme une marionnette de pouvoirs autoproclamés, figures de l'UN-tout⁵. Cette logique habite les deux camps.

Et d'une certaine façon, se révèle là, par amertume ou par cynisme, le fait que les religions sont des inventions humaines. On peut parler d'amertume lorsque la religion, élaborée comme consolation, suscite la désolation, et de cynisme lorsque, conçue pour surmonter les vicissitudes et pour glorifier la beauté du monde, autrement dit, pour transcender – porter plus haut –, elle est déviée et mise au service d'agirs meurtriers.

À cet égard, le monothéisme ne prêterait-il pas le flanc à de telles interprétations kidnapeuses de son sens originel, à savoir la vertu assembleuse des différences ? En effet, l'unité rassemble les composantes pour les réunir, les articuler, et non pas pour les engoncer dans un uniforme qui, inévitablement, se raidit en armure. On pourrait d'ailleurs ironiser en considérant les autoproclamations des chefs – les deux, élus de Dieu –, autoproclamation suivant une interprétation qui ne se voit pas telle, puisque tenant d'un circuit déique direct : l'états-unienne, interprétation de la pastorale suivant une expansion plus ou moins pacifique, puis vociférée après le 11-Septembre, et celle de la frange extrémiste islamique, dans une assurance, voire une superbe qui gomment toutes les corruptions. Encore ici, ce qui frappe, c'est l'exaltation de la détermination qui trahit un refus entêté de toute prise de distance et de pensée critique au profit du passage à l'acte. Ce dernier trouve alors sa raison non pas dans l'irraisonnable (car l'irraisonnable est affaire de critères relatifs), mais dans le « hors-raison », car c'est l'autre monde qui est sollicité pour légitimer le vol de la vie de l'autre.

À la limite, cet usage d'un dieu unique, devenant passe-partout, se déporte jusque dans l'identité civile.

La corrélation est évidente pour les États islamiques qui s'emploient sans coup férir à leur « mission », sous la vibration d'un appel à tous, appel universel – puisque sans égard à la classe sociale ou au pays d'origine –, en puisant dans les ressorts du communautarisme leur force combattante. Nous y reviendrons.

5. Est ici rejointe la thèse de Jean-Claude Guillebaud, dans *La force de la conviction* (Paris, Seuil, 2005), notamment sur les processus de désacralisation.

Par exemple encore, «l'union fait la force», devenu «*United, we stand*»; du coup, les vestales du Capitole (celui de Washington) – on se situe bien sûr dans le registre symbolique – se campent et se hérissent, serrées, raides et carrées, ignorant comment mettre un genou par terre, ne serait-ce qu'un court moment, peut assouplir.

Mais auparavant, les vestales s'étaient déguisées en sirènes d'un ondoisement homogénéisant : «*Nous sommes UN, et parce que nous sommes UN, nous sommes universels.*» L'universalisme est alors donné comme unidimensionnel, comme invariant cristallisé : le mode de vie nord-américain déployé en un rêve d'universalité. Alors que ce qui est un invariant, c'est bien la différence ou l'hétérogène, comme principe et comme réalité. On en arpentera des manifestations plus bas.

C'est ainsi que beaucoup d'Étatsuniens, des dirigeants aux simples citoyens, ne conçoivent pas que l'on ne pense pas comme eux. Leurs sirènes sont si séduisantes... Force centripète de la pensée, qui finit par en obturer les avenues, quand on n'envisage rien d'autre de possible que ses propres choix. «*L'universel, oui, c'est nous*», ou cet «uni-universalisme», cette univocité, par sa massification, est décidément proprement suicidaire, ou à tout le moins, mortifère. Celui-ci n'est pas mort dans les décombres du 11-Septembre, au contraire, puisque le toujours plus la même chose, ou la réplication, est la règle de cet «uni-universalisme», empruntant un fanion ou un autre, dès lors, au nom de l'honneur. C'est dire l'opprobre. Bien plus, «dans la mesure où elle place sous un stress imaginaire le collectif agressé, elle [la menace de la terreur islamique] contribue à ce que se forme en lui, malgré les différences sociales qui se sont, ces derniers temps, de nouveau énormément creusées, le sentiment d'une communauté solidaire réelle, c'est-à-dire d'une **unité de survie luttant pour son avenir**⁶».

Dans cette logique d'uni-universalisme, mâtinée du réflexe avivé de survie et d'honneur à «honorer», l'autre partie n'est toutefois pas en reste, travestissant le «*Allah est un*» en «*Allah exige que tout soit un*».

En somme, le numéro un mondial qui voudrait être le *seul* numéro. Et, exactement à l'inverse, le numéro qui se sent *seul* voudrait devenir le Numéro un... Dieu a-t-il déjà été autant sollicité? L'unité à laquelle on aspire est soit répétition à l'identique, soit l'identité qui s'y résume, de part et d'autre. Pour les deux protagonistes, cette unité compactée carbure

6. Peter Sloterdijk, *Colère et temps : essai politico-psychologique*, Paris, Libellea-Maren Sell, 2007, p. 303. Je souligne.

à la pulsion de mort, puisque l'imaginaire ne se mobilise qu'à partir d'elle. «*Crois ou meurs*» d'un côté, et de l'autre, «*Fais comme nous, sinon ta vie ne vaut rien.*» Des deux côtés, un dieu qui guide le bras, mais justement pas autre chose. Et quel dieu...

Paradoxalement, à tant évoquer un dieu mort, à tant parler au nom de Dieu, de part et d'autre, on peut se leurrer sur sa propre identité de mortels (et redoubler en faisant mourir encore le dieu), et du coup, se figer dans sa revendication de toute-puissance. On connaît l'escalade : vaincre l'autre en l'abolissant, puis banaliser sa mort et, ensuite, mépriser la mort. Or, *vaincre la mort, c'est se prouver sa propre divinité.* Et tant qu'à faire, autant y aller avec éclat, dans tous les sens du terme. Conséquemment, faire sombrer la vie, rapportée au néant. Résultat, cette abolition et ce mépris font en sorte que vie et mort, confondues, n'existent plus. Outre l'effacement, ce serait bien cette sensation d'absence inusitée et totale qui a étreint l'extraordinaire silence consécutif à la chute des tours, comme si Babel même – par-delà la cacophonie des langues, tout de même généreuse promesse d'entendements – s'était tout à coup volatilisée...

Et ce vaincre la mort frappe l'imaginaire, parce que nous en reconnaissons aussi des formes banales : bien sûr, le faire-semblant qu'elle n'existe pas, ou la défier, ou allonger l'existence à l'infini. Ce vaincre la mort, ici, pourrait bien faire office d'irruption volcanique quand les petites cheminées, ça et là, ne suffisent plus. Il exploserait en cataclysme comme une résultante «nécessaire» devant ce que nous peignons à voir.

L'hyperindividualisme et ses impensés

On connaît déjà les prédilections réciproques de la fascination et de l'individualisme. Considérons ces dernières sous la mire du fantasme d'unification.

La reconnaissance de l'individualité est un fruit de l'histoire, acquis de haute lutte, au fil des révolutions civiles, des schismes religieux, des multiples quêtes pour l'égalité. L'individualité, ou plutôt la conscience de l'unité-intégrité de la personne, se donne comme un net facteur de progrès.

C'est justement la constitution de cette individualité qui a emprunté un embranchement différent pour chaque partie en cause, pour tout de même s'achever dans un modèle «unique», cet «uni-universalisme».

Du côté états-unien, la démocratie, puis les conquêtes techniques, comme la prospérité économique, viennent valider la puissance du principe individualiste sur le monde, nourrissant d'autant un narcissisme de bon

aloï et forgeant néanmoins, d'étape en étape, un hyperindividualisme par lequel l'individu passe de la périphérie au centre de toute réalité. Il devient la valeur cardinale, puis celle autour de laquelle s'organisent le capitalisme et le néolibéralisme. *L'unité zéro* (on s'en souviendra...). Les droits individuels proclament les prérogatives et obligations de tous les individus, donnés comme réciproques. Dans les faits, la réciprocité est poussée le plus souvent dans un coin, au profit de ceux qui font prévaloir leurs intérêts individuels ou claniques sur tous les autres. De plus, il arrive que l'imposition de la liberté et de l'irréductibilité individuelles corrode le choix dont ils devraient être l'objet.

On sait que dans l'hyperindividualisme poussé à l'extrême écopent deux formes d'altérité que sont la mort et l'Autre comme étranger. En effet, d'une part, la mort est plus que jamais irrecevable pour quiconque ne jure que par lui-même et, d'autre part, le statut de l'Autre étranger se racornit à un apport justifiant la propre existence de l'individu qui le définit tel, en s'axant sur ce qui, de l'autre, peut bien le mettre en valeur, lui.

Un double paradoxe surgit. En premier lieu, au nom des vertus de l'hyperindividualisme, on ne reconnaît pas aux autres le droit de définir leur propre individualité, cet hyperindividualisme appelant à l'imitation, au conformisme et à une homogénéisation des besoins et des mœurs, confinant à un modèle unique. L'unicité ou la singularité de l'être, pierre d'assise de l'individuation, se trouve alors gauchie : *l'unicité est confondue avec l'unique*. Aussi, à l'instar de l'édification du dieu unique et exclusiviste, il n'existerait qu'une seule voie pour accéder à son individualité, et ce, en dépit des publicités, mots d'ordre et discours qui clament le contraire. Car il faut bien camoufler ce qui surgit comme second paradoxe : cet hyperindividualisme se gagnant au gré de la prospérité économique et sociale, il suivra une répartition du même ordre que celle de la richesse. Nous n'avons pas le choix de ne pas choisir la liberté... de nous enrichir.

Autrement dit, l'unification, en se prétendant idéale, définit les règles qui tiennent essentiellement dans l'économisme, lequel conduit à l'aporie : l'intégration des différences, clamée, en intègre certaines plus que d'autres, de sorte que la concurrence, à l'interne, alimente une forme de guerre civile souterraine. Car pour que le Un gagne, il ne faut pas d'hétérogénéité, pas de différences trop marquées, et surtout, pas de conflits. Tous doivent se *ressentir* comme égaux, libres...

La loi de l'unification tient dans la répétition compulsée de l'argument. En soi, on sait que la répétition amplifie la pulsion de mort, au sens de destruction du vivant complexe, sauf qu'il n'y paraît pas, la démocratie autorisant en principe le pluralisme. Ce dernier engendre forcément divergences et conflits, lesquels sont censés être réglés par l'État de droit. Les procédures «civilisent» la violence; elles la «contiennent» certes, mais ne l'éradiquent pas des mœurs et la sondent encore moins.

On peut s'en croire d'autant prémunis. Or la violence des iniquités, trop bien camouflée sous la codification laminante, traverse les filets de ces États. Car la colonisation des esprits, notoirement par l'hégémonie états-unienne (et bien par-delà ses détracteurs sur son propre terrain), en se diffusant par d'innombrables réticules sur la planète, a engendré pour elle-même un hors-la-loi obnubilé de sa persuasion, attractive, ou quand cela ne suffit pas, une domination des territoires par la force: des millions de morts anonymes en résultent, par sédimentations de déprivations.

Aussi, les quêtes identitaires collectives, tout comme une large part des mouvements antimondialisation et de participation citoyenne, s'avèrent une protestation contre cette trop séduisante hégémonie dont on ne sait que trop les coûts et les abus. Les crises de 2007 et 2008 en offrent un exemple patent. Bien plus, ces mouvements craignent les délires de l'illimité, pour eux-mêmes et pour une planète, craintes jugées irrecevables par les tenants de l'expansionnisme états-unien et les hérauts du tout-à-l'unité qui font tout bonnement la sourde oreille. À la maison continentale, le pluralisme proclamé s'affadit sous un mode de vie reconnu comme totalement bienfaisant, alors qu'à l'extérieur, le pluralisme culturel qui fut originaire de sa propre nation n'est ironiquement pas autorisé ou du bout des lèvres. C'est ainsi que le pluralisme pervers se mue en totalitarisme culturel.

