

Apocalypse et consolation

Michaël Fœssel

LONGTEMPS, il a fallu se consoler de ce que le monde dure. « Combien de temps encore ? » : tel est, dans les Psaumes, l'énoncé d'une attente postérieure à la promesse. Autant que religieuse, cette promesse est sociale, puisque la fin imminente du monde doit nous consoler de son iniquité¹. En dépit de tout ce qui sépare l'apocalyptique juive de l'eschatologie chrétienne, on retrouve ce thème dans les Évangiles, justement lorsque Jésus évoque la consolation : « Malheur à vous les riches, car vous avez votre consolation » (Luc, 6, 24). Le « riche » désigne ici celui qui s'accommode de la durée du monde. Les bienfaits matériels du présent lui font oublier la teneur d'une promesse portant sur un avenir qu'aucune richesse mondaine ne permet d'approcher.

Être d'ores et déjà consolé, c'est être consolé à trop bon compte et se contenter de peu. Cela revient à s'installer dans le monde comme dans l'unique horizon du possible au lieu d'anticiper l'advenue d'un nouveau régime de sens (*apocalupsis* signifie en grec « révélation »). Dans l'histoire du christianisme, la critique des accommodements avec le siècle est récurrente, précisément parce que le monde ne passe pas. La tentation est forte de se consoler avec le monde plutôt que malgré lui. Pascal le redira ironiquement contre les jésuites, dont il juge qu'ils s'adaptent trop bien au report de l'apocalypse : « Peu de chose nous console parce que peu de chose nous afflige². »

1. Cette articulation entre l'attente et la promesse de justice est particulièrement lisible dans le Psaume 37 : « Encore un peu de temps, et le méchant n'est plus. Tu regardes le lieu où il était, et il a disparu. Les misérables possèdent le pays et ils jouissent abondamment de la paix. »

2. Pascal, *Pensées*, fragment 136 (édition Brunschwig).

Bien davantage que la fin du monde, c'est le retard de la parousie qui pose le problème de la consolation. Comment habiter un monde dont la fin, pourtant proclamée comme imminente, est sans cesse retardée ? Et comment concilier l'attente et la vie, l'exception et le quotidien, dès lors qu'il faut bien admettre que la consolation ultime n'aura pas lieu de notre vivant ?

Ces questions dépassent de loin le cadre religieux qui préside à leur origine. En Occident, elles se poseront tant que le « monde » (défini comme l'ensemble des rapports politiques, sociaux et parfois naturels existant) sera perçu comme une réalité transitoire. On a beaucoup discuté pour savoir si la philosophie moderne de l'histoire et l'espérance révolutionnaire sont issues d'une sécularisation des eschatologies juives et chrétiennes. La question est importante car, si c'est le cas, cela signifie qu'il est possible de rapatrier l'apocalypse *dans le monde*. Pour le meilleur ou pour le pire, la modernité marquerait cette époque où la promesse cesse d'être transcendante pour devenir historique³.

Le point qui nous retiendra ici est différent. Quoi qu'il en soit des emprunts de la modernité à son passé théologique, l'attente d'un dénouement collectif décide d'une certaine expérience du *temps*. Même armé des certitudes du matérialisme historique, le révolutionnaire place sa consolation dans l'avenir. Bien sûr, dans le marxisme, le présent se trouve revalorisé par la science et l'action politique, mais seulement en tant qu'il porte en lui les germes d'un progrès futur. La consolation est reportée dans un ailleurs temporel auquel on abandonne le soin de dénouer les contradictions du présent. Dans une telle perspective, ce n'est pas l'apocalypse qu'il faut déplorer, mais son ajournement, qui prend la figure de la permanence du monde ancien.

