

# L'éternel retour de la fin d'histoire.

## Considération critique sur la pensée eschatologique de l'événement

*Gernot Kamecke*

« L'événement sera  
cet ultra-un d'un hasard,  
d'où le vide d'une situation  
est rétroactivement décelable. »

*Alain Badiou, L'Être et l'événement*

Convenons qu'aujourd'hui, à l'échelle mondiale, la situation est celle d'une réduction de l'écart entre politique et théologie. Le renouveau de la guerre entre les monothéismes, le « clash » des civilisations, qui s'appuie sur une radicalisation des discours fondamentalistes – du côté des chrétiens, des juifs et des musulmans –, ainsi que le terme de « terreur », qui justifie les interventions militaires des États-Unis et de leurs alliés, décrivent les contours d'une situation conflictuelle multiple, susceptible de marquer une césure dans l'histoire contemporaine. Le déclencheur supposé de cette situation marque la vraie fin de la guerre froide, d'une séquence politique stable, caractérisée par l'antagonisme entre deux grandes puissances, et annonce l'éclatement chaotique de nouvelles puissances incommensurables, aussi bien religieuses que politiques. Depuis bientôt une décennie, on l'appelle « l'événement du 11 septembre ».

À travers cette appellation, dont la fonction est de justifier la conviction commune (partagée dans à peu près toutes les parties du monde globalisé) que nous vivons à l'époque de la « guerre contre le terrorisme », la société occidentale et ses médiateurs – les politiciens, les journalistes, les prêtres et les philosophes – s'alignent sur l'expression intuitive (et unitaire) de

l'appréhension générale suivante : il y a eu un changement abrupt dans la politique internationale qui divise l'époque actuelle, placée sous le signe de la « démocratie globale », en un temps avant et un temps après le 11 septembre 2001. Or, la question s'impose : pourquoi aime-t-on ajouter, même parmi les philosophes, qu'il s'agit là d'un « événement » ?

La portée symbolique incontestable de l'écroulement des tours jumelles du *World Trade Center*, parmi les bâtiments les plus connus du monde, l'impact médiatique de la perception simultanée de l'incident – qui a été observé « en direct » par une bonne partie de la population de la planète – peut certes laisser penser que quelque chose d'extraordinaire ou d'absolument nouveau avait eu lieu ce jour-là – ne serait-ce qu'au niveau du nombre des observateurs concernés. « Événement » désignerait alors le caractère inattendu d'un phénomène court et violent dont la pure étendue constituerait l'expérience qui nous présente tout à coup l'histoire mondiale au début de ce XXI<sup>e</sup> siècle comme un ensemble homogène. La structuration de cet ensemble est effectuée par la vieille dialectique « du Bien et du Mal », énoncée telle quelle par l'agent politique principal de cette interprétation, le gouvernement de George W. Bush. Après quoi ont surgi très naturellement, surtout à travers les discours radicaux du nouvel évangélisme américain, des dénominations apocalyptiques liées à des conceptions millénaristes de la notion d'événement.

La vraie urgence actuelle est ici de restituer la pensée philosophique de l'événement et de la défendre contre les usurpateurs contemporains. Guidé par Badiou, qui se soustrait absolument au sensationnalisme du 11 septembre<sup>1</sup>, il s'agira – avant de décider si la fin des temps est cette fois réellement arrivée ou, mieux, de répondre à la question « comment et à quelle fin le monde périt-il tant de fois ? »<sup>2</sup> – de replacer les réactions aux attentats appelés « terroristes » dans le contexte des attentes historiques de l'apocalypse. Est-ce qu'une irruption violente ou la seule force d'un chiffre sont des éléments suffisants pour s'arroger le droit d'employer le mot « événement » ? Que signifie cette intrication du langage eschatologique dans la philosophie et la théologie contemporaines ? En considérant les conditions ontologiques de la vérité de tout événement, c'est-à-dire en questionnant la « généricité » du monde où il advient et la logique de son apparaître, on arrive au concept d'une « méta-histoire intemporelle » (*LM*, p. 17)

---

1 Voir Badiou (2003a), p. 45-73 (« Sur le 11 septembre 2001 »).

2 Karl Ludwig Pfeiffer (1982) : « Apocalypse: It's Now or Never – Wie und zu welchem Ende geht die Welt so oft unter? » et Lucian Boia (1989).

qui aide à combler l'écart entre la politique (guerrière) et la théologie (chiliste).