Une riposte de la différence écrasée

L'idée du rhizome ayant la cote, elle sera reprise, de façon moins triomphante, mais patiente. Si l'impérialisme ne sait pas observer les différences culturelles, d'autres cultures, en revanche, en ont pris note et savent retourner la stratégie (et ce, d'autant plus si des pans entiers ont pu être utilisés sur «l'échiquier» politique, comme ce fut le cas pour les moudjahidines et les réfugiés afghans, dont un notoire, Oussama Ben Laden). L'islamisme qui tend vers le terrorisme est notamment réactif: certes, à l'expansion territoriale états-unienne, mais aussi à la méconnaissance d'anciens alliés, ou à la politique de deux mesures, pensons à l'impunité de l'occupation

des territoires arabes par Israël, bref, à un modèle conforme à lui-même dans ses incursions uni... latérales. Résultat, à la puissance expansive et écrasante en surface répond la multiplication souterraine des sites de menace, tels des champignons offrant allègrement leur poison.

(D'ailleurs, ce rapport fantasmé infini à l'espace est peut-être ce pour quoi les deux se haïssent le plus, et peut-être se haïssent-ils de ne pas connaître, se reconnaître de frontières. Le sans-limite, disions-nous déjà, en abolissant l'idée même de limitation, ne peut déboucher que sur l'abus de pouvoir.)

Manifestement, dans l'attaque du 11 septembre 2001 se trouve un retour à l'expéditeur-en-chef, celui-ci raturant le visage et le nom de millions de femmes et d'hommes, pour les livrer à l'anonymat de la conséquence économique.

Bien sûr, sont bien peu évoquées la rancœur et la jalousie à l'égard d'un mode de vie qui se présente comme personnel... Auquel cas, attaquer des innocents, et délibérément, des inconnus, peut être éloquent comme message de cette ambivalence : détester et haïr non seulement parce que l'abus de pouvoir états-unien heurte des valeurs dites fondamentales (respect de l'autre, justice ?), mais parce qu'il est inavouable de se sentir humilié par l'arrogance de l'autre, et au demeurant humilié de ne pouvoir traiter en égal avec lui. À cet égard, le port du masque par les belligérants pourrait sans doute symboliser – à l'insu du porteur – non seulement l'absolue non référence à une singularité individuelle, mais une manière de camoufler sa honte face à la pavane du visage si ostentatoirement découvert de « l'ennemi ». Il y aurait, dans la constitution de l'identité réclamatrice islamiste, tapi tout au fond, une conscience de faibles, doublée ici de faibles humiliés et honteux du fait de leur faiblesse. Et de toutes manières, réclamer sous masque révoque en enchaînement l'expression, la communication et la considération de la différence... Si tel est le cas, l'individualité et encore moins l'individualisme, hyper ou non, ne peut nourrir le sentiment d'être et il se peut alors que toute individualité soit rejetée, voire déniée comme existante. « Je » n'existant pas, qu'est-ce qui peut donner sens, sinon le fait de la collectivité ?

Et si d'aventure cette collectivité est de la même manière maltraitée, elle saisit que ce qui représente l'altérité individuelle ou nationale ne peut vivre, ne *mérite* pas de vivre. Cette brutalité n'est pas que symbolique : puissante, elle produira en retour un déchaînement du symbolique dans

la mouvance religieuse utilisée comme refuge politique. La haine, peut-être pour soi-même insupportable, est maquillée sous un principe pseudo-transcendant, celui qui la soupèse à l'aune de la croyance, et galvanisée au sens messianique, comme on vient de le constater. On ne s'étonnera pas du recours aux mosquées et aux réseaux caritatifs pour l'appel au djihad (guerre sainte), pourtant loin d'être validé au plan théologique ou par l'ensemble de la communauté. Le rhizome fonctionne alors sur sa propre lancée.

Ce mécanisme de la haine est connu : en tuant l'autre, on croit tuer en soi l'impuissance de ne pas avoir ce que l'autre détient, ou encore on détruit l'objet de sa jalousie. Comme on n'est pas conscient de sa jalousie, ce que l'on tue, c'est à la fois rien et tout. Or, si l'autre réplique du haut de son assurance hautaine, en suscitant encore plus de jalousie ou d'impuissance...

La dialectique je-autre, écrasée, se mue en dichotomie exacerbée : le « je » néantifié n'existe pourtant que par l'autre et cet autre est forcément impur, puisque la pureté est indiscutablement UNE. L'autre haï imprègne tout le sens, et ce sens est pur, si pur, qu'il en délave et abolit les distinctions de vie et de mort.

Une carence de différenciation individuelle

Cette question de la Pureté dans laquelle on se drape, au propre et au figuré, résonne de loin en loin dans la formation de la figure narrative propre à l'Islam. Sans pouvoir ici y remonter, il faut tout de même signaler que la Pureté – attribuée d'emblée aux Croyants – se dialectalise forcément avec l'Impureté – les Incroyants –, ce qui a le mérite – pourrait-on dire, dans la logique d'une pensée qui tolère mal la nuance – de distinguer clairement les positions. Il n'y a pas là qu'affaire de mœurs, si l'on pense au rapport au corps fort complexe, à la fois châtié et mystifié. On pourrait aussi déceler dans une ritualisation quasi maniaque de la pureté le mythe de la non-altération, qui est une forme de résistance à la diversité. Et le drame de cette résistance à la composition, par définition plurielle, c'est qu'elle contraint à la stagnation. Quand ce principe du vivant, sa diversité et sa composition – pourtant à l'honneur dans l'Islam jusqu'au XIII^e siècle, où a fleuri une civilisation remarquablement créative à maints égards –, est foulé aux pieds du dogmatisme, on assiste littéralement à une tragédie

autogénocidaire du désir de vivre. Se rendant compte de cette tragédie, ou à tout le moins de ses effets sur l'appauvrissement des populations à tous égards, la réactivation du réflexe de survie opère, soit, mais dans une gigantesque maldonne, en extériorisant la pluralité, en la vilipendant et en s'y attaquant, plutôt qu'en utilisant cette énergie au bénéfice de sa propre société.

Aussi, dans le conflit tuméfié entre un Occident, au vrai, bien partiellement «représenté» par les États-Unis, et les franges extrémistes de l'Islam – lui-même divisé –, il semble évident pour quiconque a pu s'y intéresser que n'entrent pas en jeu que les relations politiques et les intérêts géoéconomiques entre les deux forces en présence. Ainsi la déshérence des pays où l'islamisme politique dit «radical» s'est implanté doit bien sûr à l'histoire du développement socioéconomique, lui-même tributaire d'une multitude de facteurs, allant de la géographie aux interprétations du Livre en passant par les turbulences, les chasses gardées pétrolières ou les incompétences des classes dirigeantes, pour aboutir à un déphasage, autant en comparaison avec l'Occident, l'Asie et certaines régions africaines, en ce qui concerne les sciences, les arts... et la technologie.

Ces vecteurs identitaires paraissant inaccessibles pour une pensée axée sur le court terme – tout en rameutant l'histoire lointaine –, leur caractère prétendument inabordable fournit le moteur à une fascination qui, contrairement à ce que cet essai a développé jusqu'ici, n'est pas qu'attractive, ou positive, mais répulsive, négative. En effet, ici, la fascination ne s'exprime pas que dans le mimétisme, fût-il totalitaire, mais par le rejet, redoublé de l'obsession du rejet.

Cette fascination se définirait presque – et justement, à l'état *pur*, dans l'exacerbation de ces composantes qui ont été développées au fil de cet essai : la mise au silence, l'amenuisement de la réflexivité au profit de l'acte-réflexe, via la perméabilité aux slogans univoques et à l'effet envoûtant de masse, de même que le détournement du principe vital au profit du leurre éternitaire du moment présent chronicisé, à travers le culte du donné à voir syncopé.

C'est d'ailleurs en terme de motifs «d'attraction», et dès lors, de fascination *positive*, que Peter Sloterdijk analyse la croissance de l'Islam politique, en pondérant *a priori* le caractère démographique de son champ

de recrutement, qui puise essentiellement chez la population jeune – comme on le sait, particulièrement perméable à la fascination – chez ceux à peine sortis de l'adolescence⁷ :

Comme les mouvements totalitaires du xx^e siècle, [...] son élan résulte très largement de l'excédent de vitalité produit par une vague géante, en **enflant de manière irrésistible**, de jeunes hommes chômeurs et dépourvus d'espairs sociaux, – le plus souvent des deuxième, troisième, quatrième fils qui ne peuvent assouvir leur colère **sans perspective** qu'en participant aux premiers programmes d'agression venus. Dans la mesure où les organisations islamiques créent dans leurs pays de base des mondes parallèles aux ordres existants, elles conçoivent des grilles de positions alternatives dans lesquelles de jeunes hommes en colère et porteurs d'ambitions sont autorisés à se sentir importants – on trouve dans cette catégorie la pression visant à frapper des ennemis proches et lointains, **et aujourd'hui** plutôt que demain.

Ce qui concourt au caractère irrésistible de cet « engagement » tient encore ici dans la manipulation du dessein religieux comme catalyseur de l'action, en fait, du passage à l'acte sur assise d'inaperçu et d'impensé, car l'Islam politique

[...] est capable d'offrir à ses adeptes une « image du monde » **facilement compréhensible**, grandiose, **théâtrale**, et où le combat joue un grand rôle, une image fondée sur une distinction dure entre l'ami et l'ennemi, sur une mission de victoire dépourvue d'ambiguïté et une vision finale utopique et enivrante : le rétablissement de l'émirat mondial, qui doit offrir au millénaire islamique un foyer global s'étendant de l'Andalousie à l'Extrême-Orient⁸.

Conséquemment, la fascination connaît un destin inégalé : à la différence de notre parcours jusqu'à maintenant, elle n'est pas que mue par un appel sans équivoque, une séduction à la fois brute – par son propos et projet monologique – et raffinée – par les bénéfiques rapides et les promesses extatiques qu'elle fait miroiter. Elle fermente en l'occurrence dans

7. Sur un plan psychosociologique, on peut se demander d'ailleurs si adolescence il y a, au sens de confrontation à des valeurs parentales et générationnelles, pour advenir petit à petit à une posture d'adulte, et ce, dans la mesure où les idéaux seraient uniquement portés par un mouvement de masse. S'ouvre ici un champ d'analyse ciblé sur l'énigmatique échec de la différenciation, laquelle, avec l'intériorisation et la symbolisation, protégerait entre autres des avatars de la fascination.

8. Les deux citations sont de Peter Sloterdijk, *op. cit.*, p. 307 et 306. Je souligne.

le désespoir qui se nourrit du manque combiné d'une identité structurelle généreuse et d'une identification à des legs producteurs et créateurs. L'être sans attache, littéralement, ne peut alors se contre-identifier et encore moins, dans une distance toujours à négocier, se forger une subjectivité digne de ce nom, individuelle et groupale.

En d'autres termes, la fascination qui procède autant sinon plus du dégoût que de l'ambition d'être, même dévoyée, naît du néant de la transmission, et parce que ce néant est en soi terrorisant, il ne peut que projeter la terreur.

QUELS RAPPORTS À LA MORT SERAIENT MANIFESTES DANS L'ÉVÉNEMENT ?

S'il est une question qui a été donnée à la fois comme évidente et occultée, ce serait ce que cette tragédie de fin d'été révèle de nos conceptions de la mort, et forcément, de ce qui, de la vie, vient ou non accélérer la finitude.

UNE OBSESSION : LA MISE À MORT DE L'AUTRE

Il se trouve que l'obsession d'annihiler l'autre est « rationalisée », malgré son horreur, de deux manières : un étonnant culte du héros et une minutieuse planification de l'attentat.

Anciens héros, nouveaux héros ?

L'héroïsme est travaillé de toutes parts par la question du sens. Dans ce cas-ci, toutefois, à force de non-sens, de répétition saturante, le sens de la vie se renverse en non-sens, mieux, il le valide, mais par une autre tournure, cible d'une propension au sublime. Car le recours continu au sublime est un indice de la fange, de la marginalité dans laquelle on s'est enfoncé, culturellement, politiquement, psychologiquement, qui se lit même comme un symptôme de l'absence de vie, d'un désert du désir. Le désir de vivre alors ne s'ourle pas, comme il le fait dans la résilience, mais se perd plutôt dans la recherche de l'ultime solution.

Figure emblématique de ce « désir » sans faille, mais en même temps, comme on vient de le voir, obsédée par le néant, la fascination opère alors en bloc. Elle emporte directement – sans les détours que l'on connaît – dans le morbide. La mort est obsédante parce que par elle, et seulement par elle, se fabrique du sens : le non-sens de la mort est alors amplifié, mieux,

le non-sens de la mort devient précisément sublime. C'est ce qu'on peut interpréter dans ces paroles d'Oussama Ben Laden, «*nous, nous aimons la mort...*», par-delà les jardins élyséens promis aux martyrs de la Cause. On rencontre ici la «pure» figure de la fascination, inentamée par aucun frein. Au contraire, la haine fournissant son propre carburant, son énergie brute, elle ne parvient plus à se contenir, et réclame une issue non moins totale et immédiate.