Le thème moderne du progrès partage avec celui, religieux, de la fin du monde, la croyance selon laquelle le temps n'est pas un cadre neutre de l'expérience, mais une puissance active. Il est la dimension qui rapproche les hommes d'un terme désirable : soit par la volonté divine, soit par l'alliance entre la temporalité et la liberté humaines. Ici et là, *ce qui agit* dans le temps diffère (Dieu ou l'homme), mais dans les deux cas, le *temps agit* lui aussi, puisque son passage est perçu comme une transition vers autre chose. Il ne

3. C'est généralement pour le dénoncer que les philosophes envisagent le concept moderne d'histoire comme une sécularisation de l'apocalypse, le futur espéré devenant une justification de la violence présente (voir Karl Löwith, *Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2002).

s'agit pas seulement d'une espérance dans le futur : l'orientation sur l'avenir commande une attitude dans le présent qui va de l'attention aux signes qui annoncent la promesse à la lutte pour son advenue⁴.

Cette orientation consolante vers l'avenir nous est-elle encore permise ? C'est douteux, précisément en raison de la manière dont la fin du monde est aujourd'hui thématifiée. La nouvelle imagerie de la catastrophe transforme en profondeur l'expérience du temps comme allié naturel de la liberté humaine. Ce n'est plus de la permanence du monde (avec ses injustices) qu'il faut se consoler, mais du risque de sa disparition définitive et sans lendemain. Plus encore que l'invention de l'énergie nucléaire, les crises écologiques actuelles rendent cette disparition possible. Elles instituent, pour la première fois, la fin du monde (humain) en pronostic rationnel⁵.

Il nous reste à comprendre ce qu'une telle rupture avec les conceptions consolatrices du temps implique. Au-delà d'une certaine défiance à l'égard de l'avenir, on verra que le catastrophisme contemporain nous invite à rompre avec un imaginaire du politique et une pratique déterminée de l'histoire. Pour le dire d'une phrase, lorsqu'il n'y a plus que le monde (c'est-à-dire la Terre) à sauver, il n'y a plus rien qui puisse nous consoler, ni dans le futur ni dans le passé. L'urgence prend le pas sur l'attente et l'accélération sur le progrès.

Contre l'histoire, une transcendance vide

Avec le largage de la bombe nucléaire sur Hiroshima, « l'absence de futur a déjà commencé⁶ ». Anders constate ici l'écart infranchissable entre les usages modernes du thème de l'apocalypse et le catastrophisme contemporain. Dans l'image moderne du progrès, le futur s'anticipe dans le présent, au point que ce dernier n'a de consistance que par rapport à ce qu'il annonce. C'est précisément cette structure d'anticipation, le « déjà là » de l'avenir, qui disparaît avec l'imminence de la catastrophe. Devant le risque d'une fin du monde profane (due à la technique), l'avenir cesse d'être un horizon immanent auquel l'humanité participe déjà pour devenir un « réel »

4. Pascal dit l'essentiel sur la modalité de l'attente chrétienne : « Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde : il ne faut pas dormir pendant ce temps-là » (*Pensées*, fragment 553).

5. Pour une présentation différente de ce type de catastrophisme, je me permets de renvoyer à Michaël Føessel, *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*, Paris, Le Seuil, 2012.

6. Günther Anders, *le Temps de la fin*, Paris, L'Herne, 2007, p. 112.

dont les hommes seront absents. Désormais, et pour toujours, nos actes et nos pensées devraient être jaugés à l'aune de l'imminence du rien. La fin du monde retrouve la transcendance que lui conférerait l'apocalyptique religieuse, mais il s'agit d'une *transcendance vide*. La fin n'est plus ni un achèvement ni une révolution, seulement le terme brutal de l'aventure humaine.

Aux « royaumes sans apocalypse » promis par les théories modernes du progrès succéderait ainsi une « apocalypse sans royaume » dont le même progrès, retourné contre lui-même, rendrait l'advenue quasi certaine⁷. Au-delà des éléments empiriques qui semblent lui donner raison, cette thèse présente le mérite de mettre un terme aux tentatives de théodicée qui n'ont cessé de ressurgir du fond des philosophies modernes de l'histoire. La transformation dialectique du négatif en positif a, de fait, accompagné à des degrés divers les pensées du progrès. Et cela précisément parce que le temps s'y trouve défini comme une puissance de résolution des contraires. Que l'on attende sereinement cette résolution ou que l'on se consacre à sa mise en œuvre n'est pas ici l'essentiel. Dans les deux cas, la modernité postule l'affinité entre le temps et les plus hautes espérances humaines.