### **PETIT APERÇU DE L'ÉTAT DE LA SITUATION 9/11**

En regardant l'état de la pensée « après 9/11 » (*after nine eleven*) en France et en Allemagne, les deux pays les plus critiques par rapport à la guerre préventive menée par les États-Unis, l'unanimité avec laquelle même les philosophes se sont prononcés sur le statut événementiel du 11 septembre 2001 est pour le moins étonnante. Il semble que les voix les plus critiques, qui devraient avoir la tâche de veiller sur les intrusions du pouvoir politique dans les affaires de la pensée, se rangent cette fois-ci du côté de l'opinion générale. Ce constat ne vaut pas seulement pour les « philosophes de télévision », qui ont prévu dans des termes franchement apocalyptiques des « légions de kamikazes nihilistes » pullulant aux coins les plus cachés des continents porteurs de salut (l'Europe et l'Amérique)<sup>3</sup>. Ce constat vaut aussi pour des penseurs plus influents. En témoignent les affirmations de Peter Sloterdijk, qui prétend que la date du 11 septembre, où l'occident s'est transformé « en un laboratoire de suggestion autoplastique », constitue la clôture réelle du « siècle court des deux Guerres mondiales » (Sloterdijk (2002)). La même idée se trouve chez Paul Virilio, pour qui les attaques du WTC signifient « une rupture dans l'art et dans l'économie de la guerre » et marquent ainsi « une date aussi importante que celle d'Hiroshima dans l'histoire de l'humanité » (Virilio (2001)).

Deux autres exemples : Jean Baudrillard, philosophe critique de « l'hystérie du millénaire » et théoricien du « temps transfini », qui ne connaît plus ni bouleversement final ni espérance apocalyptique ou salutaire, est revenu sur ses pas après le 11 septembre, en déclarant que l'écroulement des tours jumelles marque en effet un retour de l'événement, une vengeance du réel sur le symbolique, dont « l'absolue nouveauté » se révèle par le « pur excès » de son impact qui « ébranle la théorie jusque dans ses fondements ». Il y aurait une « nouvelle règle du jeu » touchant à « l'ordre historique mondial » (Baudrillard (2001)). Et finalement, même Jacques Derrida et Jürgen Habermas, interrogés par Giovanna Borradori dans un livre intitulé « *Philosophy in a Time of Terror* », déclarent à l'unisson leur fidélité respective à la notion d'« événement » et à celle de « césure historique » révélée par la « magni-

---

<sup>3</sup> Voir par exemple les élucubrations de Bernard-Henri Lévy (2001) ou d'André Glucksmann (2002).

tude » de l'effet 9/11 (Borradori (2003), p. 25 sq. et 85 sq.)<sup>4</sup>. Loin de renoncer au « ton apocalyptique », les deux philosophes n'hésitent pas, dans leur projet de fusion politique entre la France et l'Allemagne, qui s'inscrit dans un « processus de fidélité » opposé au principe de la guerre, à recourir à une terminologie eschatologique qui se retrouve même dans le titre de leur proclamation (Habermas et Derrida (2003))<sup>5</sup>.

Ce qui apparaît dans ce petit tableau est le fait suivant : une date précise de l'histoire récente, qui est située – par pure coïncidence et selon la mesure grégorienne du temps – au début du troisième millénaire, fait irruption dans le discours philosophique dont elle englobe même les parties jusque-là inscrites dans des traditions de pensée fort séculaires. Deux figures ressortent comme éléments dominants de cette constellation. Elles infléchissent la pensée d'une manière qui explique pourquoi la théorie se voit « ébranlée » (selon les termes de Baudrillard). La première figure relève d'une conception métaphysique de l'histoire comme totalité close et englobante, qui se trouve ainsi dotée d'un principe réunificateur ou esprit transcendant. Cette reprise de l'interprétation classiciste de la métaphysique s'avère une pure répétition de pensée, sans prétention à la vérité. Elle tourne le dos au fait que l'esprit de l'histoire (issu de la théologie de Joachim de Flore) s'est trouvé oblitéré par la fin de l'idéalisme allemand, quand le projet hégélien fut critiqué par Marx et Kierkegaard au XIX<sup>e</sup> siècle, et s'est finalement perdu en Europe avec les écoles analytiques, phénoménologiques, existentialistes et autres philosophies ennemies de la métaphysique au XX<sup>e</sup> siècle.

La deuxième figure, plus obscurantiste que répétitive, témoigne d'un revirement du devenir conceptuel de la notion d'événement qui ne s'est transformé en une notion philosophique qu'après le tournant scientifique de l'ontothéologie leibnizienne (dans laquelle l'événement était l'attribut de toute substance dépendante de Dieu), celle-ci étant approfondie à travers les

---

4 Il faut dire que les deux auteurs ont depuis nuancé leur propos. Derrida, plus encore que Habermas, fournit dans son livre *Voyous* une critique profonde des conséquences philosophiques et politiques qui résultent des dénominations liées au nom de l'« événement 9/11 » : le terrorisme, le mal, la croisade, le *rogue state*, ou le *clash* des civilisations. Il y met en garde contre ces faux choix qui encerclent l'ensemble fragile et « aporétique » qu'est la constitution démocratique, cf. Derrida (2003), 1<sup>er</sup> essai, chap. 8, ainsi que Derrida (2005). Pour une critique du messianisme et du « discours eschatologique globalisé » voir Derrida (1993).