On sait que, de son côté, l'héroïsme relève d'une détermination marquée par l'interdit de faillir, prétendant toujours sauver en réparant une défaite, une humiliation, une injustice. Mais le héros ne fait pas que réparer, il propose des valeurs, contribue à établir d'autres modes de relations entre les humains. Et c'est justement cette foi en une altérité toujours réalisable – fondée et fondatrice – qui procure à l'acte ainsi ennobli son caractère d'exceptionnalité : la cause l'est, autant que son défenseur-acteur.

Or cette double exceptionnalité est à la hauteur du risque qui exigera éventuellement le sacrifice du héros. Au premier coup d'œil, on dira de lui qu'il a remporté l'épreuve en dépit des périls, afin de faire «avancer» l'idéal, ce qui le distingue du simple – et en général séducteur – casse-cou. Ensuite, on estimera que si tel est le cas, il n'est pas mort en pure perte, ou que la cause défendue transcende sa psychologie individuelle et, à l'avenant, sa propre existence. L'histoire, surtout si elle évolue dans l'axe de l'objet du sacrifice, retiendra le nom du courageux qui s'est ainsi distingué à tous égards de ses compatriotes, et sans récurrence possible. Une seule et unique fois n'est ainsi pas sans contribuer au sublime. «Une fois», et encore, on notera l'attrait DU un, d'où peut germer l'attrait pour LE un... Quoi qu'il en soit, c'est la cause supérieure du surhumain qui est ainsi gratifiée et, en retour, le prix payé de sa vie assure la pérennité du héros dans les mémoires. Nous avons là un héroïsme civilisateur.

Faut-il aussi que ce héros souffre, stoïque ou, au contraire, en avouant la douleur qui le traverse ? Bien sûr, dans la mesure où la souffrance peut servir de jauge de la valeur sacrificielle et, bien en amont, de la conscience par rapport aux enjeux personnels et à l'adhésion à une cause qui vaut la peine qu'on s'y perde... À l'intérieur donc de la figure fascinateur de l'héroïsme, c'est le martyr ou la capacité de résistance et d'endurance qui force l'admiration. L'ampleur de celle-ci connote la justesse du principe sacrificiel.

Enfin, il arrive que ce héros puise sa force, voire son consentement *in extremis* à la mort, dans sa foi religieuse, mais il ne s'agit pas de condition *sine qua non*.

Qu'en est-il pour le 11 septembre 2001 ?

Les terroristes sont perçus comme des héros davantage en raison de l'ampleur des dégâts causés que du don de leur vie, qui a par ailleurs un prix (en soi et comme retombées économiques sur les proches, le don de sa vie méritant une bourse non pas tant posthume que jouant sur le paradoxe de l'indigence et de l'attrait matériel, par exemple dans l'accession légitime à la propriété alors favorisée). En ce sens, il ne s'agit pas de héros civilisateurs mais de héros vengeurs et annihilateurs. Encore ici, la haine dépasse et de loin tout soupesage de l'individualité ainsi à jamais détruite : c'est ainsi que l'on peut interpréter les acclamations de joie qui ont accueilli la « nouvelle », puisque, hormis les proches des terroristes – et encore –, la perte de leurs vies ne fut pas pleurée (du moins pas devant les caméras). On comprend ainsi qu'ils soient restés relativement anonymes et qu'ils le resteront, comme si leur conscience n'avait pas soupesé, comme s'ils n'avaient pas eu le choix de leur geste, autre variante hypothétique de l'enculturation à l'amour de la mort.

La tragédie, c'est précisément que le monde a découvert, horrifié, que la mort pouvait être pour d'aucuns systématiquement plus désirable que la vie. *A priori*, le cynisme et le racisme occidentaux ont aussitôt répliqué : « *De toutes les manières, pour EUX, la vie ne vaut rien !* » De la sorte, nous nous sommes drapés dans nos bons sentiments, ceux-là même détestés par ceux qui n'y croient pas ou plus. Ce drapé nous permet de couvrir l'asymétrie, pourrait-on dire, totale, rattachée à la valeur relative de telle vie ou de telle autre. La cause semblera par la suite entendue : « *ILS ne respectent pas LA vie !* » Et nous, Occidentaux du Nord, Américains du même pôle, que respectons-nous de « la » vie ?

Or ce qui a pu également ébranler les sensibilités, c'est peut-être le fait que tous, nous consentions aisément à la mort, et singulièrement à la mort de l'autre, lorsqu'on estime qu'il nous met en danger, nous empêche de vivre. Encore ici, la mort-destin est détournée en mort-solution, le nœud gordien est tranché. À cet égard, ce suicide de *groupies* du morbide, comme tous les suicides, donnant accès en express à la béatitude, se double d'une agressivité féroce envers toute valeur associée à la quête du bonheur.

Nous doutions-nous que les horreurs associées au III^e Reich allaient de la sorte rebondir ici ? Que l'extermination de l'autre allait être qualifiée d'« héroïque » ? Et que, bien avant la catastrophe, le déni actif de la vie aller macérer dans celui de l'altérité ?

Nous nous trouvons donc devant le contresens d'un héroïsme mis au service de la vengeance, dont la noirceur obture par le trouble provoqué. L'éclairage fourni par les croyances eschatologiques ne suffit pas, quoiqu'il apporte une minimale légitimation et offre un autre couplet à l'instrumentation du dieu. En revanche, il se peut que le recours aux fantasmagories de l'au-delà, avec ses jouissances *illimitées*, rende compte du fait que dans la haine vengeresse, il y a de l'imitation et forcément, encore une fois, une envie d'autant activée des prétentions « illimitaires » de l'autre qu'elle est déniée. Et puis, dans la mythologie des Anciens, la mort du guerrier au combat le guidait vers le panthéon des divinités, comme quoi l'espérance d'une béatitude absolue justifie un absolutisme ivre de détermination hyper-violente, impensée, insensée.

La rhétorique du kamikaze, en ce sens, est contestable : d'abord parce que celui-ci ne se tue pas en fonçant sur l'ennemi en guise de garantie d'un monde meilleur dans l'au-delà, et encore moins sous forme compensatoire à une déréliction, fût-elle groupale ; ensuite, du fait que, à l'origine, le kamikaze vise des objectifs militaires ; enfin, parce que le kamikaze renonce à la vie au service d'un idéal et donc pas en se croyant « en droit » de punir la « faute » de l'autre, si ignoble soit-elle. À cet égard, les terroristes ne se sont suicidés qu'en apparence : ils étaient déjà morts, leur esprit anéanti de la décoction intégriste avalée depuis la naissance, ou à fortes doses, depuis le moment, le premier moment, où ils ont pu se sentir défaillir devant la possibilité d'avoir le choix et d'assumer leur liberté de penser.

Cependant, là où l'analogie avec le kamikaze peut se défendre, c'est au plan symbolique, car aller tout droit au devant de la mort confère un surcroît de pouvoir, que ce soit aux pilotes japonais ou aux terroristes. Le statut du héros s'y trouve validé, mais bien légèrement, du fait de la fascination ou de l'emprise sur les imaginaires qui s'y exerce. Mais on sait bien peu sur ce que la suicidologie appelle les facteurs de risque et les facteurs précipitants individuels, pour les uns comme les autres, hormis une adhésion aveugle aux valeurs souvent distorsionnées du groupe qu'on peut y lire. Aussi, la seule manière de se sortir d'une existence harnachée au groupe où l'individu est « reconnu » comme digne de lui et de sa mission, ce serait de vivre ou de prétendre vivre par et pour la mort.

C'est beaucoup à la fois donner et demander à la mort, et c'est déchirer irrémédiablement le totalitarisme même exercé par sa fascination.

Enfin, toujours dans l'analogie avec la problématique du kamikaze, le 11-Septembre a renoué avec la mort venue du ciel. On se rappelle les peurs ataviques, celles d'en haut, celles du monde du dessous, par rapport auxquelles ce jour opère une synthèse hors de l'ordinaire. Et ce, d'autant plus que pour les terroristes, le « sacrifice » de leur vie avait été préparé par le « sacrifice » consenti d'une « préparation à la mort » ultra-secrète, hors de leur culture d'appartenance, avant d'investir les lieux mêmes du Grand Empêcheur avec une précision logistique qu'on n'a pas eu tort de qualifier de démoniaque (le problème, c'est qu'on n'investigue pas ses sources) : un scénario parfait, bien sûr dérouté d'une part (par les passagers d'abord démontés, puis mobilisés), atténué de l'autre, mais pour l'essentiel atteignant la cible, les tours jumelles. La mort matérielle n'a de cesse d'être comptée – cela fait partie de la logique attaquée –, la mort symbolique, elle, résonne et résonnera longtemps, jusqu'à ce que l'américanité s'aperçoive de sa propre logique dominante, qui a consisté jusqu'alors à abattre sans état d'âme (ou presque) ce qui va à l'encontre de sa conception des droits individuels et de la liberté.

En fin de compte, se sacrifier et sacrifier de la sorte ne répare rien, n'assouvit pas non plus la haine de la vie qui réclame toujours plus de victimes. Et même la toute-puissance supputée des héros morts ne peut rien pour les vivants.

LE SUMMUM SYMBOLIQUE DE FIGURES DOMINANTES DE LA MORT CONTEMPORAINE

L'ampleur de la riposte états-unienne, contre le terrorisme, contre des pays aisément ciblés – quoique pour des motifs différents –, rend bien compte non seulement de la prédominance de l'acte-réflexe, mais aussi de la volée magistrale infligée, non moins magistralement reçue. Bien sûr, les flambeaux de la démocratie « à l'américaine » et du capitalisme allègrement expansionniste et rassembleur ont été visés. Le dernier – le World Trade Center, centre d'*unification* où se trafique le monde – s'est effondré par-delà même les pires fantasmes de ses assaillants.

Destruction, mais encore sous ce thème, vision inaugurale et signalétique d'un rapport à la mort à la fois dissemblable et étrangement semblable dans l'habitue, cette fois pour les victimes occidentales. Semblable et courant,

suivant en ceci notre fantaisie de conquête même de la mort, et de toute évidence dissemblable, pour les sensibilités individuelles, là où précisément se forgent la conscience et l'angoisse de la mort, dans tous ses registres, depuis la fuite banale et récompensée jusqu'à l'effroi et au déni absolu devant l'épreuve inévitable.

Des représentations de la mort chamboulées

Il y a dans cette mort infligée par le haut une concrétion chaotique des représentations de la mort, la belle et la mauvaise, telles qu'elles sont perçues par la société nord-américaine.

La mort **en masse** est une figure évidente de mauvaise mort, du moins, de mauvaise mort pour soi. Et ce, même si l'on s'éloigne de la compulsion hallucinatoire des jeux vidéo car, ici, la « bonne mort », pour les autres, liquidatrice, se retourne cruellement contre soi.

Or, amplifiant la massivité du nombre, c'est la juxtaposition de morts individuelles qui blesse : 3000 caractères sacrés abolis, 3000 avenir envolés, par 3000 crimes.

On a dit que c'était la pire des morts à travers l'histoire : ce serait oublier Hiroshima, notamment, et les « raffinements » technologiques depuis. Or, aux tenants du tout-technique, aux ingénieux procédés de torture, les auteurs du 11-Septembre ont préféré une vieille technologie, l'avion. On y perçoit un premier affront aux systèmes sécuritaires tant vantés par les corps militaires. Trente ans d'actualités et quelques films ont permis de se faire une idée de ce que peuvent être un détournement d'avion et une prise en otage de ses occupants, pour négocier un statut politique, par exemple. On savait comment ce symbole de liberté, rêvé depuis des millénaires, notifiât la gloire des nantis, et ce faisant, pouvait faire l'objet de ressassement du chantage au pouvoir, puis de rafle des habiletés techniques à mener l'appareil à bon port. La surprise venue du ciel fut à la mesure du dépôt souterrain de la déception, puis de la frustration, puis de l'impuissance, puis de la hargne, comme autant de couches de fiel et de détermination compactées, auxquelles répondront dans leur insupportable désescalade les plus de cent étages des tours.

