

# AVANT-PROPOS : L'APOCALYPSE ET APRÈS

Jean-Paul ENGÉLIBERT, Raphaëlle GUIDÉE

On ne peut que constater, depuis des années, le foisonnement de fictions littéraires, cinématographiques, télévisuelles, la prolifération de discours médiatiques et de publications philosophiques sur l'apocalypse et les catastrophes<sup>1</sup>. Cette production semble devenue incontournable dans tous les champs de la culture et de l'art occidentaux, des plus marginaux ou périphériques aux plus centraux ou légitimes. Ce volume<sup>2</sup> voudrait y revenir, non pour ajouter un titre supplémentaire à une collection déjà très longue, mais pour tenter d'éclairer les enjeux de l'apocalyptisme ambiant. Son ambition serait donc moins critique que métacritique, ou, pour pasticher un titre célèbre, il s'agirait moins de faire preuve d'un « catastrophisme éclairé » que de s'essayer à un apocalyptisme réflexif.

Réfléchir notre passion apocalyptique, c'est d'abord rappeler l'évidence, à savoir que l'apocalypse, sous des formes religieuses ou sécularisées, a toujours été là. Comme l'explique François Hartog dans l'entretien qui ouvre ce volume,

le schéma apocalyptique n'a jamais cessé d'être actif dans l'histoire occidentale, avec des moments de réactivation et d'intensifications, qui correspondent évidemment à des périodes de crise, quand des groupes ont la conviction de vivre dans des situations sans issue, c'est-à-dire sans autre issue qu'un total bouleversement.

---

1. Pour ne donner que quelques exemples de collectifs récents sur le sujet : *Apocalypse: l'avenir impensable*, dans *Esprit* n° 405, juin 2014 ; *Désastres*, B. Glowczewski et A. Soucaille (dir.), éd. de l'Herne, coll. « Cahiers d'anthropologie sociale », 2011 ; *La Fin du monde, Écrire l'histoire*, n° 15, 2015 ; *Penser la catastrophe, Critique* n° 783-84, Août-septembre 2012 ; *Utopie et catastrophe, La Licorne* n° 114, PUR, 2015.

2. À l'origine de ce livre, le colloque *Un imaginaire politique: l'apocalypse*, organisé par J.-P. Engélibert et R. Guidée à l'université Bordeaux-Montaigne les 30 et 31 mai 2013 et le séminaire de C. Coquio *Apocalypse et apocalypsimisme: devenir et actualité d'un imaginaire*, tenu aux universités Paris 8 en 2011 et Paris 7 de 2012 à 2014. Les articles qui suivent reprennent certaines des communications prononcées dans l'un ou l'autre cadre.

Qu'est-ce qui distingue alors l'apocalyptisme contemporain de l'apocalyptisme biblique et de ses précédents avatars historiques ? Dans la lignée d'un célèbre essai de Frank Kermode, certains s'attachent à relativiser l'intensité de notre sentiment de crise : « *It is a peculiarity of the imagination that it is always at the end of an era*<sup>3</sup>. » Chaque époque se rêve comme la dernière, si bien que des cavaliers de l'apocalypse aux bombes nucléaires, la différence la plus sensible résiderait moins dans la réalité de notre angoisse de la fin que dans la nouveauté des formes artistiques que cette angoisse suscite<sup>4</sup>. À cette approche strictement formelle de l'imaginaire apocalyptique contemporain, on peut répliquer avec Hans Jonas ou Günther Anders que la nature des dangers qui menacent à court-terme l'espèce humaine détermine une éthique et une politique radicalement renouvelées. Reformulant l'impératif catégorique kantien, Jonas fait du principe responsabilité le fondement d'une éthique nouvelle. Au célèbre « Agis de telle manière que la maxime de ton action puisse être érigée par ta volonté en une loi universelle », Jonas oppose une formule qui requiert savoir et réflexion : « Agis de telle manière que les conséquences de ton action soient compatibles avec la poursuite d'une vie authentiquement humaine sur terre<sup>5</sup>. » Or cette éthique conséquentialiste ne peut se passer d'un imaginaire lui-même renouvelé : quand les prophètes bibliques déchiffraient les signes du désastre et espéraient sa venue comme une issue à la crise morale de leur époque, les apocalypticiens « prophylactiques » de notre temps, selon la formule de Günther Anders, ont pour tâche de prévenir l'advenue d'une apocalypse qui serait « sans royaume ».

Entre ces deux perspectives, les contributions rassemblées dans ce volume choisissent assez nettement la seconde : notre imaginaire de la fin procède d'une situation historique qu'il serait vain de mettre à l'arrière-plan. Mais ce parti pris n'épuise pas les difficultés d'une approche critique d'un imaginaire hétéro-

3. « C'est une caractéristique de l'imagination que de toujours se situer à la fin d'une époque », nous traduisons, F. Kermode, *The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction*, New York, Oxford University Press, 1967, p. 96.