5 L'idée de la « fusion politique » entre la France et l'Allemagne est celle de Badiou (2004), pp. 57-78 ! Voir aussi la Préface à l'édition allemande de *L'Être et l'événement* (2005), p. 13.

œuvres de Nietzsche, le grand sceptique de la philosophie de l'histoire<sup>6</sup>, et plus tard de Heidegger chez qui l'événement devient le principe ontologique même de « l'être dans son rapport à la pensée »<sup>7</sup>. Ce cheminement culminant logiquement, à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, dans la pensée ontologique de Badiou – qui remplace le *telos* transcendantal de la métaphysique par la rigueur (immanente) de la théorie axiomatisée des ensembles –, il apparaît que dans le contexte actuel, qui est marqué de nouveau par la « crise », le retour d'une angoisse existentielle et le pressentiment d'un temps ultime, la notion d'événement se détache du sens heideggérien du *Erscheinen* et du *An- und Zueingnen*, ancrée dans la philosophie européenne du début du XX<sup>e</sup> siècle, pour retrouver la connotation de la *Offenbarung*, dans le sens biblique du terme.

Vu sous cette perspective, l'ébranlement de la théorie provient donc d'une rencontre soudaine – et finalement aussi contingente que la coïncidence temporelle avec le début du nouveau millénaire – avec l'espace même où l'« événement » du 11 septembre a eu lieu<sup>8</sup>. Car aux États-Unis, la conception de l'histoire comme totalité téléologique et la considération de l'événement comme révélation font partie de la pensée *mainstream*, si l'on regarde les références philosophiques et théologiques utilisées (surtout par les hommes politiques) pour décrire la situation « guerrière » dans le monde. En guise d'exemple, il suffit de citer le panégyrique de la « démocratie libérale » comme fin ultime du « procès historique universel » dans *The End of History and the Last Man* de Francis Fukuyama<sup>9</sup>, ainsi que la coalition périlleuse qui s'est établie entre la futurologie de Samuel Huntington dans *The Clash of Civilizations* (1998) et le discours apocalyptique et franchement islamophobe de la puissante Association Nationale des Évangéliques représentée par Ted Haggard et entérinée par les prêtres de la *New Life Church*.

Le problème philosophique présenté dans ce contact conflictuel entre traditions de pensée (pour ne pas parler de choc de cultures) pourrait se résoudre à travers une question fondamentale : si l'on dit qu'effectivement le 11 septembre a eu lieu un « événement », dans quel sens ou à quelle fin le

---

6 Concernant la grande *déconstruction* nietzschéenne de la téléologie messianique (judéo-chrétienne) de l'histoire, voir Karl Löwith (1962).

7 Heidegger (1959), p. 260 : « Das Ereignis ist wesentlich anderes, weil reicher als jede mögliche metaphysische Bestimmung des Seins. Dagegen läßt sich das Sein hinsichtlich seiner Wesensherkunft aus dem Ereignis denken. »

8 La particularité de ce lieu surpuissant appelé Amérique se constitue par le fait qu'il est, pour les Américains, « la finalité même du monde » cf. Badiou (2003b).

9 Fukuyama (1992), p. 52.

pense-t-on ? Et suivant un théorème fondamental de l'ontologie de Badiou, nous ajoutons le corollaire indispensable à cette question : quel est le statut du sujet et de son intervention par rapport à cet événement, selon qu'il choisit de gager sur sa réalité sous le nom de l'accident, de l'attentat (voire de l'attentat « terroriste ») ou de l'Apocalypse ? Car ce qui entre en jeu ici, c'est le principe essentiel d'un pari sur ce qui constitue ontologiquement tout événement, c'est-à-dire, selon les termes de Badiou, un « ensemble générique » ou « indiscernable »<sup>10</sup>. Avant de conclure sur l'inexistence d'un tel ensemble et de prouver qu'au moment supposé rien n'a eu lieu qui puisse nous engager à suivre le processus d'une vérité, il s'agira donc d'analyser les « décisions », c'est-à-dire les choix de noms différents susceptibles de désigner l'événement<sup>11</sup>.

### LE FONDEMENT ERRONE DE LA LOGIQUE CHILIASTE

Je propose, très sommairement, deux esquisses d'une réponse possible au problème de la dénomination, dont la première concerne le calcul du temps de l'événement. Les pressentiments qui ont été formulés à l'égard de la coïncidence temporelle de la césure historique et de l'an 2001 (en tant que chiffre « trinitaire ») s'inscrivent bien, à travers leur interprétation biaisée de la Révélation de Saint Jean, dans une branche très traditionnelle du chiliasme<sup>12</sup>. Car, ce qui constitue la croyance millénariste classique n'est pas la peur de l'an mille ou de l'an deux mille (un), mais une idée proprement théologique, à savoir la conviction qu'entre le temps que nous vivons, avec ses malheurs et ses crimes, et l'éternité postérieure au jugement dernier, se situerait une période intermédiaire de paix et de bonheur sur terre. Le nombre 1000 qui provient du XX<sup>e</sup> chapitre de l'*Apocalypse* de Saint Jean et qui est à l'origine d'une indication symbolique, désignant un temps long, dans les deux sens « proche de l'éternité » (Augustin, *De civitate dei*, livre XX), persiste dans l'histoire en tant que métaphore centrale. Cette acception métaphorique

---

10 Le caractère indiscernable de l'être d'une vérité explique la nécessité de penser la « dénomination » comme action fondamentale du sujet par rapport à l'événement, cf. *EE*, p. 223 sq. Voir également *MP*, chap. 8 : « Evénements ».