Ce qui demeure pourtant inouï ici, si l'on considère l'histoire de l'humanité, c'est bien de s'être saisi d'individus innocents comme *arme blanche*. Équipages et passagers des avions détournés se sont ainsi transformés, à leur corps défendant, en « armes de destruction massive », atomes

très précisément manipulés en vue de piquer le talon – pour d'autres, le cœur – du géant. Et puis, instrumentalisés dans cette cuirasse de métal – comme toute cuirasse, dérisoire –, États-Uniens contre États-Uniens et tant d'origines autres, on est à cet égard loin d'avoir mesuré ce qui s'est fissurée de la mythique unité états-unienne et, *a fortiori*, sous la contrainte sans appel des meurtriers. On pourrait peut-être mieux comprendre – ce qui ne signifie en rien valider ! – la hantise généralisée – autre forme de fascination – subséquente au risque de découvrir des armes mécaniques, chimiques, biologiques, dites de destruction massive. On connaît la stratégie de réplique sur le mode du même.

Et puis, apparent paradoxe, que certaines figures de la **belle** mort soient ici rencontrées ne fait qu'ajouter à la confusion. C'est que cette mort aurait été belle, en d'autres circonstances. Voyons cela.

La cause externe attribuée à la mort fait partie de l'imaginaire collectif, aux côtés de tant de formules prononcées du bout des lèvres sur la mort «qui fait partie de la vie», en fait, trop souvent comme on sait, pour la couper de la vie. Il semble de toutes manières malaisé de concevoir la mort comme un processus en marche dès la conception de l'embryon. C'est convenu, partagé, on meurt de quelque chose «qui arrive». Mais cette cause extrinsèque contient son paradoxe : que «cela» arrive, certes, mais pas de façon trop arbitraire, c'est-à-dire en n'étant pas fixé en un point précis sur l'axe du temps, au gré de la volonté d'un autre. On verse alors *a contrario* dans la figure idéale de la mort dont l'occurrence serait décidée par le premier intéressé à ce titre, le volontarisme de nos voisins (*si l'on veut, l'on peut!*) fait recette (et pas seulement pour les *preachers*!). L'attaque du 11-Septembre est aussi à cet égard intolérable, d'un côté hyperplanifiée, de l'autre, hyperfortuite. En effet, au pays de la planification-reine, cet attentat retentit comme une brûlante injure si l'on voit avec quelle implacable cohérence les victimes tombèrent au hasard du moment et du lieu où elles se trouvaient. D'où, on l'abordera brièvement, la réaction d'horreur devant l'arbitraire d'être livré sans issue possible à une prépotence qui vient radicalement s'opposer à la conception et à l'exercice de notre libre arbitre.

Donc, la mort de ce jour, et plus particulièrement au World Trade Center, aurait tout de la belle et de la mauvaise mort combinées. Tout ?

Belle encore et sous un double critère majeur : rapide⁹ et indolore. Si elle advint douloureuse, le martyre non choisi fut de brève durée. Cependant, encore une fois, l'ambiguïté règne : rapide, soit, mais inattendue, et pire, volée, sans trop de conscience, si ce n'est panique. Sans travail de trépas, fut séquestrée la dernière liberté possible, celle de voir venir sa mort, pas tant de « l'appriivoiser » que de la regarder en face, dans une agonie qui prend racine en soi-même comme sujet. Or, les victimes prisonnières des tours n'ont gardé de la peur que le saisissement, peu d'entre elles et des bombes humaines ont pu s'approcher de l'idéal de la mort non pas tant acceptée que perçue : d'où que l'on frémit et se console tout à la fois des enregistrements téléphoniques où un adieu a pu être balbutié, comme un mot d'amour. D'où que l'on frémit aussi de l'ultime desiderata des dizaines de personnes qui, dans la chaleur insoutenable, ont préféré sauter, au propre et au figuré, dans le vide et l'inconnu. Troublante, admirable, fascinante, oui, signature de fin de vie : le décret d'un autre qui oblige à un dernier geste de « liberté », dans la mire de la statue du même nom, mais une fin pas moins atroce pour autant.

Une blessure symbolique inédite

Dans le paradoxe, c'est ainsi que l'on est parvenu à la plus flamboyante et à la pire des morts : éclatante d'un côté, et totalement imprévue, pourrait-on avancer, et de l'autre côté, annihilante.

L'imaginaire populaire d'une bonne mort la souhaite lumineuse et sereine, lustrée des peurs surmontées et des espérances proférées (si attendues au chevet des mourants...). Une mort qui ne soit ni secrète ni solitaire, une mort accompagnée. Ce jour-là, ce desiderata fut en partie rencontré, mais de manière fulgurante et rien que brève.

Dans la logique symbolique de l'attaque d'un haut lieu – à tous égards – de la suprématie rayonnante, la fréquentation des monuments névralgiques comme le World Trade Center, qui sont constamment le point de mire des caméras, nous rend susceptibles de devenir des témoins tout

9. La rapidité est d'ailleurs le seul critère qui changea de valeur : dans les temps anciens, synonyme de mauvaise mort, impréparée, in-consciente ; de nos jours, propulsée par la hantise de la souffrance et de la marginalisation, signifiant non pas tant la bonne (au bout de son temps, consciente, rameutant les proches, ayant acquitté ce qu'il fallait, notamment avec son Dieu) que la belle : propre et efficace, dans le bon sentiment.

aussi immédiats qu'involontaires d'événements les concernant. Dès lors, l'arrêt de mort en déflagration insoutenable déferle par les médias, dans l'incrédulité d'une catastrophe malgré elle investie de spectaculaire.

Est alors sursaturé l'idéal d'une mort haute en couleur, frappant les sens (et leur extravagance morbide). Un cran de plus, même la mort éclatante, fruit de l'imaginaire adolescent, tel un spectacle son et lumière délirant, aurait été dépassée. Les prétentions astronomiques des œuvres de fiction des *majors* cinématographiques s'en sont trouvées bouleversées. Habituellement ce genre de spectacle cataclysmique réclame un autre plan-image et un évitement de bon aloi, mais là, livrés sans protection, les spectateurs ont été tétanisés. Résultat, ce sont ces mêmes images qui furent reprises dans un vertige d'infini : par son invraisemblance, autant dans sa brutalité que dans le fait que la terreur avait sévi sur le territoire états-unien et, *a fortiori*, dans la ville qui porte l'essence de la modernité. La fascination a atteint ce jour-là une sorte de sommet collectif, dans la réitération d'une bande image apocalyptique : arriver à « croire » que c'est réel, comme dans la surenchère, lorsqu'on essaie de persuader les autres, puis de leur imposer un fait ou une croyance.

On peut également parier que la rage vindicative pouvant éventuellement animer plusieurs individus suicidaires s'en trouva bouchée bée et différée.

L'éclat lumineux, en renversant fictions et fantasmes, n'a rendu que plus abjecte et terrifiante l'Ombre d'où il a surgi. Mais encore, car viser les deux tours jumelles renvoie symboliquement à la gémellité des idéaux états-uniens – liberté et expansion – mais inconsciemment, l'atteinte concerne la question du double, ne serait-ce que par ceci : *on n'est jamais seul à se penser unique*. Et encore et toujours, le double fondateur, inscrit dans le tissage entre vie et mort.

Morts sédimentées et enjeu de désindividuation

Cette sorte de mort infligée, par son caractère excessif, dévoile l'Ombre de « l'ennemi », la met en lumière et, partant, les significations tapies et lointaines des rapports à la mort se construisant et se manifestant tout au cours de la vie. Dans la logique de la fascination se tient dans les deux cas une propension au totalitarisme, à la confusion, à la suppression de l'altérité. Et l'argument réside dans la *désindividuation*. Comment ?

On sait que la totalité se tient aux extrêmes : totalement attaquer pour totalement détruire, et si possible dans le plus grand désordre. Le projet de l'inespoir abasourdit, par la généralisation de la destruction et, à l'avenant, la terreur suscitée : « *Nous voulons vous tuer, tous...* » À la terreur d'être assimilé par un terrorisme « *soft* » répond celle attachée à un terrorisme pur et dur. Il n'y a en cela pas que le culte unitaire propre à chacun des protagonistes, il y a le culte totalitaire de l'unité, lequel s'absorbe comme fusion dans la mort. Or, comme on l'a constaté dans les chapitres précédents, toute fusion rend le deuil difficilement assimilable, puisque le travail de deuil en est un de désintringement, de mise à distance fait de recul et de questionnement, puis d'intégration de certains aspects de l'objet qui est perdu. Dans cet abattage apocalyptique en septembre, la fusion se fera au propre, d'abord entre matériaux et humains, et la symbolique n'en sera que plus complexe. Le chaos alors provoqué sème l'effroi et la folie, dépassant ainsi les objectifs immédiats de l'attaque.

L'unité tant désirée vacille et tourne en son contraire : un éclatement en pièces éparses, sous maints aspects. Au plan collectif, c'est la mise à terre, provisoire, sous des mètres de poussière et de débris, d'une économie rutilante – ou qui se donne telle : sera développé plus bas le sens de *Ground Zero*, ce zéro originaire d'où s'était hissé le un... Et puis, pour un corps social actionné à la rationalisation des efforts, poussant l'intégration sous la même bannière, et certes, dans une moindre mesure, carburant à l'or noir, la flambée assassine de milliers de litres de pétrole retentit sous le bruit et la fureur d'explosions insoutenables.

Les humains vont à la guerre comme à la fête, comme parfois à la fête, et pour les terroristes, il y avait des deux, guerre et fête vécues sur un mode paroxystique, au milieu des pétards. Il y avait dans cette mise au feu une sorte d'acharnement purificateur agi sur des Impurs. L'embrassement qui s'en est suivi marque un triomphe de la fascination, qui, justement, on le répète, ne cherche pas seulement à absorber ce qui lui manque, mais détruit ce qui le fascine, ici, une obsession fielleuse pour les fruits accumulés de l'individu conquérant.

Car là où le principe totalement unitaire a été le plus meurtri, c'est dans la déperdition de l'individualité des victimes. Sous ce registre, il n'y a pas que le soufflet à l'effort, voire à l'excès individualiste, il y a, en fond, la blessure abyssale infligée au principe même de la différenciation

humaine, qui est au cœur de nos sociétés dites libérales. En ce sens, dans le fracas s'est trouvé ébranlé l'élan civilisateur fondé sur le respect de la différence, parce que s'est trouvée là la pire des morts.

Triple mort.

Bien sûr, perte de vies, d'histoires, de liens, sous des symboliques de l'avènement, comme il fut souligné plus haut : soudaineté, massivité, exposition sous l'œil impavide des caméras. Cette mort qui, au premier regard, survient, est juste pour les uns, totalement inique pour les autres. Cependant, comme toute mort et résonnant ici dans la cruauté, se signifie une forme de discontinuité ou de rupture : rappel de l'illusion d'une solidité à toute épreuve, rappel aussi de la toujours possible épreuve de l'entaille à notre désir d'éternité.

Deuxième mort : le démembrement. On en a lu l'écho lorsque la furie de l'orgueil états-unien giflé s'est déchaîné en riposte pour « démembrer » les réseaux terroristes. Or, c'est le symbole même de l'individualité-reine, le corps, qui fut désagrégé, en même temps que le symbole collectif, si bien planté en hauteur, de ce que cette individualité a permis au corps social, soit le développement de la prospérité.

Bien plus, le démembrement devient la métaphore d'une culture désaxée, vidée en son centre, à force d'être monoaxée. Mais ce morcellement est tabou ou balbutié dans des séminaires de philosophie ou dans les officines psy.

Ainsi, au plan psychique, la mort est plus que discontinuité, elle est démembrement, dissémination, dissolution. Si, de surcroît, ce démembrement survient dans le registre de l'incorporation-décorporation, si la symbolique intime est révélée dans la trivialité du cadavre, cela demande une force psychique extraordinaire pour ne pas riposter sous le mode du redoublement, dans une escalade mortifère. Une telle épreuve requiert une capacité phénoménale de création d'un imaginaire réparateur. On pense à cet épisode de la mythologie égyptienne : Isis rassembla les parties du corps d'Osiris éparpillées par un frère jaloux (les thèmes de la jalousie et de l'éclat dévastateur ne sont pas fortuits), les contint dans des bandelettes et inaugura ainsi une partie du rite d'embaumement sacré. Ces bandelettes pour contenir l'éparpillement physique se retrouvent aussi chez les Inuk et chez les Hindous : il faut empêcher l'unité corps-âme de se désintégrer.