Les discours actuels de la catastrophe défont cette affinité en constatant l'indifférence, voire l'hostilité, du temps à nos projets. Dès lors que la fin du monde n'est plus interprétée comme l'abolition de l'injustice, la conversion historique de la violence en bien cesse d'être une certitude. Par là, le catastrophisme contemporain s'inscrit dans la lignée de l'anti-hégélianisme. Pour Hegel, le temps (« être-là du concept ») n'est rien d'autre que l'élément sensible de l'auto-affirmation de l'esprit : c'est en lui que, progressivement, la liberté se fait monde. Anders insiste, lui, sur le fait que la liberté défait le monde au point de mettre en péril sa survie⁸.

Mais il y a autre chose dans le catastrophisme que le souci de rompre avec les théodicées de l'histoire. On n'a pas attendu de craindre une apocalypse technique pour renoncer à réconcilier le temps et l'esprit. Les crimes de masse du XX^e siècle, dont certains

7. G. Anders, *l'Obsolescence de l'homme*, Paris, Éditions de l'Encyclopédie des nuisances, 2002, p. 31.

8. Ici et là, on ne parle pas de la même liberté, bien sûr. Elle désigne la transformation du monde par des institutions rationnelles pour Hegel alors qu'Anders ne voit dans la liberté des Modernes qu'une forme de nihilisme prométhéen. Mais ce qui diffère fondamentalement, c'est l'évaluation des capacités du monde, de la nature et du temps à supporter l'empreinte humaine.

ont été perpétrés au nom d'une telle réconciliation, constituent par exemple une réfutation non apocalyptique de l'apocalypse heureuse de l'histoire⁹.

L'argument du catastrophisme est différent : c'est moins un monde déshumanisé qu'il faudrait craindre qu'un monde sans hommes, c'est-à-dire l'apparition d'une transcendance inhabitée. Si, dans cette perspective, l'apocalypse cesse d'être consolante, c'est parce qu'elle brise la continuité de l'histoire. La fin du monde qui nous menacerait ne ressemble, en effet, à rien de ce qui a été vécu, ni à quoi que ce soit qui puisse être espéré. Elle n'est donc pas faite de la même matière que l'histoire humaine, alors que les théories du progrès supposent la compatibilité entre le temps de l'univers et celui des hommes. En d'autres termes, les discours de la modernité posaient que, même s'il peut et doit être transformé de fond en comble, *il n'y a qu'un monde* : l'avenir se détachera du présent en exploitant les virtualités qu'il porte en lui. À l'inverse, l'« apocalypse sans royaume » qu'est la catastrophe constitue une menace ontologique sans précédent : *qu'il n'y ait plus de monde du tout*. Dans ce cadre, l'avenir est d'autant plus à craindre qu'il est irréprésentable.

Selon les discours catastrophistes, l'imminence d'une fin du monde due à la prédation humaine sur la nature installe notre époque dans une singularité absolue par rapport à tout ce qui la précède. L'absence d'avenir est aussi ce qui sépare radicalement notre monde du passé. D'où cette insistance récurrente des experts sur les « défis », par principe inédits, que les sociétés contemporaines doivent affronter, par exemple dans le domaine écologique. Il ne faut pas chercher ailleurs la source de la défiance actuelle à l'égard de l'histoire : que pourrait encore nous apprendre un passé qui ignorait la menace du cataclysme technique ? La connaissance historique devient même égarante puisqu'elle incite à analyser le nouveau dans les termes de l'ancien.