11 Depuis *Logiques des mondes*, avec les acquis du « tournant phénoménologique » de l'ontologie badiouienne, on peut analyser comment les procédures de la subjectivation s'incorporent aux traces du « présent post-événementiel ». Car le sujet, affecté par une vérité, peut toujours devenir infidèle par la suite, en optant pour le déni ou la réaction (*LM*, p. 70 sq).

12 On pourrait dire que la doctrine du *Clash of Civilizations* est le versant postmoderne de cette herméneutique apocalyptique traditionnelle.

est avérée d'ailleurs par la transformation du chiffre faite par d'autres textes de l'époque ancienne comme les Sibylles chrétiennes qui prévoient un règne de 100 ans installé à Jérusalem.

La vraie théologie du calcul du temps historique, les grands historiens des mouvements millénaristes comme Norman Cohn ou Jean Delumeau en conviennent<sup>13</sup>, ne survient qu'avec les œuvres prophétiques de Joachim de Flore à la fin du XII<sup>e</sup> siècle. Joachim se réfère à la distinction entre le temps séculaire de l'histoire profane et le temps du salut de l'histoire sainte, établi au V<sup>e</sup> siècle dans le livre d'Augustin, qui, dans sa querelle avec le temps circulaire des Grecs, tranche du même coup sur ce qui devient un dogme de l'église catholique jusqu'à aujourd'hui : si le millénaire et son temps d'espoir existe, dit Augustin, en reprenant une filiation qui va de Tertullien à Eusèbe, c'est qu'il a déjà commencé avec la résurrection du Christ<sup>14</sup>. A travers la crise du X<sup>e</sup> siècle où l'on craignait la fin du sixième âge d'homme que l'on identifiait avec l'an 1000<sup>15</sup>, le temps réel de l'histoire était pour ainsi dire inconnu du monde chrétien, qui au Moyen-Âge vivait encore tranquillement dans le bercail de l'Église, mesurant le temps profane de manière plus astrologique que mathématique. C'est pour cette raison que les prophéties de Joachim sont d'une grande importance. Elles sont citées non seulement par les théologiens réformateurs mais aussi par les philosophes de l'histoire de Giambattista Vico jusqu'à Hegel, et par les utopistes politiques, de Babeuf jusqu'à Ernst Bloch.

L'invention de Joachim, la *creatio ex nihilo* qui en elle-même constitue un événement de premier ordre, est ce qu'on pourrait appeler une première mathématisation de l'eschaton, et par-là du temps historique. Pour la première fois dans l'histoire (et aussi pour la dernière) on est témoin d'une identification « cohérente » entre le temps du salut et le temps profane que

---

13 Cohn (1970), chap. VII, ainsi que Delumeau (1995).

14 « L'invention » du temps linéaire, qui rend possible l'idée du « progrès », n'est pas le propre d'Augustin, interprète de la Révélation. Comme le montre Hans Blumenberg (Blumenberg 1988, p. 39, p. 48 sq.), c'est la pensée stoïcienne de la nature qui est à l'origine et de la Providence et de la doctrine du temps développée par Saint Paul, qui pense déjà l'*eschaton* comme le salut du royaume sur terre. Cette idée est, pour ainsi dire, repoussée temporairement vers l'au-delà, par l'interprétation radicalisée de Saint Jean. Voir également Rudolf Bultmann (1977), p. 384 sq.

15 Josef Semmler (2001), p. 133-145. Voir également Georges Duby (1993). À l'encontre des amateurs de chiffres ronds, il faut quand même rappeler que les chiliastes du Moyen Age craignaient moins l'an mille que l'année 1033, le millénaire de la Passion du Christ.

Joachim déduit d'une concordance secrète entre les deux testaments<sup>16</sup>. Malgré l'erreur du moine cistercien, sa pensée du temps, le fait même de l'arracher des mains de Dieu et de le transformer – 500 ans avant Newton – en un objet d'opérations calculatoires, s'avère être une « révolution » philosophique lourde de conséquences. Non seulement les anciens problèmes logiques (de la différence et de la répétition), ontologiques (de l'être et de l'infini) ou théologiques (de la plénitude et de l'accomplissement) y entrent en jeu, mais aussi des questions concrètes et existentielles comme le « destin de l'homme » et le « progrès de l'humanité » qui influencent par la suite et jusqu'à nos jours la philosophie de l'histoire d'un côté et les mouvements sociaux de l'autre<sup>17</sup>.