C'est exactement ce qu'ont fait les Balinais, en 2002, avec ferveur, piété et sobriété dans les ruines des bars et places publiques visés par un autre attentat.

On saisit ici un autre indice du totalitarisme introjecté : les pirates des engins infernaux, ici et ailleurs, font le sacrifice de cette rétion du cadavre pourtant prescrite dans le Coran. Pour New York et ses citoyens, pour les nationalités qui étaient représentées dans les gratte-ciel, la réparation ou du moins la tentative de réparation de cette désintégration des victimes fut rapide : pouvoirs civils locaux à la parole attestant et consolant, population exprimant, à travers les cliquetis mécaniques du déblaiement, une expressivité foisonnante de solidarité et de soutien, discernement pour les premiers rites de prise en acte des disparitions d'êtres aimés et du caractère douloureusement traumatique, inscrit dans cette triple mort.

Troisième mort, donc : la confusion des identités. Cette mort en masse a meurtri le sentiment de singularité, mais en plus, elle a semé une confusion dissociative, dans cet amalgame monstrueux et silencieux des bourreaux fanatisés, des bourreaux-occupants des avions, des travailleurs vaquant à leurs tâches matinales, des passants, pompiers et secouristes. On aura compris qu'il ne s'agit pas seulement d'une confusion des opérations, de courte durée, qui suivit l'encastrement des avions, puis lors de l'effondrement des tours. Encore ici, la fusion dans l'indiscernable des parties signifie le retour à un magma inimaginable, lequel est rappel ironique et sombre de la dialectique, puisque dans l'entremêlement des corps s'est produite une étrange unification des contraires. On a pu l'entendre sous les propos d'une mère qui a perdu là sa fille : « *Ce qui me révolse le plus, c'est que le corps de ces salauds soit confondu avec celui des victimes innocentes...* », dialectique à la fois gonflée dans son horreur et bloquée, parce qu'elle ne laisse pas de place à la vie. Le fait qu'il n'y ait eu que peu de survivants a quelque chose d'inusité en ce sens que, au creux de la catastrophe même, a été étouffée la possibilité de tout appel au secours, de cri de survie, si bien que la réalité de la mort n'a pu être plus totale : confusion du fantasme avec la réalité, abolition de toute distance protectrice.

Et ce qui est troublant, c'est bien que cette confusion des corps soit venue encore plus aviver le désir de revanche et de disparition de l'autre chez les deux protagonistes. À un autre niveau pourtant, la confusion eût pu être pédagogique, ou doubler le cap des significations connues, dans la mesure où elle aurait poussé à l'exploration et la découverte de sens

inusités, pour peu, encore et toujours, que le temps se fût posé, arrêté. Or, des significations connues et des assurances bétonnées se sont ce jour-là vues mortellement atteintes. Ainsi, la virtualité – ce scénario d'une attaque –, en se hissant à la potentialité – en passant par l'ingéniosité des moyens –, a atteint son objectif : l'efficacité. Une telle brutalité réussie a renvoyé en miroir aux États-Uniens et au monde occidental qu'ils n'étaient plus désormais les seuls maîtres de la virtualité, de la potentialité et de l'efficience. Blessure symbolique incommensurable, mort symbolique, oui, pas seulement rappel de la fragilité existentielle – rappel alors largement sonné – que rappel de la superbe et du mépris d'un monde, lesquels ont contribué aux ratés de décodage des signes annonciateurs de l'attentat. Bref, la toute-puissance supputée était déjà minée de l'intérieur, sans que personne n'en prenne acte. À la question du « que faire maintenant ? », elle a surenchéri sur le même ton.

La symbolique anthropologique ne fait pas partie des analyses politiques des responsables civils et militaires, les secondes se ramenant uniquement à la stratégie et au calcul.

Trois morts, disions-nous, largement inaperçues dans le décompte.

Une quatrième mort s'est glissée, discrète, et à cet égard, on peut saluer la réserve de la majorité des médias. Toutefois, par refus du morbide, on ne peut tout de même éluder sa signification, toujours sur la ligne de l'individuation-désindividuation.

Ce qui fait le plus affront à l'individualité dans la mort, le chapitre 8 le pointait, c'est la déperdition du cadavre, l'effacement de la figure humaine, c'est son abandon aux forces biochimiques. Ici, la totalité, l'effet de masse, et certes, la désagrégation et la pourriture dans les décombres-linceuls ont bloqué la mise en sépulture des victimes et ont pour le coup exigé des rites funéraires, puis du souvenir, doublement apaisants. Métaphoriquement se dresse une effigie effarante et, dès lors, aussitôt déniée, reflet d'une société qui se délite de certaines de ses boursoufflures fascinatoires, mais n'en perd pas pour autant sa propension à la fascination.

Ground Zero, l'appellation n'échappe pas à la symbolique de cette quadruple mort : de ce qui surplombait, fascinant, à sa mise à terre, de plain-pied avec le sol ; zéro, la destruction par le feu, complète *tabula rasa* revendiquée dans un délire purificateur ; zéro, l'envers désagréable, voire la vacuité des valeurs contre laquelle a lutté d'office la spectacularisation de l'événement ; puis une reprise de contrôle, une mise des compteurs à

zéro en vue de la nécessaire reconstruction... Et zigzaguant, planant pour longtemps imperceptiblement dans les esprits, une furieuse volonté de *néantisation* de l'autre.

Ainsi, la volonté destructrice ne s'est pas contentée de la mort, la volonté autofascinée d'elle-même et de la mort a dérivé dans un désir de pulvérisation apocalyptique. Le désir de néantisation magnifie ainsi le culte de la disparition – alors rempli outre mesure.

Néanmoins, le signe 0, désignant la forme vide d'une absence, indique forcément une présence. Celle d'une civilisation, cette fois pas états-unienne, mais du fait civilisationnel même, qui s'interroge du fait de la barbarie, et elle, devons-nous ajouter, pas que terroriste-fondamentaliste.

BARBARIES ET RÉSISTANCES

La barbarie, c'est de faire équivaloir des êtres humains à des choses, à des espèces dénuées d'esprit, et quand la barbarie plaque un vernis sur ces êtres chosifiés, elle les précipite dans la naturalité du penchant fascinateur tous azimuts.

L'élan civilisationnel, lui – ou la culture symbolisante –, considère la naturalité de la vie comme point nodal pour que s'exprime le point d'honneur qui respecte cette naturalité de la vie tout en ne l'y cantonnant pas. L'élan civilisationnel fabrique de la mise en liens avec l'énergie première de la violence, avant que celle-ci ne se rende à la brutalité, et encore et encore, recrée du vivant et du sens du vivant pour celles et ceux de passage dans cette existence.

Les exigences de la civilisation, au point où nous en sommes, sont certes plurielles et variables, disposées sous des horizons successifs – mais à horizons ! Parmi les tâches auxquelles peut s'employer cette intelligence chaude du monde, il y aurait certes celle de ne pas systématiquement associer la barbarie à un acte odieux, fût-il monstrueux ou par trop évident.

Reprenons à cet égard dans le sillage du 11 septembre 2001, mais sur un plan... cinématographique. Ce n'est pas un hasard si deux ans plus tard, en 2003, le film de Denys Arcand, *Les Invasions barbares*, a conquis tant de publics divers, a raflé tant de prix, autant en Europe qu'en Amérique du Nord. Le malaise de l'*impensé* est palpable (sauf pour les hésitants détracteurs, qui se taisent en général prudemment, et sans doute pas illégitimement si l'on pense, du point de vue québécois, à la fierté nationale !),

alors on congratule. Ce faisant, on esquive « autre chose » que les exclamations admiratives, et ce, par-delà le fait que le film soit artistiquement et visuellement superbement rendu.

Les barbares, ce sont à la fois ceux qui ne s'élèvent pas au-dessus de leurs instincts et ceux qui tiennent pour absolument sûres leurs convictions, ceux qui se replient sans vergogne sur leur Moi primitif. Rémi, dans *Les Invasions barbares*, a beau joliment déclamer et réclamer, y compris son libre arbitre à propos de sa fin annoncée, il reste un barbare, un animal stratégique uniquement occupé de lui-même, de sa survie, de la trépidance interne de son besoin de se faire rassurer et, donc, saisi et paralysé au-dessus d'une faille que toute l'audace « extérieure » du monde ne saurait lui faire explorer. Comment expliquer qu'on ne le voie généralement pas ? Ou que, si on le voit, on fasse silence... La piste de réponse ci-dessus, goguenarde, ne suffit pas.

Pas plus de honte que d'honneur, simplement un souci pour les apparences. Et l'on se plaît à nous faire croire que c'est cela, un mourant. La supercherie – inconsciente, culturalisée – du film ne réside pas dans le fait que le malade qui se fait achever par un cancer du cerveau n'en a absolument pas les symptômes, même au stade Un (encore...), elle réside surtout dans le fait que le mourant arrive à nous faire croire qu'il « a » des relations. Mais la superficialité des adieux des proches à celui qui ne déclamera plus, à la queueleuleu, ne tombe pourtant pas dans l'oreille d'un sourd, sauf quand on regarde les adieux aux deux enfants qui pardonnent à leur père, d'autant plus prestement qu'ils ne l'auraient pas affronté au quotidien, partis qu'ils étaient d'un bord ou de l'autre de la planète. On est postmodernes et bardés de technologies qui sont censées assurer la communication partout et en tout temps.

Il est plus fascinant parfois de vivre avec les projections idéales de la mort et du mort qu'avec la vie et l'inconnu qu'elle tient ouvert devant la complexité.

C'est justement ce vers quoi reflue le vide de sens ou le nihilisme de tous les terrorismes. C'est justement cela, la barbarie, qui ne se distingue pas forcément sous les oripeaux du meurtre et de l'instauration salubre des interdits. La barbarie moderne résiderait plutôt dans le goût pour le « bien-léché » de la mort, si l'on peut me permettre. On ne se réfère pas ici au morbide repérable dans des conduites individuelles dévastées et plus ou moins chaotiquement dévastatrices, mais dans le talent collectif à les cibler, elles, symptomatiques bubons culturels de quelque

chose de plus vaste. Ainsi, la barbarie des bien-pensants est-elle d'autant mieux camouflée qu'elle est la première à attaquer celle des « autres ». À cet égard, le chorus des donneurs de leçons s'invalide dans la mesure où la critique ne s'assortit pas d'autocritique.

La proposition, bien sûr, tient de l'utopie.

Mais elle a tout lieu d'être posée dans la conclusion de ce chapitre, la question étant : qu'y a-t-il sous les zéros ? dans le soubassement des actes ? La spectacularité du mal aurait-elle fait oublier « la banalité du mal » (Hannah Arendt) fait par ceux qui tuent symboliquement ? Le statut ou le sort de victime d'un système annulerait-il l'analyse de la responsabilité de l'acte ?

Que non, et des voix portent de l'intérieur. La naïveté de la croyance nord-américaine en sa suprématie perd des plumes. Ainsi, on a souvent dit qu'en accusant le coup porté à son « talon d'argile », le colosse a pris note de sa fragilité.

Tout de même, il a replâtré, sans trop atténuer de son ardeur colossale à pousser par devant son idéologie de « qualité de la vie ». Entrer dans le deuil n'est pas se draper dans un mythe, ni riposter par l'*acting out*. Mais beaucoup y puisent un modèle de la vie qui continue. On veut bien, encore une fois, là n'est pas la question : plutôt dans le voile provisoirement ramené sur le regard, oui¹⁰.

Entrer dans le deuil, ici, aurait impliqué d'accuser le coup de l'*absence* des ex-vivants en la reliant avec les figures multiples de la mort. Il aura fallu qu'un geste chargé de symbolisme destructeur vienne signaler la panne du symbolisme créateur, car celui-ci fait se rejoindre ce qui était séparé, pas forcément en vue d'une unité lisse et encore moins holistique. Or, toute mort désymbolise, si l'on considère qu'elle sépare des parties autrement unies. Ce carnage du 11-Septembre a marqué la fin non pas tant de l'insouciance ou de la nonchalance que l'absurdité d'un rapport à l'altérité et à la mort qui les ignore.

Issue des deux camps, une brèche s'est agrandie, découvrant une fascination pour la mort, pilée au loin, puis pillée, et – en désespoir de cause, au sens strict – pilonnée. Elle conduit droit à une régression tout

10. D'où le thème du prochain essai : « Ce qui est voilé dans le deuil ».

aussi extrême, où nous nous trouvons plongés dans un sentiment diffus d'incertitude, peut-être de la même lourdeur, si ce n'est pire que celle qu'éprouvait *Homo sapiens*.

