

APRÈS
LA FIN DU MONDE

MICHAËL FÆSSEL

APRÈS
LA FIN DU MONDE

Critique de la raison
apocalyptique

ÉDITIONS DU SEUIL
25, bd Romain-Rolland, Paris XIV^e

ISBN 978-2-02-109464-0

© Éditions du Seuil, octobre 2012

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

Introduction

Le monde va finir. La seule raison pour laquelle il pourrait durer, c'est qu'il existe. Que cette raison est faible comparée à celles qui annoncent le contraire.

Charles Baudelaire, *Fusées*

En dépit de ses origines religieuses, le motif de la fin du monde n'a jamais totalement disparu de l'histoire moderne. Mais c'est dans la période contemporaine, au plus tard après 1945, que la croyance selon laquelle nous serions entrés dans le « temps de la fin » s'impose à nouveau. Les crimes sans précédent de la Seconde Guerre mondiale et l'explosion des premières bombes atomiques à Hiroshima et Nagasaki installent l'idée d'une rupture plus profonde que celles dont est tissée l'histoire politique, puisqu'elle affecte le lien entre l'homme et le monde. Il semble raisonnable de prévoir l'imminence de l'apocalypse à partir du moment où les hommes se sont dotés des moyens de la mettre en œuvre et où ils ont fait la preuve de leur absence de scrupule devant les possibilités ouvertes par la technique. Tout se passe comme si la « fin du monde » cessait d'être le fantasme de quelques avant-gardes apocalyptiques pour devenir une catégorie universelle de l'expérience.

Le passage récent de la fin du monde du rang de représentation religieuse à celui de description rationnelle de l'avenir est une ironie de l'histoire. La disparition des blocs et le dénouement pacifique de la guerre froide semblaient offrir une durée indéfinie au monde. L'espérance, sinon dans la forme que devrait prendre l'avenir, du moins dans le fait qu'il y en aura

effectivement un, paraissait à nouveau crédible. Mais, bien vite, l'association entre le monde et l'imminence de sa fin a fait retour dans la conscience collective sous les traits des crises écologiques, sanitaires ou climatiques. Même lorsqu'elle n'est plus utilisée comme une arme militaire, l'énergie atomique se présente encore comme une menace qui installe l'humanité dans la perspective du néant. Dans la plupart des domaines de la vie sociale, on assiste à une montée aux extrêmes qui présente l'enjeu de la survie collective comme le véritable socle de la légitimité politique.

Cette ambiance apocalyptique est-elle plus que le symptôme d'une période de crise ? La résurgence des images de la fin du monde trahit de toute évidence un sentiment de panique : elle reflète la conscience que l'Occident a de lui-même à un moment où, sous les effets de ce que l'on appelle précisément la « mondialisation », son influence tend à s'affaiblir. Les discours sur la décadence sont généralement motivés par l'amertume face à la disparition des anciennes hégémonies. D'où le sentiment que le monde dont on annonce la fin n'est rien d'autre que le monde européenisé qui a longtemps dominé l'histoire. Lorsque certains se prennent à espérer cette fin, c'est parce qu'ils condamnent une globalisation qui n'est plus organisée autour du centre traditionnel de l'histoire : l'Europe. Dans cette hypothèse, les digressions contemporaines sur l'apocalypse traduisent un présupposé immense : il n'y aurait de monde que par et pour la raison occidentale, en sorte que l'affaiblissement de celle-ci entraînerait inévitablement la disparition de celui-là.

Cette lecture « symptomale » s'avère pourtant insuffisante. La catastrophe n'aurait pas pu s'imposer comme un symbole pour le présent si elle ne recouvrait des expériences plus concrètes. Günther Anders, qui a beaucoup contribué à réactiver le schéma apocalyptique dans le champ de la pensée contemporaine, appuie sa réflexion sur un constat qui n'a rien d'une prophétie : « Nous vivons désormais dans une

humanité pour laquelle le “monde” et l’expérience du monde ont perdu toute valeur¹. » Cette affirmation relève d’une critique de la technicisation du réel dont l’invention nucléaire constitue le point d’orgue angoissant. Anders veut montrer que les instruments techniques ne sont pas des moyens en vue d’une fin, mais des « décisions prises à l’avance » qui engagent l’avenir. La bombe atomique, par exemple, obéit à une logique qui lui est propre sans que la volonté humaine y puisse rien changer : le moindre de ses effets est infiniment supérieur à toutes les fins que l’humanité peut se fixer raisonnablement. La destruction universelle n’est pas seulement la conséquence de l’usage de la bombe, elle est à l’horizon de sa seule existence.