En défaisant la continuité du temps humain, le discours de la catastrophe attaque à sa racine toute perspective de consolation. Nul mieux que Michelet, dans la Préface de 1869 à son *Histoire de France*, n'a mis en lumière le lien entre l'étude du passé et l'acte de consolation. L'historien, écrit-il, est celui qui possède le « don des larmes », c'est-à-dire la capacité de redonner vie aux disparus en

9. Dans un chapitre intitulé « Renoncer à Hegel », Paul Ricœur oppose précisément la « réconciliation sans consolation » offerte par la philosophie hégélienne de l'histoire à l'exigence de consolation émanant des victimes des totalitarismes (*Temps et récit 3*, Paris, Le Seuil, 1985).

les pleurant. Écrire l'histoire, c'est, dans tous les sens du verbe, exhumer des figures oubliées en manifestant leur présence à nous : « Tous ceux que j'ai pleurés, peuples et dieux, revivaient¹⁰. » Les larmes de l'historien sont le signe sensible de ce que le présent a le pouvoir de ranimer un passé qui, en même temps, l'éclaire. C'est en quoi il y a consolation : la perte de ce qui n'est plus est compensée par l'évocation littéraire de ce qui a été. L'historiographie est donc davantage qu'un tombeau, un rituel qui consiste à ressusciter par les larmes.

Il est clair qu'un tel dispositif postule l'unité du temps humain. Passé, présent et futur doivent être perçus comme les dimensions d'un même drame, sans quoi il n'y aurait aucun sens à faire des disparus (mais aussi des êtres à venir) nos contemporains. Ce n'est donc pas seulement l'orientation vers le futur qui caractérise les messianismes modernes du progrès, mais aussi une certaine interprétation du passé à partir de l'avenir qu'il est censé ouvrir.

Ce qui vaut pour le temps de l'histoire vaut pour celui de la vie, comme l'indique la structure si éminemment consolante du *happy end* mise à profit par les scénaristes d'Hollywood. En adoptant le célèbre schéma *boy meets girl, boy loses girl, boy gets girl*, la fiction produit l'exigence d'une fin qui soit aussi un dénouement. L'histoire et la fiction consolent pour autant qu'elles triomphent de ce qu'il y a d'inachevé et de précaire dans l'expérience du temps. *A contrario*, le monde menacé de catastrophe finit mal, c'est-à-dire qu'il ne finit pas vraiment et laisse pour cela les hommes inconsolables.

Le temps comme menace

À Marcia qui pleure la mort de son fils, Sénèque rappelle que le temps est le « remède naturel qui réussit à apaiser jusqu'aux pires peines¹¹ ». La consolation réclame du temps, ce qui revient à prêter au temps lui-même la vertu de consoler. Face à la perte, le temps qui passe possède une puissance d'apaisement, comme s'il était lui-même un principe actif capable de mettre un baume sur les douleurs les plus vives. Le temps permet d'abord l'oubli, cette dimension presque cruelle de la consolation. On vient de voir que, sous certaines conditions mises à mal par le catastrophisme contemporain, il peut

10. Jules Michelet, Préface à l'*Histoire de France*, cité par Jean-Louis Chrétien dans « L'humanité des larmes », *Promesses furtives*, Paris, Minuit, 2004.

11. Sénèque, *Consolations*, Paris, Rivages, 1992, p. 87.

aussi être appréhendé comme un allié pour les projets humains d'émancipation. Mais le temps recèle encore une autre dimension consolatrice à laquelle les nouvelles craintes portant sur la fin du monde nous invitent à renoncer.

C'est encore Sénèque qui nous met sur la voie lorsqu'il invite sa mère à se consoler de l'exil auquel il a été lui-même condamné par l'empereur Claude : « Tourne ensuite ton regard vers tes petits-enfants¹². » Toute consolation est un échange, ici celui d'une représentation heureuse (l'avenir de la lignée) contre une expérience faite de douleurs (l'absence du fils). Cet échange est temporel puisque le futur est présenté comme un substitut à la plénitude dont manque le présent.