Néanmoins, *Homo sapiens* serait, paraît-il, devenu *sapiens sapiens*. Un pari sans cesse recommencé pour nos cerveaux et nos pas-à-pas, malgré tout obstinés et confiants, même à New York¹¹.

11. Ce chapitre doit une bonne part aux discussions avec le Dr Wilfrid Noël Raby, neurobiologiste, neuropsychiatre, œuvrant à New York. Québécois d'origine, il est l'un des instigateurs du mouvement de reconnaissance de la maladie mentale aux États-Unis. Le matin du 11 septembre 2001, il s'est rapidement mobilisé et a depuis consacré de nombreuses heures à écouter les pompiers survivants et sauveteurs, parallèlement à sa clinique et à sa recherche au New York Psychiatric Institute.

Et pour le *sapiens, demens*, autant que *sapiens*, l'inspiration des travaux d'Edgar Morin.

Conclusion

D'UNE CULTURE DE LA FASCINATION À LA LIMITATION CULTURELLE DE LA FASCINATION

*Dans chaque situation, il faut créer un mode d'exposition approprié,
inventer la loi de l'événement singulier,
tenir compte du destinataire supposé ou désiré ;
et en même temps, prétendre que cette écriture déterminera le lecteur,
lequel apprendra à lire (à « vivre ») cela,
qu'il n'était pas habitué à recevoir d'ailleurs.
On espère qu'il en renâtra autrement déterminé :
par exemple, ces greffes sans confusion du poétique sur le philosophique,
ou certaines manières d'user des homonymies, de l'indécidable,
des ruses de la langue – que beaucoup lisent dans la confusion
pour en ignorer la **nécessité** proprement **logique**.
Chaque livre est une pédagogie destinée à former son lecteur.*

JACQUES DERRIDA¹

Nous avons besoin d'être fascinés. Notre attention est attirée par une raie de lumière. Les sens, pris au jeu, se réjouissent du puits de chaleur rosée qui s'en dégage. Nous ressentons ce que peut signifier la disponibilité.

1. Jacques Derrida, *Apprendre à vivre enfin : entretien avec Jean Birnbaum*, Galilée/Le Monde, 2005, p. 32

Et il arrive que la lumière passe de raie délicate à champ d'attraction, puis à écran géant éblouissant.

Mot de passe de la socialité, analogon du (m')as-tu-vu, vecteur essentiel de l'admiration, la fascination a du tout-terrain dans le corps. Elle n'en est que d'autant plus... fascinante.

Il se peut alors que nous ne sachions pas, que nous ne pouvions pas reculer devant elle.

«*Fais des excès, à condition d'en revenir...*» En cela, une grand-mère de mon adolescence avait finement repéré la puissance de la fascination : l'abandon sans retour aux images. Et, de surcroît, un abandon tel que, à la fois, nous ne puissions plus discerner la *fin* de l'abandon et la *fin* de l'image. Ainsi l'image est-elle passée d'alliée au sein de l'espace de transition à une obturation tranquille du paysage, à cet écran qui couvre d'une luminescence égale le tournis des objets fascinants.

Or,

s'il n'est au pouvoir de personne d'abolir la logique à l'œuvre dans le jeu **institué des images**, s'en détourner est de bonne guerre contre les assauts du doute. Ainsi prospèrent les savoirs accumulés dans la culture euro-américaine, assommée de conformismes et de contraintes innommées. Le bénéfice n'est pas mince : les questions enterrées tout simplement n'existent pas, et la nouvelle dogmatique anti-dogmatique, forte de ses invocations ultramodernes, suit son cours. (Pierre Legendre)²

«Contre les assauts du doute», oui. La fascination fait écran à la perplexité, et c'est même sa finalité implicite lorsqu'elle prétend au *plein* écran. «Couvrir», tout le champ de l'espace-temps, couvrir, l'expression n'est pas banale. Ainsi, ce plein écran confisque le désir «éternitaire», celui de la suspension du temps, mais ponctuelle, qui frémit lors des bouleversements identitaires. Il en confisque l'ardeur créatrice parce qu'occupant tout l'espace-temps, il ne nous permet pas de douter un instant de l'origine fabuleuse et de la direction complexe de cette propension à désirer cette plénitude du temps. Plutôt, la fascination, dans le miroitement de la plénitude,

2. Pierre Legendre, *De la société comme texte : linéaments d'une anthropologie dogmatique*, Paris, Fayard, 2001, p. 8. Je souligne.

entière et à temps plein, en vient à falsifier le désir d'éternité, de telle manière qu'il ne nous vienne pas à l'esprit que l'éternité – du moins celle du cours de l'existence –, c'est un point d'orgue dans le temps et non pas l'abolition de celui-ci.

Au demeurant, quand c'est le cas, le doute se replie prestement dans le confort, lequel, spécifié, modulé, prescrit, vient confirmer le désir identitaire et celui de le prolonger dans cette éternité donnée comme naturellement souhaitée, pour être ensuite consignée dans un statut immuable, en fait une éternité trouvée avant son temps. Et forcément, le confort et la confirmation nous font allègrement voguer vers le conformisme de bon aloi. Se rallier procède ainsi autant de conduites individuelles qu'il advient dans de grands rassemblements. La fascination détient cette vertu de rallier, elle ne donne subrepticement pas le choix d'avoir le choix, puisqu'elle est si aimable, plaisante. Car au désenchantement, elle offre à la clé de l'enchantement, surtout, de la sorte qui ne se donne pas comme du « ré-enchantement », mais comme quelque chose d'originale et d'universellement partagé : quand on l'aime, qu'on l'exalte, c'est qu'on s'aime. Sur sa lancée, la fascination nous semble répondre au nihilisme, en agitant le fanion alternatif de la passion. Et, en prime, en exaltant le fait fascinateur même, nous créons des divinités dans l'en-deçà, consécration de notre détermination ou de notre volonté exacerbée de différenciation, celles de l'au-delà étant devenues trop insaisissables, dans leur propre éternité...

Dès lors, la condition même de la fascination est qu'elle s'impose comme une évidence, comme une position « rationnelle » régissant désormais nos rapports au monde. « Nos » : en Occident du nord en dominante.

De culture fascinée à culture de la fascination, il s'avère qu'en creux, ce qu'on peut déceler, justement à partir des logiques à l'œuvre, c'est la fragilité même du principe de culture. En effet, la culture, en ses assises mêmes, secrète l'antidote à trop de fascination, dans la mesure précisément où, si elle laisse volontiers ondoyer ses messages, elle lui oppose toutefois la désirabilité de la diversité, la tessiture des contrastes, l'accueil de l'imprévisible... et une limitation à son roulis illimité...

À ce titre, justement à partir de cette frontière instituée, une culture reconnaît – même si cela n'est pas aisé – ses fondements, son terreau, bref, une dialectique entre la vie et la mort à l'œuvre dans chacun de ses ouvrages.

C'est dire comment fascination, image, culture et mort sont intriquées.

Parce que, dès la vision par les premiers humains du cadavre d'un des leurs, cette épreuve de se voir comme périssable, presque rien, a dû être intolérable. A surgi la pulsion expressive, dans ses formes esthétiques, puis religieuses, puis techniques, et de la sorte « nous opposons à la décomposition de la mort **la recomposition par l'image**³ ».

Or dans le flux des images actuelles qui compacte et annule le temps, dans le culte de l'apparence qui se donne comme porteur « de vie », dans l'exigence du spectacle, la fascination s'avère délétère à au moins deux titres.

D'abord, au sein même de la position élégante de repli, de la désaffiliation, de la saveur du lâcher-prise. La fascination est tout cela, et parce qu'elle est tout cela, elle « amortit ». Pire, elle mortifie. Repli, désaffiliation, lâcher-prise : « *y a rien à comprendre* », « *tous des pourris* », comme si on ramenait en couverture sur la vie ce qui a déjà été le propre de la mort : l'impensable, le pourrissement. Et sans compter la valorisation du retour à des formes primitives, dans un attrait pour le chaos et l'antiorganisationnel, par lequel il arrive de sacrifier sa subjectivité à la toute-puissance de la nature. Cet ensemble nappé d'un « *j'aimerais cela enfin vivre au bout, à plein...* », le réquisitoire des victimes de l'injustice issue des aveuglements consentis mène tout droit sous la cape de Fascine. La culture de la fascination en est une de la mort lente et muette pour celles et ceux qui estiment se régénérer dans une plénitude à temps plein, encore une fois, « éternisée ». Et qui pourrait bien donner la « mort en vrai » comme voie d'échappement à une conjuration forcément toujours en échec.

Mais il y a pire et nous en avons repéré des indices dans sa dynamique même et dans les aboutissements de la fascination à travers les phénomènes qu'elle tenaille ou rejette : c'est la culture de l'image qui se donne comme LA culture et qui, du coup, s'autonomise de ses attaches – en effectuant un pseudo-deuil inavouable. Car sous la poussée de cet aspect tranquillement délétère de la fascination, il n'y a pas que le principe même de culture qui écope, son aiguillon fondateur de symbolique s'émousse, bref, la mort est oubliée. Le sens de la vie en est pantelant et doublement : dissocié de la mort et morcelé dans des plaisirs hoquetés.

3. Régis Debray, « Genèse des images. La naissance par la mort », *Vie et mort de l'image*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1992, p. 38. Souligné de l'auteur.

DANS LA FASCINATION, QUID DE LA MORT ?

Oubliée, certes, mais jusqu'à un certain point. Elle est reprise dans l'image fascinatoire. Elle est « domestiquée » au point qu'on a du mal à le reconnaître. Ou quand elle se présente, par exemple, dans le secret des nuits, beaucoup de nos contemporains se sentent déphasés, puisque leur expérience intime de la présence de la mort se trouve sans écho dans les mots d'ordre habituels.

Car si la mort comme destin nous paraît intolérable, plutôt que d'affronter et de pétrir cet intolérable, changeons de « stratégie » : rendons-la tolérable. Plusieurs manières ont été débusquées au fil de cet essai.

Une première manière de rendre la mort tolérable, c'est de l'énucléer de la rupture, de dissoudre la limite que cette dernière introduit. Le jeu du report de la limite nous réussit suivant la volonté qu'on y exerce : « moment » de la mort prolongé ou accéléré. Surtout, il faut tenir tabou le fait que l'on « s'abandonne » à une volonté qui ne serait pas entièrement la sienne en propre, mais celle d'une bienséance qui ferait de nous un objet de fascination. Pour l'éternité. Et ce, même sans être plastiné, même sans être transformé en diamant lisse.

Mais il n'y a pas que le report de la limite, il y a la fascination que cette dernière exerce quand je suis « extrêmement » sûr de mon habileté et de ma puissance. Ou quand je suis phobiquement indifférent à ce à quoi je dois ma qualité d'humain se différenciant, ou en tant que différencié, à savoir la limitation structurante.

La deuxième manière de rendre la mort tolérable quand elle survient, c'est carrément de la faire disparaître. De l'accepter à ce point, sans laisser aucune chance au déni ponctuel, augurant de trop de souffrance de longue métabolisation. Corps et biens se volatilisent : corps dont les restes encombrants subissent une procédure accélérée de désagrégation, davantage consentie au nom du principe d'adaptation-aux-nouvelles-mentalités que du fait d'être rompue à une métaphysique de l'évanescence. Et puis « biens » étant ici entendu au sens de la circulation des affects qui ont résisté à la règle du relativisme de l'attachement. Au bilan, corps et biens liquidés auxquels la monstrueuse cruauté du 11 septembre 2001 a fourni un exemple unique d'exacerbation, histoire de couvrir d'autres monstruosité bien occultées.

Néanmoins, « biens » est également compris comme l'éthique groupale qui se cambre et se redessine dans le « malgré tout » fouetté par la mort. Et en ce qui nous concerne, « malgré toute » la fascination.

La troisième manière, sous l'égide de l'apparition, hésite tout de même entre deux pôles : mort enjolivée des rapides assentiments et mort enlaidie de qui la perpète de son bon droit ; encore ici, la volonté issue d'une puissance qui n'est pas la mienne, même si elle peut le réclamer.

Non, la mort n'est pas disparue ou plutôt, pas entièrement : que oui, et logée dans le rappel d'une expérience proche et intime, qui refonde au creux du désordre ; que non, dans l'effraction quotidienne du lointain, la seconde faisant accroire à la première qu'elle est acceptée, d'autant plus que cette seconde, la mort *spectacularisée*, prétend au sens.