Que faut-il penser de ce diagnostic qui assimile les hommes contemporains à des « péquenauds cosmiques qui doivent admettre que cela fonctionne très bien sans eux² » ?

Images du monde

Devenue une métaphore pour les expériences contemporaines, la « fin du monde » trouve sa place dans la longue série des images forgées par les hommes pour appréhender leur lieu d’habitation. On a par exemple comparé le monde à une « cité », à un « cloaque », à une « prison » ou à un « livre ». Si le monde est un bon candidat pour les métaphores, c’est parce qu’il désigne le tout des expériences humaines, mais qu’il est impossible de faire l’expérience de ce tout. Comme l’homme a tendance à ne plus remarquer ce qu’il habite, le détour par les images présente un intérêt maximal : le but des métaphores est toujours de fournir une expression abrégée,

1. G. Anders, *L’Obsolescence de l’homme*, trad. par C. David, Paris, Éditions de l’Encyclopédie des nuisances, 2002, p. 15.

2. *Id.*, *Le Temps de la fin*, Paris, L’Herne, 2007, p. 17.

et si possible frappante, de ce qui ne se laisse pas saisir au premier regard.

Plus que les autres disciplines, la philosophie puise dans l'imaginaire associé au « monde ». Ce terme produit des effets inappréciables dans le champ du discours. L'introduire dans un texte permet d'abord de convaincre que celui-ci possède un objet. Le monde désigne ce qui se situe hors du langage et que la philosophie cherche à rejoindre à l'aide de ses concepts. « Parlez du monde ! » est une injonction à laquelle le philosophe est tenu de se soumettre tôt ou tard s'il ne veut pas être confondu avec le mathématicien et s'il accepte de faire passer à son discours le barrage de l'effectivité. Mais cette injonction signifie aussi « Parlez de notre expérience ! » : le terme « monde » produit du consensus parce que les hommes forgent tous une image approximative du milieu dans lequel ils existent. Husserl saisit cet aspect consensuel à l'aide du terme d'*Urdoxa*, une croyance primitive dans l'existence du monde et de ses constances sensibles. « L'être du monde dans sa totalité, écrit-il, est ce qui va de soi, ce qui n'est jamais mis en doute, ce qui ne résulte pas d'une activité de jugement, mais qui constitue le présupposé de tout jugement¹. » Si nous ne disposons pas d'une connaissance exacte du monde, il est néanmoins ce sur quoi nous « comptons », l'espace relativement balisé de nos expériences. Antérieure à tout jugement, cette croyance dans le monde relève d'une « foi perceptive » (Merleau-Ponty) qui, précisément parce qu'elle n'est pas discutée, peut être tenue pour un préalable commun au philosophe et à son lecteur.

Si la philosophie se préoccupe du monde, c'est donc parce qu'elle prétend valoir ici et maintenant, pour tous les hommes en tant qu'ils habitent le même lieu et sont liés aux mêmes

1. E. Husserl, *Expérience et jugement*, trad. par D. Souche-Dagues, Paris, PUF, 1970, p. 34.

questions fondamentales. Le monde est ce qui rend la philosophie *intéressante* au-delà de la sphère des spécialistes de la discipline. C'est pourquoi il existe un « concept cosmique » de la philosophie qui se distingue de son « concept d'école ». Kant introduit cette distinction pour montrer que la philosophie qui « intéresse » l'humanité ne se réduit pas à un savoir formel, mais porte sur les fins (morales) qu'il convient de réaliser dans le monde¹. Le concept cosmique de la philosophie prend en charge ce qui, au-delà de l'exigence d'exactitude, concerne les hommes dans l'acquisition de connaissances. La référence au monde est introduite pour contenir les effets du « à quoi bon ? » qui menace de résulter de la profusion des savoirs scientifiques. Surtout à l'époque moderne, où la multiplicité des expertises est telle qu'elle devient insensible, le monde s'impose comme un domaine que le « penseur professionnel » ne peut laisser hors de son champ. Pour la philosophie, le risque serait de perdre toute espèce de popularité ou, pire, de « publicité² ».

Effet de réel, effet de consensus : telles sont les deux fonctions rhétoriques du « monde » pour la philosophie. On approche le monde par des métaphores parce qu'il dépasse nos capacités de figuration ; on en convoque l'image à chaque fois qu'il est nécessaire de convaincre que l'on ne parle pas dans le vide. En ce sens, le monde est plus qu'un thème de la philosophie parmi d'autres : il symbolise la manière dont elle s'articule au présent.