Pour cela, il faut que l'avenir dure longtemps. Les stoïciens ne l'ignoraient pas, eux qui étaient pourtant convaincus de l'éternité du *cosmos* et ne pouvaient, en conséquence, prendre au sérieux la menace de la fin du monde. On cite souvent le tremblement de terre de Lisbonne de 1755 comme une sorte de répétition générale et ironique, en plein siècle des Lumières, de la catastrophe tellurique qui nous menace aujourd'hui. Mais les secousses sismiques qui frappèrent la Campanie à partir de 62 après J.-C. émurent déjà les consciences les plus optimistes. Sénèque y voit un défi à l'idéal de sécurité prôné par le philosophe :

Quel abri y aura-t-il pour les créatures ? Où se réfugieront-elles dans leur émoi, si la crainte naît de ce qui est sous leurs pieds et vient des profondeurs de la terre¹³ ?

C'est paradoxalement l'absence d'avenir qui menace le présent de s'effondrer, comme si seule la certitude du lendemain nous garantissait de vivre dans l'aujourd'hui.

Pour se prémunir de telles angoisses, les stoïciens disposaient de la Providence et de l'idée d'ordre : un regard attentif sur la permanence du ciel étoilé devait suffire à consoler le sage du risque de sa propre mort. La modernité a inventé toute une série de dispositifs pour répliquer aux angoisses apocalyptiques consécutives à la perte du *cosmos* des Anciens. Le plus important d'entre eux est précisément le progrès dont Kant explique qu'il est une catégorie de la consolation¹⁴. Avant d'être une pensée optimiste, le progrès

12. Sénèque, *Consolations*, *op. cit.*, p. 74.

13. *Id.*, *Questions naturelles*, tome II, Paris, Les Belles Lettres, 1973, p. 248.

14. « Le fil conducteur [de l'idée de progrès] ouvrira une perspective consolante sur l'avenir où l'espèce humaine nous sera représentée dans une ère très lointaine sous l'aspect qu'elle cherche de toutes ses forces à revêtir » (Kant, *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, Neuvième proposition).

désigne un instrument qui, *en différant le temps*, permet d'établir une distance avec la réalité présente sans laquelle il n'y a pas de consolation.

Mais « remettre à demain » est précisément ce que le catastrophisme déclare impossible, voire criminel. Le principe de précaution est un bon exemple de cette défiance à l'égard de l'avenir liée au doute sur le fait qu'il y en ait un. Avant même que l'écologie soit présentée sur un mode apocalyptique, la découverte du principe de l'entropie a jeté une ombre immense sur les espérances dans l'évolution de l'espèce humaine. Jusque-là, ce qui n'était pas accessible à l'individu pouvait être transféré à l'espèce puisque la temporalité de cette dernière semblait indéfinie. L'hypothèse thermodynamique d'une évolution irréversible vers le désordre met un terme à cette espérance. Avec l'entropie, les hommes ont découvert qu'« il n'existe plus rien que l'on puisse faire pour toujours¹⁵ ».

Quelle que soit sa modalité, le catastrophisme place le temps sous la catégorie de la rareté. L'urgence dans laquelle l'humanité se trouverait eu égard à sa propre survie exclut la possibilité de différer la décision. Il n'est d'ailleurs pratiquement plus une mesure politique qui ne soit motivée par l'urgence. Celle-ci constitue un principe de légitimation parfaitement accordé à un monde dont on veut nous convaincre que toutes les institutions sont devenues vulnérables.

Pour caractériser notre modernité tardive, mais sans faire référence au renouvellement des thèmes apocalyptiques, Hartmut Rosa parle d'« accélération dans l'accélération¹⁶ ». La première modernité se caractérisait par la croyance dans une accélération du rythme de l'histoire. On peut comparer cette croyance à l'attente messianique, puisque la contraction du temps est espérée en raison du caractère désirable de la fin. La révolution, attendue et pourtant déjà à l'œuvre, symbolisait la légitimité d'un mouvement accéléré en direction du vrai. Si cette accélération se redouble aujourd'hui, c'est précisément parce qu'elle a perdu son *telos*. Dans le catastrophisme, la fin du monde est comprise dans son sens le plus empirique possible : elle donne le sentiment d'une course éperdue de l'humanité vers l'abîme. Tout va de plus en plus vite, donc, mais sans que l'accélération du temps qui passe ne recèle plus la moindre promesse.