Or, ce que montre le cas de Joachim qui, en toute fidélité événementielle à la résurrection du Christ, parie sur l'avenir, c'est qu'on doit toujours, en tant que sujet pariant sur la vérité d'un événement, se positionner – en récurrence – par rapport à un autre événement qui a déjà eu lieu. Badiou le montre : Le calcul du temps d'un événement (qu'il soit spirituel ou historique) n'est possible que si l'on pense le temps – à travers l'intervention même – comme « écart de deux événements » (*EE*, p. 232). C'est l'évidence la moins « voilée » de la question de l'être d'une vérité historique. Le prophète, lui, ne pouvait pas savoir ce qu'aujourd'hui, nous ne savons que trop bien : son invention s'est avérée après coup inexacte. Le temps profane de l'évangile éternel n'est arrivé ni en 1260 ni au cours des sept siècles et demi qui ont passé depuis, et cela malgré toutes les grandes crises annonciatrices de la fin du monde que nous connaissons comme faits historiques et malgré toutes les corrections de calcul qu'ont pu apporter ses successeurs auto-déclarés, depuis les spiritualistes franciscains jusqu'aux témoins de Jéhovah au XX<sup>e</sup> siècle.

---

16 La constellation unique résulte du calcul des 42 générations du stade premier, qui est la généalogie d'Abraham jusqu'à Jésus-Christ selon l'évangile de Matthieu (Mat. 1, 2-16). Joachim fait refléter ce vecteur temporel à partir de l'an zéro, multiplie 42 par 30 pour chaque génération et arrive à un point ultime du deuxième stade qui devrait donc se produire en 1260. L'attente du troisième stade qui remplacerait la papauté, les sacrements et même les textes saints par un ordre purement spirituel était pour son inventeur, qui écrit deux générations avant la césure envisagée, une possibilité historique. Concernant Joachim de Flore et son interprétation religieuse du temps historique cf. Ernst Benz (1934) et Herbert Grundmann (1950).

17 Voir le chapitre « Faire de l'histoire à la décharge de Dieu ? » dans Blumenberg (1988), p. 63-72. Concernant le progrès en tant que substance historique ou idée sécularisée de l'attente du millénaire cf. Löwith (1961), p. 136-147. Sur le problème théorique de la (re-)sécularisation de l'histoire sacralisée dans l'idée de la théophanie cf. Odo Marquard (1965), p. 33-47, ainsi que, concernant la question de la « logique » du salut, Klaus Heinrich (1981), p. 109 sqq.



La deuxième esquisse présente un problème analogue qui est ancré profondément dans le processus de la dénomination du présumé « événement » actuel. Partant du constat de la polémique 9/11, il s'agit ici de répondre aux discours de provenance américaine qui se réfèrent à une partie particulièrement néfaste de la tradition millénariste, à savoir la vision de l'Antéchrist. On sait que dans le XII<sup>e</sup> chapitre de l'*Apocalypse*, Jean rêve d'un « dragon rouge à sept têtes et à dix cornes », dévoreur d'enfants et égareur de l'univers entier, qui serait annonciateur du jugement dernier. Cette projection, antithèse au rêve de la paix et du bonheur sur terre, fait partie des grands problèmes fondateurs de la théologie juive et chrétienne. A la lecture des grands théoriciens modernes de l'eschatologie – Jacob Taubes, Karl Löwith et Wilhelm Kamlah –, on voit que ce problème difficile de la dialectique de l'évangile éternel se retrouve sous quasiment toutes les formes d'apparence séculaire de la prophétie apocalyptique, qu'il s'agisse des utopies politiques (de droite ou de gauche), des philosophies idéalistes (transcendantes ou immanentes) ou des croyances à une rédemption à travers l'art<sup>18</sup>. En commençant avec Joachim, dont l'œuvre fut falsifiée pour la première fois en 1254 par Gerardino di Borgo San Donnino qui désignait le Pape Innocent II, grand meneur de guerres, comme premier Antéchrist, en passant par Thomas Müntzer, Martin Luther et les grands schismes du XVI<sup>e</sup> siècle, jusqu'au renouveau des mouvements fondamentalistes à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, il semble que, dans l'histoire humaine, on ait toujours eu besoin, surtout en période de crise, d'interdire à un ennemi l'entrée du paradis.