C'est pourquoi les métaphores dont on se sert pour éclairer le monde disent quelque chose de ce que nous sommes. Dans un texte célèbre, Heidegger remarque qu'une image (*Bild*) n'est pas un « simple décalque » de la réalité, mais désigne ce dont nous sommes « au fait », ce qui nous est familier au

1. E. Kant, *Critique de la raison pure*, A 839/B 867.

2. Pour Kant, le concept cosmique de la philosophie est inséparable des objectifs émancipateurs des Lumières.

point que nous ne l'interrogeons plus¹. Comme le montre la représentation scientifique du monde qui s'est imposée au début des Temps modernes, une image est le moyen par lequel les hommes prétendent savoir ce dont une chose retourne avant de se confronter à elle. Une « image du monde » précède la manière dont les hommes font l'expérience des choses dans leur ensemble, tout comme, dans la physique moderne, les connaissances mathématiques précèdent leur application à la nature.

De la fin à la perte

Munis de ces précisions, revenons à l'image de la « fin du monde » telle qu'elle hante les discours contemporains. La question devient : qu'avons-nous déjà décidé à propos du monde dès lors que nous l'envisageons du point de vue de sa disparition prochaine ? Günther Anders, dont la proximité avec Heidegger est bien plus grande qu'il ne veut le reconnaître, a insisté sur le fait que la fin du monde est devenue l'horizon du présent parce que les objets techniques définissent désormais, à la place des hommes, ce qu'il est souhaitable de faire. L'image de la « fin » entérine le rétrécissement considérable de l'espace des possibles consécutif à l'apparition d'un univers d'instruments techniques qui se glissent entre l'homme et la nature. De ce point de vue, la fin du monde ne désigne pas tant un événement à venir dont il faudrait retarder l'échéance qu'une formule qui caractérise la physionomie du présent. Elle a *déjà eu lieu* et nous vivons « après » la fin du monde,

1. M. Heidegger, « L'époque des "images du monde" » (*Die Zeit des Weltbildes*), *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 116-117. Comme l'allemand, la langue anglaise possède une expression pour exprimer ce rapport entre l'image et ce qui est déjà compris : *get the picture*. En français, le mot « cliché » dit la même chose sur un mode plus critique.

même s'il faut craindre le moment où cette fin se réalisera pleinement dans l'apocalypse nucléaire.

Nous pensons que le catastrophisme d'Anders tire des conclusions erronées à partir d'une intuition juste. S'il est une mauvaise réponse à une bonne question, c'est d'abord parce qu'il cède à la tentation de dater la catastrophe. Selon Anders, le temps de la fin a commencé le 6 août 1945, lorsque le pilote américain de l'*Enola Gay* a appuyé sur le bouton qui commandait le largage de la bombe atomique sur Hiroshima¹. Or, il se pourrait que nous vivions « après la fin du monde » depuis bien plus longtemps que cela, mais en un sens qui n'a rien de catastrophiste. La disparition du cosmos comme ordre hiérarchisé au sein duquel l'homme occupait une position privilégiée dans la chaîne des êtres constitue le fait moderne par excellence. Sans le discrédit de cette notion de monde clos, il n'y aurait eu aucune tentative pour fonder la connaissance et l'action sur la raison humaine plutôt que sur un savoir théologique devenu indisponible. Le problème des Temps modernes se pose à l'épreuve de cette fin du cosmos (ou de l'idée d'une création providentielle), à laquelle ils tentent de donner une réponse acceptable.

Confondre cette fin du monde-là avec l'apocalypse, c'est supposer qu'il n'y a pas d'autre concept de monde que celui, d'origine religieuse ou métaphysique, qui a dominé l'histoire occidentale jusqu'à l'aube des Temps modernes. Ceux qui pensent à l'aide de catégories apocalyptiques considèrent que la disparition d'une certaine idée du monde implique celle du monde lui-même. Il n'y a donc aucun hasard dans le fait que le catastrophisme, de ses premières occurrences contre-révolutionnaires à ses expressions écologiques contemporaines, ait presque toujours été antimoderniste. Dans l'idée de « progrès », il voit un oubli du monde, sans se demander

1. Voir G. Anders, *Hiroshima est partout*, trad. par D. Trierweiler et al., Paris, Seuil, 2008.

si la fin du monde comme cosmos ou comme nature finalisée n'est pas l'occasion d'édifier une nouvelle pensée et de nouvelles pratiques.