15. Hans Blumenberg, *Le souci traverse le fleuve*, Paris, L'Arche, 1997, p. 172.

16. Hartmut Rosa, *Accélération. Une critique sociale du temps*, Paris, La Découverte, 2010.

Anthropocène et consolation

La version la plus spectaculaire de cette accélération vers le gouffre se trouve dans la théorie de ce qu'il est convenu d'appeler l'« anthropocène¹⁷ ». D'après elle, l'empreinte exorbitante de la technique sur la nature a transformé rien moins que le statut de l'espèce humaine : d'agent biologique de l'histoire, elle serait passée au rang de *force géologique*. S'il est établi que le capitalisme industriel est la cause principale du changement climatique, l'activité de l'humanité se substitue à des évolutions qui, aussi longtemps que leurs causes étaient naturelles, se mesuraient en milliers de millénaires. L'anthropocène produit une accélération foudroyante de la dimension du temps qui est apparemment la plus statique : la temporalité géologique. Comme semblent l'indiquer les changements climatiques actuels, cette dernière se cale désormais sur le temps d'une génération.

Avec l'anthropocène, l'adieu à la modernité est consommé. Pour les défenseurs de cette hypothèse extrême, la différence entre l'histoire humaine et l'histoire naturelle a cessé d'exister au moment même où elle était proclamée avec le plus d'audace : au siècle des Lumières. Celui-ci, en effet, marque les prémices d'une industrialisation qui allait faire ressurgir Gaïa en actrice de l'histoire. Il ne suffit même plus de dire que la modernité nous a égarés en raison de sa confiance éperdue dans le progrès, il s'agit de reconnaître que nous n'avons jamais été « modernes », s'il faut entendre par là la libération par rapport aux contraintes de la nature¹⁸. Loin de nous en éloigner, la culture nous ramène à la nature puisqu'elle produit des effets qui, à une vitesse foudroyante, finiront par réduire à néant les conditions biologiques de la survie de l'espèce humaine.

Pour ce qui concerne notre thème, il faut retenir de cette théorie que le temps est devenu une menace pour cette raison paradoxale que l'homme, par son activité technique, s'est emparé du temps géologique au point d'en accélérer les processus. L'apocalypse sans lendemain est le fait de l'homme, qui prouve sa puissance tellurique par les mêmes actions qui le mènent à sa perte. L'anthropocène est

17. On entend par « anthropocène » la période ouverte par la révolution industrielle du XVIII^e siècle et au cours de laquelle l'influence de l'homme sur le système terrestre serait (généralement pour le pire) devenue prédominante. Voir Dipesh Chakrabarty, "The Climate of History: Four Theses", *Critical Enquiry*, 2009, vol. 35, n° 2. Voir aussi Christophe Bonneuil et Jean-Baptiste Fressoz, *l'Événement Anthropocène*, Paris, Le Seuil, coll. « Anthropocène », 2013, dont Olivier Fressard a rendu compte dans *Esprit*, mai 2014.

18. Voir Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 2005.

une hypothèse qui réalise le tour de force de consacrer l'humiliation de l'humanité (elle n'est qu'un épisode de l'histoire naturelle) tout en flattant son narcissisme (l'homme est la cause de la brièveté de sa propre espèce). La boucle est alors bouclée : le temps nous échappe parce que nous en avons bouleversé le cours. L'apocalypse n'est plus ni le nom d'un avenir ouvert par Dieu, ni celui d'une émancipation voulue par l'homme. Il signifie une fin du monde que personne n'a voulue, mais que nous avons pourtant provoquée. Responsable de la fin de son aventure et coupable de l'avoir tentée, l'homme ne peut plus trouver dans l'apocalypse la moindre consolation.