La question de la nomination, surtout dans le contexte eschatologique, n'est pas anodine. Car le fait de désigner un objet singulier (l'Autre) par le nom de l'« Antéchrist » (ou dans la version moderne du « Terroriste ») revient, surtout quand on est sanctionné par un pouvoir durable et pourvu d'une instance qui décide en apparence de la vérité de la nomination, à l'exclusion la plus radicale de cet objet<sup>19</sup>. Un nom n'est jamais seulement un nom. Il pose toujours la question de la force qui nomme, d'autant plus s'il s'agit d'une négation de principe à travers un terme général. Au niveau théorique, on peut poursuivre le cheminement du problème des termes généraux à travers la « querelle des universaux » et les différentes reprises du point de litige entre Platon et Aristote concernant l'existence propre des idées, jusqu'aux questions modernes de la philosophie analytique. Dans la pratique néan-

---

18 Taubes (1947) ; Löwith (1961) ainsi que Kamlah (1969).

19 Badiou (2003a), p. 50 : « Au terme de son évolution sémantique, “terroriste” est aujourd'hui un vocable intrinsèquement propagandiste. Il n'a aucune lisibilité neutre. »

moins, l'histoire sécularisée des rapports réels entre les hommes le montre, ce n'est pas l'existence mais la vérité des termes généraux qui intéresse (et se révèle dans le champ profane des forces politiques et sociales). Pour le dire avec prudence : ce qu'on peut observer actuellement, c'est le renouveau (ou la persistance) d'une ancienne corrélation, catastrophique au Moyen Âge et à peine plus prometteuse aujourd'hui, entre l'esprit expansionniste des grands monothéismes et l'intérêt des pouvoirs nationaux de mener des guerres au nom d'une idéologie.

### CONTRE-EPREUVE. IL N'Y A PAS EU D'ÉVÉNEMENT LE 11 SEPTEMBRE

Avec le recul de près d'une décennie – séquence pendant laquelle les conséquences politiques (néfastes) tirées de l'interprétation terroriste de « l'événement 9/11 » se sont institutionnalisées –, on ne peut que s'étonner du manque de questionnement critique par rapport aux discours justificateurs des interventions militaires<sup>20</sup>. Il semble que l'on s'est habitué à une interdiction de pensée proférée par une coalition folle, et en apparence insurmontable, entre une fausse théologie et une fausse politique. Ceci est d'autant plus étonnant que l'on peut résumer très facilement, au niveau fondamental de l'ontologie, deux leçons du problème chiliaste qui relèvent, qui plus est, de la pure évidence : Premièrement, quelque soit l'événement qu'on choisit de nommer comme tel – l'incarnation de Dieu, la fin de l'église papale ou le 11 septembre –, il est impossible de mesurer sa vérité (ou de compter son écart dans le temps) si on le projette seulement vers l'avenir. Un événement, Badiou le démontre, ne peut pas être considéré en tant qu'Un<sup>21</sup>. Autrement dit, si quelqu'un se croit obligé de faire une projection vers l'avenir, parce qu'il considère (étant illuminé ou instruit par « l'intelligence ») qu'il est contemporain d'un événement premier, il doit se rendre compte qu'il calcule, que le temps soit circulaire ou linéaire, avec une entité infinie proprement innombrable.

Deuxièmement, on rappellera à tous ceux qui aiment identifier un quelconque terroriste ou dragon mangeur d'enfants dans le contexte contempo-

---

20 Le manque d'esprit critique est d'autant plus étonnant que ces dénominations justificatrices, provenant des *Think tanks* autour de G.W. Bush, sont parfois tout simplement absurdes comme le montre l'exemple du *War on Terror*, donc d'une guerre menée contre une façon de mener la guerre. En guise d'exception, à côté de Badiou (2003a), p. 60-62, on peut citer du côté allemand : Herfried Münkler (2002).

21 C'est « l'interdiction portée par l'être sur l'événement » : l'être de l'événement n'est pas un, mais « ultra-un », comme celui-ci n'est séparé du vide que par lui-même (*EE*, p. 203 et 211 sq.).

rain, un autre axiome ontologique qui provient de l'éthique de Badiou : on ne peut se décider à nommer un événement que si sa vérité est la même pour tous. Cet axiome qui repose sur le principe de l'universalité constitue une loi fondamentale pour toute vérité événementielle. Car un vrai événement, c'est-à-dire un événement générique, est « indifférent aux différences » (*E*, p. 46 sq.)<sup>22</sup>. Ceci veut dire que l'applicabilité universelle est à vérifier pour les traces de chaque événement que l'on cherche à désigner comme tel, de même que pour chaque procédure corrélative qui affecte le sujet et qui – avérant du même coup la fidélité de celui-ci – accomplit le compte des éléments de l'état d'une situation. Or, quelle que soit la situation, peut-on imaginer une décision plus partielle que celle de désigner un élément susceptible d'y appartenir comme Antéchrist ? Il n'y a pas de procédure plus anti-universaliste, surtout quand il s'agit d'un présumé jugement dernier, que de choisir une partie de l'ensemble et de la vouer à la damnation éternelle.