Les discours qui envisagent l'univers à partir de l'image de sa fin décident par avance de ce qu'est le monde. Nous tâcherons de montrer qu'ils le font sur une base beaucoup trop étroite. Il reste pourtant que le catastrophisme découle d'une intuition juste : les peurs apocalyptiques contemporaines reposent sur des constats de *perte en monde*. Ce trait distingue l'idée contemporaine de catastrophe des conceptions religieuses de l'apocalypse où c'était avant tout l'attente de Dieu qui motivait la certitude d'une fin imminente. En un sens, l'image de la fin du monde est devenue plus dramatique aujourd'hui, puisqu'elle décrit un processus inéluctable sans renvoyer à aucune espérance. On craint la fin du monde parce qu'elle a déjà commencé et se répète quotidiennement dans une conjoncture où règnent la technique et le type particulier de dépossession dont elle est l'instrument.

Que faut-il entendre par une telle « perte » ? En quoi est-elle spécifiquement contemporaine ? La thèse d'Anders sur la dissolution du monde dans le fonctionnement automatique de la machine n'est pas sans lien avec le constat de Walter Benjamin sur la « pauvreté en expérience » qui caractériserait le xx^e siècle¹. Benjamin forge cette expression à propos des soldats de la Première Guerre mondiale revenus du front et incapables de faire récit de ce qu'ils ont vécu. Ce conflit fut le premier à être mené de manière industrielle, substituant à la figure du soldat celle du porteur d'armes dont l'action se voit toujours médiatisée, c'est-à-dire finalement empêchée, par des machines. « Qu'ai-je fait ? » : c'est précisément la question à laquelle celui qui participe à une guerre industrielle n'est plus en état de répondre puisque ce n'est pas l'homme

1. W. Benjamin, « Le conteur », *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Folio », 2000, tome 3, p. 114-151.

qui expérimente la lutte, mais des instruments qui agissent à distance.

Si l'expérience se définit par l'union fragile de l'action et du sens, l'appareillage technique est un obstacle pour elle. La science exacte, surtout lorsqu'elle s'applique à l'armement, dépossède l'individu du pouvoir de faire récit de ses actes : elle vise la certitude (d'atteindre sa cible, de provoquer le maximum de dégâts ou au contraire de les limiter), et la certitude est le contraire de l'expérience. Elle se donne par avance l'identité entre un geste (appuyer sur un bouton) et son effet (détruire), faisant par là même de l'agent le simple exécutant d'un processus dont il n'est qu'un rouage. La guerre technique libère ainsi l'homme des contraintes de la responsabilité : il n'a plus à rechercher ce qu'il a fait en comparant le poids des intentions à celui des circonstances. Au sens strict, il n'a d'ailleurs rien « fait » puisque l'action suppose la considération d'une multitude de possibles que les armes modernes réduisent à une alternative glaçante : appuyer ou pas.

Ce rappel permet d'entrevoir que le monde, s'il désigne quelque chose qui peut être « perdu », renvoie à une capacité humaine beaucoup plus qu'à un ensemble de choses ou à un ordre objectif. La technicisation des expériences bien au-delà de la sphère de l'armement ne fait rien perdre du réel, mais elle affecte le pouvoir humain de s'y rapporter de manière signifiante. On peut identifier ce pouvoir à la capacité de « faire monde ».

Ce livre voudrait montrer que la seule acception philosophiquement sérieuse de la fin du monde est celle qui l'envisage sous l'horizon de sa perte. Encore le terme d'« horizon » est-il trompeur puisqu'il suggère une ouverture et un avenir alors qu'il s'agit plutôt de faire percevoir que la fin est déjà présente dans la perte, qu'elle a lieu pour ainsi dire à chaque instant dès lors que le contexte anonyme des instruments techniques s'est substitué au monde. L'idée selon laquelle l'absence de

monde (l'acosmisme) est entrée dans nos existences possède une portée critique suffisante pour qu'on ne la confonde pas avec le renouveau des peurs apocalyptiques. Elle implique qu'il y a des évolutions qui installent la perte en monde au cœur des expériences contemporaines, que ce soit sur un plan social ou subjectif. Il faudra se demander quelles sont les causes qui, dans le présent, expliquent que cette perte soit *ressentie*. Tout en prenant acte de la disparition moderne de l'idée de cosmos, il conviendra surtout d'aborder le monde de telle sorte qu'il puisse encore signifier un horizon d'attente crédible pour les espérances contemporaines.