La littérature de plus en plus foisonnante consacrée à ce genre de catastrophisme oscille entre terreur et fascination¹⁹. Cela se comprend : quoi de plus sublime que l'idée irreprésentable d'une transcendance vide ? Jusque-là, seule la science-fiction nous avait habitués aux idéalizations de l'absence d'avenir. L'anthropocène en donne une version rationnelle. Plutôt que d'imaginer un autre monde (ce à quoi, en somme, nous ont toujours invités les apocalyptiques traditionnelles), il serait désormais nécessaire de penser un « monde sans homme », sans que l'on se demande si une telle formule possède le moindre sens.

On parle beaucoup actuellement des « animaux humains » et des « animaux non humains », du « vivant » dans ce qu'il comporte d'indifférencié et de toute une série d'autres entités métaphysiques qui ont le mérite d'effacer la différence anthropologique. Tout se passe comme si la nouvelle version de la fin du monde offrait au post-humanisme les lettres de noblesse scientifiques que la philosophie n'a pas réussi à lui donner. Dans le champ de la philosophie, précisément, triomphent toutes sortes de « réalismes » (spéculatif, phénoménologique, analytique, etc.). C'est que l'imminence d'une fin de l'homme causée par lui-même incite à considérer le réel comme une matière indifférente, sinon hostile, à toute forme de subjectivité. Là encore, l'anthropocène ouvre la voie à une critique paradoxale de l'anthropocentrisme puisque l'insignifiance de l'homme fonde une illimitation des pouvoirs de la raison et un retour en force de la métaphysique. Penser l'être sans aucune corrélation avec l'homme constitue le leitmotiv des philosophies spéculatives qui prétendent franchir les limites de la finitude.

19. Voir, en dernier lieu, le collectif significativement intitulé *De l'univers clos au monde infini*, Paris, Éditions Dehors, 2014.

L'imminence de la fin du monde humain confère une seconde chance à ce genre de spéculation. La certitude que le réel continuera sans nous incite à penser qu'il est, dans son essence, dénué d'égards pour nous.

Mais il n'est pas sûr que l'homme puisse se consoler d'être devenu, qui plus est par sa faute, un épisode du temps cosmique. La croyance de fond de l'anthropocène est que nous sommes tous coupables et victimes de la fin du monde. Cet ultime refuge de l'égalitarisme n'enlève rien au fait qu'il n'y aura plus personne pour raconter cette fin. Or si l'apocalypse et son retard nous apprennent quelque chose, c'est précisément que la consolation passe par le récit de la perte.

Comme l'illustre la magnifique dernière scène de *Melancholia* de Lars Von Trier, cet enseignement est de nature politique²⁰. Alors qu'un astre errant est sur le point d'entrer en collision avec la Terre, se pose l'ancestrale question : que faire du temps qui reste ? On pourrait désigner les coupables ou encore réfléchir à l'essence d'un réel indifférent à l'homme, mais ce n'est pas le choix de Justine, ce personnage dépressif pour qui la fin de la vie biologique est moins à craindre que la disparition des possibilités humaines de vivre. C'est pourquoi Justine prend le parti de construire une cabane en bois, forteresse dérisoire sous laquelle viendront s'abriter sa sœur et son neveu. Malgré l'imminence de l'inéluctable, cette scène est consolante parce qu'elle fait événement, quelques secondes seulement avant que tout événement devienne impossible.

Aussi réduit soit-il, le temps qui reste réclame d'être habité, c'est-à-dire institué par des liens affectifs et politiques sans lesquels il n'y a tout simplement pas de monde. Justine est la consolatrice d'un réel dévasté parce qu'elle nous rappelle qu'il est possible de vivre au-delà du point où cela semble impossible. C'est la leçon de l'apocalypse d'avant le catastrophisme : à quoi peut bien servir l'imminence de la fin du monde, sinon à réclamer un peu de justice ?

Michaël Fœssel

20. Je reprends ici de manière un peu différente une analyse de cette scène présentée dans M. Fœssel, *Après la fin du monde*, op. cit., p. 195-198.