La logique erronée d'une conception événementielle de notre temps provoque donc une réponse triple : 1. Si l'on se décide à inclure dans une situation qu'on appelle « la suite de 9/11 » une partie qu'on dote du nom de « terrorisme », surtout dans le but de l'exterminer, on se trouve bien loin de toute vérité. Il vaut mieux se dire qu'en fait, *il n'y a pas eu d'événement le 11 septembre* ; 2. Ceux qui légitiment une politique de « sécurité » en défendant des valeurs d'un « monde civilisé », exposent leur incapacité – qui cache à peine les intérêts particuliers d'un État en quête d'énergie fossile et du contrôle de l'armement – de penser la singularité universelle de l'homme, c'est-à-dire de l'humanité en tant que concept générique<sup>23</sup>. On n'est pas obligé d'adhérer à la conception la plus radicale (rousseauiste) de la justice pour comprendre l'évidence de la thèse (hégélienne) qu'à travers une politique du maître et de l'esclave, le premier procède toujours à sa propre relève ; 3. Même si l'on insiste à définir le temps présent comme le début d'un processus événementiel, ce qui représente – à défaut d'un point de clôture – un pari proprement indécidable, il reste aussi, par référence au problème théologique, la possibilité d'attendre, l'esprit ouvert, le renouveau de la fin des temps non pas comme un *eschaton*, mais comme un *kairos*. Ceci est l'alternative messianique de l'interprétation conservatrice (catholique) du chiliasme. Elle laisse en suspens, dans la répartition des âges – par-delà la mathématique simple des chiffres ronds –, non pas une fin (déterminée) des

---

<sup>22</sup> Voir aussi *SP*, p. 12 sq., p. 105.

<sup>23</sup> Une vraie politique ne requiert des hommes qu'elle engage que « leur stricte humanité générique » (*AM*, p. 110).

temps, mais un temps (transcendental) de la fin<sup>24</sup>. La première trace de cet événement de pensée, nommé par la suite « méta-histoire intemporelle », se trouve déjà chez Saint Paul, « le fondateur de l'universalisme ».

Reste alors le problème de l'évidence. Tout ce parcours, partant du diagnostic d'une menace actuelle de la pensée, et réfutant l'impuissance (basée sur une erreur de logique) à mesurer l'excès de l'État dominant de la situation, achoppe sur le problème de ce qu'au point initial, la vérité d'une procédure générique, du moins dans son fondement ontologique, ne peut pas être assurée autrement que par l'évidence d'une fidélité subjective. C'est bien, à mon avis, l'un des enjeux principaux du passage de *L'Être et l'événement* à *Logiques des mondes* que de différencier, selon une logique de l'apparaître, les procédures de subjectivation. Car, comme le champ concerné de la généralité possible est dans notre cas celui de la politique, on pourrait poser la question des preuves dont nous disposons, ontologiquement, pour avérer que l'apparition d'une situation nouvelle, appelée « terreur », soit dépossédée de toute vérité<sup>25</sup>. Ceci nous ramène au problème de « l'existence du Mal » (*E*, p. 84)

Avec les instruments de *L'Être et l'événement*, nous ne disposons que de la pure évidence – la même évidence qui fait que Badiou choisit toujours les bons exemples puisés dans les grandes époques révolutionnaires –, qui nous dit, finalement de manière intuitive, qu'une politique qui traite de la terreur est une politique de la terreur, présentant des « prescriptions subjectives qui sont criminelles » (*E*, p. 89)<sup>26</sup> et dont la logique ne peut être fidèle qu'aux désastres historiques des autres guerres d'extermination.

Avec *Logiques des mondes*, néanmoins, Badiou fournit les instruments pour démontrer ce qui, jusque-là, n'était qu'intuitivement évident. À partir d'une situation quelconque, en l'occurrence d'une politique interventionniste belliqueuse, il s'agit maintenant de savoir si les ensembles présentés par cette situation forment, de manière cohérente, un « monde ». Il faut donc vérifier,

---

24 Cette idée, basée sur le « principe de l'espérance », est explicitée, dans la suite d'Ernst Bloch et de Walter Benjamin, par Giorgio Agamben (2000), « 4<sup>e</sup> jour : Apóstolos » (dans l'édition allemande p. 75 sqq.).

25 La question de la relation, potentielle, entre la vérité et la terreur est posée également par Quentin Meillassoux, qui, lui aussi, tranche rigoureusement : « la vérité n'implique pas la terreur ».