UN SIGNE DE NOTRE RAPPORT CULTUREL À LA MORT

Enfin, la mort émerge de la fascination même. Car si nous voulons la fascination à ce point riviée à notre conception de l'individualité, sans limites, et à ce point éternisée, ce pourrait être l'indice d'un problème avec la limite, avec la fin. Comme si, trop troublés par le malaise de la fin fondatrice, la finitude, nous déportions ce trouble dans l'assurance, la réassurance, si ce n'est la reconnaissance, qu'offre le « sans fin » de l'élan fascinateur. Ce n'est d'ailleurs certes pas par hasard si, d'un côté, nous repoussons *ad vitam æternam* ce qui procure désagrément, incluant le flou, au vrai, d'une bien hypothétique vie dans un autre monde, et si, de l'autre, nous rapatrions l'éternité dans l'existence, et ce, au point de la définir comme une béatitude sans fin de laquelle s'empare la fascination, y logeant une conception de l'identité davantage en martèlement de reconnaissance continue qu'en appel d'harmonisation patiente. La mort s'étend ainsi dans une métaphore redoublée, car à la fascination se joint une « éternité », et les deux, sans aucune mesure de leur pouvoir mortifère.

Une fois engagé, se pourrait-il que ce trouble quant au problème avec la fin n'implique pas que les transcendances, pas que les interdits ? Autrement dit, pas que les frontières et les hors-frontières ? Se pourrait-il qu'il concerne l'entendement même de ce qu'est le vivant, de ce qu'est la mort ?

À cet égard, la fascination est bien loin d'être univoque dans son analogie avec l'émerveillement, l'irrésistible attirance, la sensibilité au mystère. Par ce dernier trait aussi, elle rattrape notre rapport à la mort, rapport lui-même largement – néanmoins pas complètement ! – désymbolisé, du moins en regard de ce que nous en connaissons, il n'y a pas si longtemps.

Alors la fascination agit comme marqueur de notre rapport à la mort, dans sa complexité. C'est que, encore une fois, notre rapport à la mort ne s'énonce pas directement. Bien sûr, la métaphore s'y est toujours glissée, mais ici, elle est singulièrement indirecte, ne serait-ce que parce que la fascination témoigne de notre volonté d'effacer les repères, d'oublier le temps, voire d'en sortir – l'éternité ! – à force d'abandon de soi...

Elle fait office de catharsis optique, imagière, émerveillée, alors nous ignorons même de quoi il y a catharsis, à savoir ce rapport à la mort ou, plus précisément, ces liens que nous forçons entre la vie et la mort.

Comme si devant la vie, mais aussi la mort, timide *punctus* culturel lorsqu'elle advient, éclatante lorsqu'elle passe par la médiation visuelle, ou trop simplement ramenée à son caractère empirique (« *cela est* »), nous avons inconsciemment trouvé ce chemin de traverse pour signifier notre parcours existentiel. La fascination deviendrait ainsi notre nouveau fantôme, qui, débouté du *fatum* radical du destin, épandrait au cours de nos jours d'autres *fata*, tels le progrès, l'exploit, mais aussi la bêtise, la loi du plus fort et ainsi de suite. Comme si nous avions, au fond, abdiqué devant notre propre force vitale.

On peut pourtant se saisir de cette présence, de la force de la fascination dans l'identité et l'éternité qu'elle propose, en soi. S'en servir pour soi-en-culture.

Joie d'entrer dans ce temps, avant d'en sortir pour toujours ou, encore, trop rapidement.

Tout en en développant une en dominante, cet essai a soutenu deux hypothèses contradictoires. La première tient en ceci que la fascination révèle la pointe acérée du déni de la mort, du déni même qu'il y ait déni et, *a fortiori*, du déni du caractère insécable et complexe de la vie et de la mort. La seconde fait valoir que le désir de vivre qui s'élanche dans la fascination, même naïf ou téméraire, rend compte d'un rapport à la mort qui ne la dénie pas dès lors qu'il l'envisage comme un irréductible à partir duquel inventer le contenu de notre temporalité et de nos identités.

Se pourrait-il alors que le mouvement fascinateur ne se referme pas systématiquement sur lui-même, dans la violence mille fois réitérée de l'injonction à l'absence : absence de limite, absence de deuil, absence de manque, absence de regard réflexif, absence de soi, absence de silence ?

Se peut-il que, parvenus au faite démocratisé d'une définition de soi comme humain fasciné, nous nous cognions sur les combles du délétère rouge de l'internationale-consumatoire ? que nous refusions le fétiche de la surexploitation de l'œil, devenu exorbité ? que nous refusions la mise à mort impavide de ce regard ?

Se peut-il que, épuisés de ce ronron identitaire, nous fermions les yeux un instant ?

Nous voyons alors ce que la fascination a déplacé, dans un immense mouvement d'hystérie collective. Elle a peut-être déplacé, gauchi notre sentiment d'être asservi : roulant sur elle-même, elle a à la fois offert « consolation » à l'asservissement et amplifié celui-ci.

Asservissement à une certaine image des rapports entre la vie et la mort, trop souvent rabattus à la dyade simpliste peur-fascination. Or la fascination a phagocyté la peur, mais c'est tout de même parce que nous avons peur, et que nous l'ignorons ou que nous l'oublions, que nous sommes si aisément « fascinables » et fascinés.

Ce qui peut reposer les rapports entre la vie et la mort, et, partant, donner à la vie son amplitude imprévisible et à la mort, son domaine, c'est la réintroduction de l'altérité. Non pas comme faire-valoir de l'identité, plutôt en corolle changeante.

L'altérité consent à ce que la fusion soit ponctuelle, que le déni tout autant, que le désir d'éternité soit nostalgie ou horizon, ou encore, effleuré par la rencontre et non assouvi dans le passage à l'acte, bref, que la fascination soit prise sur une épaule plutôt que sur les deux.

L'altérité remet la vie et la mort à leur place.

Elle intime à la culture de faire son boulot de séparation, de violence assumée de quelques limitations : entre ce qui promeut la mort lente ou brutale et ce qui musique de la vie.

Cette culture même séduite par la vie et appelant l'effort de la penser à travers son mystère, qui ne la résume pourtant pas.

St-Georges-de-Malbaie, le 28 juillet 2009.

Bibliographie

- Anzieu, Didier, *Le Moi-Peau*, Paris, Dunod, 1985.
- Anzieu, Didier, *Le corps de l'œuvre. Essais psychanalytiques sur le travail créateur*, Paris, Gallimard, 1981.
- Ariès, Philippe, *Images de l'homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1983.
- Ariès, Philippe, *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977.
- Augé, Marc, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier-Critiques, 1994.
- Autrement*, « Deuils. Vivre, c'est perdre », n° 128, 1992.
- Barthes, Roland, *La chambre claire : note sur la photographie*, Paris, Cahiers du Cinéma, 1980.
- Baudrillard, Jean, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976.
- Baudry, Patrick, *La place des morts : enjeux et rites*, Paris, Armand Colin, 1999.
- Baudry, Patrick, *Une sociologie du tragique : violence au quotidien*, Paris, Cerf/CUJAS, 1989.
- Bessis, Raphaël, *Dialogue avec Marc Augé autour d'une anthropologie de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- Boulestreau, Nicole, « Quelques séismes temporels : Fluxus et Land artX », dans Karine Douplitzky (dir.), « Éternel éphémère », *Cahiers de médiologie*, n° 16, Paris, Fayard, 2003, p. 204.
- Breton, Philippe, *L'utopie de la communication*, Paris, La Découverte, 1992.
- Chesnais, Jean-Claude, *Histoire de la violence en Occident, de 1800 à nos jours*, Paris, Laffont, 1981.
- Courtois, Martine, *Les mots de la mort*, Préface de L.-V. Thomas, Paris, Bélin, 1991.

- De Certeau, Michel, *L'invention du quotidien*, tome 1, *Arts de faire*, Paris, Gallimard, [1982]1990.
- De M'uzan, Michel, *Aux confins de l'identité*, Paris, Gallimard, 2005.
- De Silke, Yvonne, *Les masques. Rites et symboles en Europe*, Paris, Éditions La Martinière, 1998.
- Debray, Régis, «Pourquoi le spectacle?», *Les Cahiers de médiologie*, n° 1, «La querelle du spectacle», 1997.
- Debray, Régis, *Vie et mort de l'image : une histoire du regard en Occident*, Paris, Gallimard, coll. «Folio essais», 1992.
- Debray, Régis, *Critique de la raison politique*, Paris, Gallimard, 1981.
- Derrida, Jacques, *Apprendre à vivre enfin : entretien avec Jean Birnbaum*, Paris, Galilée/Le Monde, 2005.
- Des Aulniers, Luce, «Immobilisme, fuite en avant, tribulations du temps», *Prisme* (Psychiatrie, recherche et intervention en santé mentale de l'enfant), n° 39, 2002, p. 168-179.
- Des Aulniers, Luce, «Le monument funéraire est-il un support indispensable à la commémoration des morts et à la résolution du deuil?», *Colloque L'avenir des cimetières*, Écomusée de l'Au-delà, UQAM et Musée de la Civilisation, Québec, octobre et novembre 2000, Actes du colloque, 2001, p. 128-142.
- Des Aulniers, Luce, «Ces morts qui nous regardent», *La Face : un moment photographique*, Dazibao (Centre de photographies actuelles), Montréal, série «Les Essais», 1998, p. 29-37.
- Des Aulniers, Luce, *Itinérances de la maladie grave : le temps des nomades*, Paris, l'Harmattan, 1997.
- Des Aulniers, Luce, «La quête de sens au-delà des idéologies ou de l'anthropocentrisme», conférence plénière, *Congrès international «Le travail de deuil comme processus de guérison»*, Montréal, publiée dans les Actes, sous la direction de Luc Bessette, Québec, Éditions MNH, 1994, p. 12-20.
- Desautels, Denise, poèmes, Monique Bertrand, photographies, *Cimetières : La rage muette*, Montréal, Dazibao, coll. «Des Photographes», 1995.
- Droz, Yvan, *La violence et les morts. Éclairage anthropologique sur les rites funéraires*, Genève, Georg, 2003.
- Durkheim, Émile, *Le suicide*, Paris, Presses universitaires de France [1897] 1975.
- Élias, Norbert, *La société des individus*, Paris, Pocket, 1997.
- Enriquez, Eugène, «Le pouvoir et la mort», *Topique*, vol. 4, n°s 11-12, 1973.
- Fédida, Pierre, *L'absence*, Paris, Gallimard, [1978] 2005.
- Forrester, Viviane, *La violence du calme*, Paris, Seuil, 1980.
- Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- Frappat, Hélène, *La violence*, Textes choisis et présentés, Paris, Flammarion, 2000.

- Freud, Sigmund, *Considérations actuelles sur la guerre et la mort*, *Œuvres complètes*, tome 13, Paris, Presses universitaires de France, [1915]1992.
- Freud, Sigmund, *Malaise dans la civilisation*, Paris, Presses universitaires de France, [1929]1977.
- Freud, Sigmund, Texte inédit, publié en février 1976, *Magazine littéraire*, n° 109, consacré à Sigmund Freud.
- Gandhi, *Lettres à l'Ashram*, trad. J. Hébert, Paris, Adrien Maisonneuve, 1938.
- Girard, R., A. de Baecque, M. Wieworka, S. Gluzman et P. Ricoeur, *Violences d'aujourd'hui, violence de toujours*, XXXVII^e Rencontre internationale de Genève 1999, Textes des conférences et des débats, Genève, L'Âge d'homme, 2000.
- Girard, René, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.
- Girard, René, *Les origines de la culture*, Entretiens avec P. Antonello et J.C. de Castro Rocha, Paris, Desclée de Brouwer, 2004.
- Greenberg, J., T. Pyszczynski et S. Solomon, «Terror Management Theory», dans R.F. Baumeister (dir.), *Public Self and Private Self*, New York, Springer-Verlag, 1986, p. 189-212.
- Guillebaud, Jean-Claude, *La force de la conviction*, Paris, Seuil, 2005.
- Guillebaud, Jean-Claude, *Le principe d'humanité*, Paris, Seuil, 2001.
- Hanus, Michel, *Les deuils dans la vie : deuils et séparations chez l'adulte et chez l'enfant*, Paris, Maloine, 1994.
- Harrus-Révidi, Gisèle, *Parents immatures et enfants adultes*, Paris, Payot, 2001.
- Henry, Michel, *La barbarie*, Paris, Presses universitaires de France, [1987] 2004.
- Honneth, Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Le Cerf, 2000 (1991).
- Huntington, Samuel P., *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.
- Jankélévitch, Vladimir, *La mort*, Paris, Flammarion, 1977.
- Jankélévitch, Vladimir, *Penser la mort ?*, Entretiens réunis par Françoise Schwab, Paris, Liana Levi, 2003.
- Kaprow, cité par Nicole Boulestreau, «Quelques séismes temporels : Fluxus et Land artX», *Cahiers de médiologie*, n° 16, «L'éternel éphémère», 2004.
- Kenzaburo Ôe et José Saramago, «Deux écrivains face aux nouvelles technologies», *Le Monde diplomatique*, décembre 1998, p. 6.
- Kundera, Milan, *La lenteur*, Paris, Gallimard, 1995.
- Laufer, Laurie, *L'énigme du deuil*, Paris, Presses universitaires de France, 2006.
- Legendre, Pierre, *De la société comme texte : linéaments d'une anthropologie dogmatique*, Paris, Fayard, 2001.
- Lévesque, Nicolas, *Le deuil impossible nécessaire : essai sur la perte, la trace et la culture*, Montréal, Nota Bene, 2005.
- Lévinas, Emmanuel, *La Mort et le Temps*, Paris, Éditions de l'Herne, 1991.
- Lipovetsky, Gilles, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983.