La logique du pire

Le thème de la catastrophe se situe au carrefour du politique, du social et de l'humanitaire. À ce titre, il regarde les études anthropologiques ou ethnologiques qui prennent pour objet les réactions collectives à la disparition, après un événement grave, des repères offerts par le monde ambiant. Les plus remarquables d'entre elles s'intéressent à la manière dont les individus réinvestissent le lieu de la catastrophe pour y instaurer de nouvelles formes de quotidienneté. On s'aperçoit que le bricolage et l'ingéniosité l'emportent sur la déploration : les populations concernées sont avant tout soucieuses de trouver les moyens pratiques et symboliques de « refaire monde » après le désastre¹.

Mais la catastrophe fait aussi l'objet de recherches institutionnelles beaucoup moins désintéressées. Les premières études sur ce thème datent du début de la guerre froide, lorsque le Département d'État américain décide de financer des travaux sur les réactions individuelles ou collectives

1. Voir le beau livre de Sandrine Revet, *Anthropologie d'une catastrophe. Les coulées de boue de 1999 au Venezuela*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2007.

face à des événements traumatiques de grande ampleur. Les catastrophes locales servent alors de laboratoires pour évaluer ce que pourrait être l'effet d'une explosion nucléaire sur les comportements. Depuis lors, le courant dominant des *disaster studies* s'appuie sur des événements réels pour forger des hypothèses sur la rationalité des agents et construire des modèles susceptibles de réorienter la conduite des individus dans le sens voulu par les pouvoirs publics. Il y va donc bien, avec ces recherches, d'une manière de définir la raison et, au besoin, de la formater à partir de la postulation du pire.

Même lorsque le catastrophisme ne se met pas directement au service des politiques publiques, il porte avec lui une exigence de réforme de la raison humaine. Le mérite du « catastrophisme éclairé » prôné par Jean-Pierre Dupuy est de présenter sans détour les conséquences de ce « renversement d'ordre métaphysique dans nos manières de penser le monde et le temps¹ ». Comme Anders, Dupuy considère que la proximité de notre présent avec l'apocalypse réclame avant tout un sursaut conceptuel qui rompt avec les habitudes de pensée modernes. L'écart entre ce que l'humanité peut faire pratiquement et les moyens théoriques dont elle dispose pour appréhender son pouvoir n'a jamais été aussi grand qu'aujourd'hui : « Nous avons acquis les moyens de détruire la planète, mais nous n'avons pas changé nos façons de penser². »

La prise en compte de la catastrophe impliquerait de renverser la hiérarchie moderne des attitudes à l'égard du monde : dorénavant, il faudrait privilégier la certitude (du pire) sur le doute. La catastrophe est d'abord un phénomène d'ordre modal qui incite à envisager l'impossible comme nécessaire afin de mieux lutter contre lui. Selon Dupuy, l'hypothèse du pire transforme le doute en faute puisque rien n'est plus dangereux

1. J.-P. Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé*, Paris, Seuil, et « Points Essais », 2004, p. 80.

2. *Ibid.*, p. 87.

que de suspendre son jugement au moment où tout menace de disparaître. En faisant comme si la catastrophe était un destin, on se donne en revanche les moyens de *croire* en ce que nous *savons* : la destruction absolue constitue désormais et pour toujours une composante essentielle de l'agir humain.

Au-delà de la gestion précautionneuse du risque, il y a donc une métaphysique de la catastrophe. Cette dernière repose à la fois sur une conception de la raison et sur une image du monde qui feront toutes deux l'objet d'une discussion dans ce livre. Rien n'est plus significatif de cette métaphysique que le problème de la responsabilité envers les générations futures. Le mot de Groucho Marx (« Pourquoi devrais-je me soucier des générations futures ? Ont-elles jamais fait quelque chose pour moi ? ») n'est plus de mise dans un contexte où la menace apocalyptique abolit la distance entre le présent et l'avenir, et semble nous contraindre à la solidarité avec ce qui n'est pas encore mais qui réclame déjà un droit à exister. De fait, le catastrophisme confère à l'avenir une consistance équivalente à celle que l'on accorde spontanément au présent. À propos de son postulat du caractère inéluctable de la catastrophe, Dupuy parle d'une « actualisation du futur¹ ». Dès lors qu'on l'envisage comme certain, l'avenir agit déjà sur le présent. Bien plus, c'est lui qui doit nous faire agir, ce qui est une manière d'introduire le scénario du pire dans la prise de décision.