26 Badiou a une conscience aiguë du problème, à ce stade de son *ontologie transitoire*, car « il est [seulement !] probable que la politique nazie n'était pas un processus de vérité. » (*E*, p. 90.)

selon la nouvelle terminologie, si un tel monde est « assignable ontologiquement par ce qu'il apparaît » (*LM*, p. 321), en considérant les logiques (topologiques) des relations entre les apparaissants par rapport à un « transcendantal », qui constitue la structure d'ordre de ce monde mesurant la « cohésion de l'être-là » de ses objets et permettant qu'y soit pensable l'apparition (potentiellement générique) d'un site événementiel. Dans le but de déterminer si une procédure subjective correspondante finit bien par être, sans « équivoque », un « sujet-de-vérité » (*LM*, p. 455, p. 515), il suffit donc d'examiner si ce sujet s'incorpore de manière consistante aux traces de l'événement présumé, qui avait provoqué une altération de la fonction d'apparaître dans le monde concerné. C'est ici « le point d'articulation » (*LM*, p. 208) entre la logique de l'apparaître et l'ontologie du multiple. Car, étant données les conditions de la vérité d'un événement politique – « la matière de l'événement est collective » et « le collectif désigné est immédiatement universalisant » (*AM*, p. 155) – on arrive, c'est une inférence stricte, de la moindre incompatibilité entre l'opération subjective d'un corps (ou d'un de ses organes) et le transcendantal du monde de l'événement, à l'inexistence de sa vérité. Dans un cas comme celui de la « séquence 9/11 », qui est immédiatement particularisante, cette incompatibilité est maximale. Il n'y a donc que deux possibilités : ou bien le nom du présent est vrai et le corps intervenant est un sujet obscur (néfaste, en l'occurrence), ou bien le sujet est fidèle (à sa propre logique) et il n'y a pas eu d'événement.

## BIBLIOGRAPHIE

- Giorgio Agamben, *Il tempo che resta. Un commentario alla Lettera ai Romani*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000.
- Alain Badiou, *Circonstances, 1. Kosovo, 11 septembre, Chirac/Le Pen*, Paris, Lignes, 2003a.
- Alain Badiou, « La nature de la puissance américaine », *Lignes*, n° 12, 2003b.
- Alain Badiou, *Circonstances, 2. Irak, foulard, Allemagne/France*, Paris, Lignes, 2004.
- Alain Badiou, *Das Sein und das Ereignis*, traduit par Gernot Kamecke, Berlin, Diaphanes, 2005.
- Jean Baudrillard, « L'esprit du terrorisme », dans *Le Monde*, 02-11-2001.
- Ernst Benz, *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, Stuttgart, Kohlhammer, 1934.
- Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988.
- Lucian Boia, *La fin du monde. Une histoire sans fin*, Paris, La Découverte, 1989.

- Giovanna Borradori, *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago, University Of Chicago Press, 2003.
- Rudolf Bultmann, *Theologie des neuen Testaments*, Tübingen, Mohr, 1977.
- Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, London, Temple Smith, 1970.
- Jean Delumeau, *Histoire du paradis II. Mille ans de bonheur*, Paris, Fayard, 1995.
- Jacques Derrida, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993.
- Jacques Derrida, *Voyous. Deux essais sur la raison*, Paris, Galilée, 2003.
- Jacques Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris, Galilée, 2005.
- Georges Duby, *L'An Mil*, Paris, Gallimard, 1993.
- Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, London, Penguin, 1992.
- André Glucksmann, *Dostoïevski à Manhattan*, Paris, Laffont, 2002.
- Herbert Grundmann, *Neue Forschungen über Joachim von Fiore*, Marburg, Simons, 1950.
- Jürgen Habermas et Jacques Derrida, « Nach dem Krieg. Die Wiedergeburt Europas », dans *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 31-05-2003.
- Martin Heidegger (1959), *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart, Neske, 1997.
- Klaus Heinrich, *Tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*, Basel/Frankfurt, Stroemfeld, 1981.
- Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, London, Touchstone, 1998.
- Wilhelm Kamlah, *Utopie, Eschatologie, Geschichtsteologie. Kritische Untersuchungen zum Ursprung und zum futuristischen Denken der Neuzeit*, Mannheim, Bibliographisches Institut, 1969.
- Bernard-Henri Lévy, *Réflexions sur la guerre. Le mal et la fin de l'histoire*, Paris, Grasset, 2001.
- Odo Marquard, « Idealismus und Theodizee », dans *Philosophisches Jahrbuch* 73, 1965, p. 33-47.
- Herfried Münkler, *Die neuen Kriege*, Reinbek, Rowohlt, 2002.
- Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1961.
- Karl Löwith, « Nietzsches antichristliche Bergpredigt », *Heidelberger Jahrbücher*, Nr. 6, 1962, p. 39-50.

Karl Ludwig Pfeiffer, « Apocalypse: It's Now or Never – Wie und zu welchem Ende geht die Welt so oft unter? », dans *Sprache im technischen Zeitalter*, Nr. 83, 1982, p. 181-196.

Josef Semmler, « Die Angst vor dem Jahre 1000 », dans Barbara Haupt (éd.), *Endzeitvorstellungen*, Düsseldorf, Droste, 2001, p. 133-145.

Peter Sloterdijk, « Über den Schurkenstaat USA und die Hysterie vom 11. September. Entretien avec Sven Gächter », *Profil*, n° 39, 2002.

Jacob Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Bern, Francke, 1947.

Paul Virilio, « Le krach de la net-stratégie. Entretien avec Jean-Paul Monferran », dans *L'Humanité*, 11-10-2001.