- Lussier, Martine, *Le travail de deuil*, Paris, Presses universitaires de France, 2007.
- Melot, Michel, *Une brève histoire de l'image*, Paris, L'œil neuf, 2007.
- Mondzain, Marie-José, *L'image peut-elle tuer ?*, Paris, Bayard, 2002.
- Morin, Edgar, *L'homme et la mort*, Paris, Seuil, 1950.
- Neruda, Pablo, « Seulement la mort », *Résidence sur la terre*, Poésie, Paris, Gallimard, 1972.
- Paillard, Bernard, « Appréhender les peurs », *Communications*, n° 57, « Peurs », Paris, 1993.
- Paroles indiennes. Textes indiens d'Amérique du Nord*, recueillis par Michel Piquemal, Paris, Albin Michel Jeunesse, coll. « Carnets de sagesse », 1993.
- Pasche, Francis, « Peur de la mort, angoisse de mort, défense du Moi », *Revue française de psychanalyse*, janvier-mars. 1996, vol. 60, n° 1, p. 49-53
- Picasso, Pablo, *Picasso's Mask*, dans André Malraux, cité par Arianna Stassinopoulos Huffington, *Picasso, créateur et destructeur*, Paris, Stock, 1989.
- Pinguet, Maurice, *La mort volontaire au Japon*, Paris, Gallimard, 1984.
- Piquemal, Michel, *Paroles indiennes. Textes indiens d'Amérique du Nord*, Paris, Albin Michel, coll. « Carnets de sagesse », 1993.
- Ragon, Michel, *L'espace de la mort*, Paris, Albin Michel, 1981.
- Rey, Olivier, *Une folle solitude. Le fantasme de l'homme auto-construit*, Paris, Seuil, 2006.
- Romain, Jean, *La dérive émotionnelle. Essai sur une époque en désarroi*, Lausanne, l'Âge d'homme, 1998.
- Serrano, Andres, *The Morgue. Catalogue de l'exposition*, Galerie Yvon Lambert et al., Paris, 1993.
- Shneidman, Edwin S., et American Association of Suicidology, *On the Nature of Suicide*, San Francisco, Jossey-Bass, 1969.
- Sicard, Monique, *La fabrique du regard (XV-XX^e siècles) : images de science et appareils de vision*, Paris, Odile Jacob, 1998.
- Stiegler, Bernard, *La misère symbolique*, tomes 1 et 2, Paris, Galilée, 2004.
- Stloterdick, Peter, *Colère et Temps : essai politico-psychologique*, Paris, Méta-Éditions, 2007.
- Thomas, Louis-Vincent, *Mélanges thanatiques : deux essais pour une anthropologie de la transversalité*, Paris, L'Harmattan, 1993.
- Thomas, Louis-Vincent, *La mort en question. Traces de mort, mort des traces*, Paris, L'Harmattan, 1991.
- Thomas, Louis-Vincent, *Anthropologie des obsessions*, Paris, l'Harmattan, 1988.
- Thomas, Louis-Vincent, *Rites de mort, pour la paix des vivants*, Paris, Fayard, 1985.

- Thomas, Louis-Vincent, *Fantômes au quotidien*, Paris, Librairie des Méridiens, 1984.
- Thomas, Louis-Vincent, *Le cadavre*, Paris, Éditions Complexe, 1982.
- Thomas, Louis-Vincent, *Civilisations et divagations*, Paris, Payot, 1979.
- Thomas, Louis-Vincent, «Le suicide en Afrique», *Bulletin de la sociologie de thanatologie*, n° 1, janvier 1973, p. 40-71.
- Tisseron, Serge, «Antimémoire», *Les Cahiers de médiologie*, n° 7, «La confusion des monuments», <www.mediologie.com/numero7/art17.htm>.
- Tisseron, Serge, *Psychanalyse de l'image, de l'imgo aux images virtuelles*, Paris, Dunod, 1995.
- Todorov, Tzvetan, *La conquête de l'Amérique : la question de l'autre*, Paris, Seuil, coll. «Points», n° 198, Petite Bibliothèque Payot, 1982.
- Turner, Victor W., *The Ritual Process : Structure and Anti-Structure*, New York, Aldine, 1969, traduit : *Le phénomène rituel*, Paris, Presses universitaires de France, 1990.
- Urbain, Jean-Didier, *L'archipel des morts : le sentiment de la mort et les dérives de la mémoire dans les cimetières d'Occident*, Paris, Payot, [1998] 2005.
- Valet, Odon, «Les mots du monument», *Les Cahiers de médiologie*, n° 7, «La confusion des monuments», <www.mediologie.com/numero7/art2.htm>.
- van Gennep, Arnold, *Manuel de folklore français contemporain*, Paris, Éditions A. et J. Picard, 1946.
- Virilio, Paul, *Cybermonde, la politique du pire*, Paris, Textuel, coll. «Conversation pour demain», 1996.
- von Hagen, Gunther, *Körpervelten (ou Art anatomique) : la fascination de l'authentique*, Heidelberg, Institut für Plastination, [2002] 2005.
- Vovelle, Michel, *L'heure du grand passage : chroniques de la mort*, Paris, Gallimard, 1993.
- Vovelle, Michel, *La mort et l'Occident, de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983.
- Watzlavick, P., J. Helmick-Beavin et D. Jackson, *Une logique de la communication*, Paris, Seuil, 1972.
- Wirth, Jean, *La jeune Fille et la Mort. Recherches sur les thèmes macabres dans l'art germanique de la Renaissance*, Paris, Droz, 1979.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1964.
- Wolton, Dominique, *Internet et après ?*, Paris, Flammarion, 1999.
- Yonnet, Paul, *Famille I : Le recul de la mort. L'avènement de l'individu contemporain*, Paris, Gallimard, 2006.



Tests d'évaluation de la capacité fonctionnelle chez l'adulte de 55 ans et mieux

*Sous la direction
d'Émilie Kalinova et Mario Leone*
2009, ISBN 978-2-7605-2446-0, 160 pages

Génération et cycles de vie

Au carrefour des temps biologiques et psychosociaux
Sous la direction de Laurence Charton et Joseph Josy Lévy
2009, ISBN 978-2-7605-2430-9, 252 pages

Tango, corps à corps culturel

Danser en tandem pour mieux vivre
Sous la direction de France Joyal
2009, ISBN 978-2-7605-2392-0, 276 pages

Pour une approche intégrée en santé

Vers un nouveau paradigme
Jean-Claude Magny, Gilles Harvey, Yves Lévesque, Daniel Kieffer, Anne Taillefer et Denis Fourniery
2008, ISBN 978-2-7605-1589-5, 150 pages

Intersections

Cultures, sexualités et genres
Sous la direction de Shari Brotman et Joseph Josy Lévy
2008, ISBN 978-2-7605-1581-9, 494 pages

Épidémie silencieuse

Le traumatisme craniocérébral léger : symptômes et traitement
Sous la direction de Frédéric Banville et Pierre Nolin
2008, ISBN 978-2-7605-1547-5, 310 pages

Danse et santé

Du corps intime au corps social
Sous la direction de Sylvie Fortin
2008, ISBN 978-2-7605-1543-7, 326 pages

Les médias et le façonnement des normes en matière de santé

Sous la direction de Lise Renaud
2007, ISBN 978-2-7605-1526-0, 318 pages

La chaîne des médicaments

Perspectives pluridisciplinaires
Sous la direction de Joseph J. Lévy et Catherine Garnier
2007, ISBN 978-2-7605-1510-9, 522 pages

Vieillir en milieu d'hébergement

Le regard des résidents
Michèle Charpentier
2007, ISBN 978-2-7605-1477-5, 180 pages

Homosexualités

Variations régionales
Sous la direction de Danielle Julien et Joseph J. Lévy
2007, ISBN 2-7605-1471-3, 284 pages

La surdité vue de près

Colette Dubuisson et Christiane Grimard
2006, ISBN 2-7605-1449-8, 436 pages

Trouble déficitaire de l'attention avec hyperactivité

Soigner,  duquer, surtout valoriser
Sous la direction de Nicole Chevalier, Marie-Claude Guay, André Achim, Philippe Lageix et Hélène Poissant
2006, ISBN 2-7605-1463-3, 336 pages

Souffrance et médecine

Serge Daneault
2006, ISBN 2-7605-1452-8, 180 pages

Surdité et société

Perspectives psychosociale, didactique et linguistique
Sous la direction de Daniel Daigle et Anne-Marie Parisot
2006, ISBN 2-7605-1407-2, 220 pages

La santé s'affiche au Québec

Plus de 100 ans d'histoire
Lise Renaud
2005, ISBN 2-7605-1344-0, 264 pages

Histoire des orthophonistes et des audiologistes au Québec: 1940-2005

Pratiques cliniques, aspirations professionnelles et politiques de la santé
Julien Prud'Homme
2005, ISBN 2-7605-1378-5, 166 pages

Les traitements antirétroviraux

Expériences et défis
Sous la direction de Joseph J. Lévy, Janine Pierret et Germain Trottier
2004, ISBN 2-7605-1276-2, 252 pages

Enjeux psychosociaux de la santé

Sous la direction de Joseph Josy Lévy, Danielle Maisonneuve, Henriette Bilodeau et al.
2003, ISBN 2-7605-1233-9, 352 pages

É

poque de mille et une fascinations! C'est par le biais inusité de la fascination que cet essai envisage les rapports contemporains entre la vie et la mort. Traversant nos paysages quotidiens, l'idée que nous nous faisons de la mort imprègne nos manières de vivre et notre rapport au temps. La fascination y participerait, tant dans nos attitudes que dans nos liens, comme manière de ressentir le présent, d'habiter l'espace du corps et des identités, d'investir la mémoire et la culture, bref, comme un désir de suspendre le temps, d'accomplir secrètement notre fantasme d'éternité. Dès lors, qu'il s'agisse de quête hédoniste insatiable, de curiosité illimitée pour le spectaculaire, d'émois partagés face aux jeux extrêmes, voire face à l'horreur que suscitent les catastrophes collectives, pourquoi cherchons-nous tant, aimons-nous à ce point être fascinés, et quel en est le prix?

Cette étude socioanthropologique s'adresse à celles et ceux qui, résistant aux poncifs de l'air du temps, veulent dépasser les injonctions et les déplorations obligées entourant le fait de notre finitude. En reliant le thème de la fascination à celui de nos rapports à la vie et à la mort, l'auteure nous amène à débusquer la portée délétère des formes subtiles de déni et à reconsidérer ce qui contribue aussi à faire de nous des humains un peu plus lucides sur leur sort et celui d'une planète.



Photo: M. Jamet

LUCE DES AULNIERS est professeure au Département de communication sociale et publique de l'Université du Québec à Montréal, où elle a fondé en 1980 le premier programme interdisciplinaire sur la mort et le deuil. Elle est auteure de nombreuses publications, directrice de recherche, membre de l'Institut Santé Société et de maints groupes communautaires ou professionnels, et les médias se réfèrent à ses analyses.



ISBN 978-2-7605-2436-1