Cette immixtion de l'avenir le moins désirable dans le présent implique, on tâchera de le montrer, une méconnaissance de ce que le monde signifie pour les modernes : une manière de se rapporter à l'indécidable. En posant la catastrophe comme d'ores et déjà certaine, on se condamne tout d'abord

1. *Ibid.*, p. 201. On verra dès le premier chapitre que cette actualisation du futur constitue le mot d'ordre des conceptions messianiques du politique où le « Royaume » à venir du Christ est présenté comme étant déjà à l'œuvre dans le présent.

à abandonner la transformation du monde à des processus sur lesquels les hommes n'ont aucune prise¹. Ensuite, et c'est peut-être plus grave, on envisage l'avenir du monde sous la figure d'un destin, à contre-courant de toutes les tentatives modernes pour le penser comme un horizon ouvert à l'incertitude.

Dans ce livre, on fait le pari que la philosophie peut, par ses propres moyens, produire une critique de la raison catastrophiste sans céder à un quelconque optimisme. « Par ses propres moyens », c'est-à-dire sans entrer dans une bataille d'experts pour savoir si, effectivement, le monde humain existe désormais, et pour toujours, sous la menace de sa fin. On ne trouvera ici aucune statistique, aucun élément objectif pour se rassurer quant à l'avenir puisque, aussi bien, notre propos n'est pas d'entrer dans le débat sur la catastrophe mais de mettre en cause les termes dans lesquels on pose ce débat. Parler de « raison apocalyptique », c'est faire l'hypothèse qu'il y a une logique du pire et que celle-ci doit être surmontée par d'autres moyens que ceux de l'expertise.

De la généalogie au diagnostic

Avant de commencer, il faut encore introduire quelques remarques de méthode. On sera peut-être surpris de ne pas trouver, dès l'ouverture de ce livre, une définition en bonne et due forme du monde. Ce serait oublier que « n'est définissable que ce qui n'a pas d'histoire² », et que le concept de monde ne peut, sans risque de contresens, être abordé hors de toute considération historique. La première partie de cet ouvrage (« Généalogie ») s'attache précisément à montrer

1. « Il est urgent de comprendre le monde avant de le transformer. Pour ce qui est de ses transformations, il paraît bien se charger du travail tout seul, comme si nous n'existions pas ! » (*Ibid.*, p. 24).

2. F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, II, 13.

que le thème de l'apocalypse ressurgit au commencement des Temps modernes parce que la notion de monde subit à cette époque une mutation profonde dont nous sommes encore tributaires. On l'a déjà suggéré, l'effondrement de l'idée antique et scolastique de cosmos est à la source des entreprises philosophiques les plus caractéristiques de la modernité. L'image de la fin du monde est si peu absente des pensées modernes du progrès que celles-ci ont été obligées de la neutraliser : on verra comment, en particulier chez Kant, la nécessité d'agir hors de tout ordre hiérarchique ne condamne pas au catastrophisme. La disparition du cosmos implique, en revanche, de penser le monde à nouveaux frais, de telle sorte que la mutation de sens dont il est l'objet ne soit pas synonyme d'une perte inconsolable.

Le motif de la fin du monde assure en effet la synthèse de toutes les pertes dont la modernité tardive serait l'événement : fins de l'art, de la politique, de l'histoire ou de la philosophie. À ce titre, elle désigne le « géométral de l'ensemble des *fins* que nous *traversons*¹ ». Pour comprendre pourquoi on associe si souvent la fin aux processus actuels de globalisation, il faudra donc remonter aux sources qui, dès le commencement des Temps modernes, ont combattu la résurgence de l'apocalypse. On s'apercevra que tout un courant de la philosophie est traversé par le souci de répondre par avance à la nostalgie pour les ordres anciens engendrée par la modernité.

La démarche généalogique mise en œuvre dans la première partie de ce livre est inévitable dès lors que l'on admet que le présent ne s'éclaire qu'à partir de décisions (théoriques et pratiques) prises dans l'histoire. Ce livre se revendique de la méthode suivie par Rainer Schürmann lorsqu'il déclare vouloir saisir « dans la quotidienneté [...] des traits irréductibles » et les « mettre à l'épreuve d'une investigation historique et sys-

1. J.-L. Nancy, *Le Sens du monde*, Paris, Galilée, 1993, p. 14-15.