4. *Ibid.*, p. 94-96 : « [I]t would be childish to argue, in a discussion of how people behave under eschatological threat, that nuclear bombs are more real and make one experience more authentic crisis-feeling than armies in the sky. [...] And we can best talk about the differentiae of modern crisis in terms of the literature it produces; it is by our imagery of past and present and future, rather than from our confidence in the uniqueness of our crisis, that the character of our apocalypse must be known. » Nous traduisons : « Dans un débat sur le comportement humain devant une menace eschatologique, il serait puéril d'affirmer que les bombes atomiques sont plus réelles et font éprouver un sentiment de crise plus authentique que des armées célestes. [...] Et c'est en commentant la littérature qu'elle produit qu'on peut le mieux aborder les particularités de la crise moderne ; ce sont nos imaginaires du passé, du présent et de l'avenir, plutôt que notre croyance en l'unicité de notre crise, qu'il nous faut connaître pour comprendre le caractère de notre apocalypse. »

5. H. Jonas, *Le Principe responsabilité, Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. J. Greisch, Le Cerf, 1990.

clite dans ses formes – des blockbusters les plus kitsch aux esthétiques les plus hermétiques – comme dans ses ressorts historiques – de la catastrophe nucléaire d’Hiroshima aux prophéties maya. Comment distinguer un apocalyptisme qui affronte avec lucidité la perspective d’une destruction par l’homme des conditions nécessaires à la poursuite de son existence et les lubies des marchands d’apocalypse, qui mobilisent et galvaudent à leur profit le scénario religieux? La spécificité de notre imaginaire de la fin tient à la fois à la nature des crises réelles ou fantasmées qui l’inspirent – les catastrophes nucléaires, le changement climatique, le tournant du millénaire... – et au sens ou au non-sens que les œuvres lui prêtent. Quand certaines fictions remobilisent l’imaginaire biblique du déluge pour garantir, au cœur même du désastre, la clarté d’une leçon politique conservatrice – ainsi dans *2012*, de Roland Emmerich –, d’autres représentent avec tant de désespoir l’absolu de la fin qu’elles alimentent le sentiment d’impuissance ou le cynisme nihiliste.

Le messianisme révolutionnaire du Grand Soir nous rappelle combien l’apocalypse a nourri l’imaginaire politique de la modernité. Mais que reste-t-il de cette force de mobilisation quand le seul avenir projeté par nombre de fictions et discours apocalyptiques récents est l’anéantissement? Quelle alternative à la violence du monde si la seule issue aux crises apparaît elle-même d’une telle violence qu’elle semble justifier le *statu quo*? Comment ne pas voir que l’horizon de la catastrophe totale est l’un des arguments les plus éculés du maintien de l’ordre établi, fût-il inique? Explorant la force et les limites de cet imaginaire politique ambivalent, les contributions rassemblées dans ce volume tentent d’expliquer pourquoi le scénario apocalyptique fait retour dans une civilisation qui n’est plus soudée ni par la croyance religieuse ni par l’espoir révolutionnaire. Comment restaurer une perspective politique dans ce climat de destruction générale?

Jean-Luc Nancy a nommé « équivalence des catastrophes » l’état d’une civilisation vivant « sous la menace d’une apocalypse ouvrant sur rien<sup>6</sup> ». Menace qui ne date pas d’hier: on la fait souvent remonter aux thèses de Günther Anders sur l’obsolescence de l’homme<sup>7</sup>, mais déjà en 1929, Sigmund Freud dans le *Malaise dans la culture* relevait que « les hommes ont poussé la maîtrise des forces naturelles à un point tel qu’il leur est désormais facile [...] de s’éradiquer entre eux jusqu’au dernier<sup>8</sup> ». Nancy propose l’expression d’équivalence des catastrophes pour souligner que cette menace globale et permanente résulte d’une interconnexion qui

6. J.-L. Nancy, *L'Équivalence des catastrophes (Après Fukushima)*, Galilée, 2012, p. 39.

7. G. Anders, *L'Obsolescence de l'homme* (1956), trad. fr. C. David, Ivrea-L'Encyclopédie des nuisances, 2002.

8. J.-L. Nancy, *op. cit.*, p. 34, où Nancy retraduit ce passage de Freud avant de citer Anders p. 37.

absorbe « toutes les sphères de l'existence des hommes, et avec eux de l'ensemble des existants<sup>9</sup> ». L'intrication croissante entre « le capitalisme et le développement technique » ne laisse plus aucune marge aux êtres vivants, pris dans la « connexion, précisément, d'une équivalence et d'une interchangeabilité illimitée des forces, des produits, des agents ou acteurs, des sens ou valeurs – puisque la valeur de toute valeur est l'équivalence<sup>10</sup> ». Cette interconnexion est particulièrement visible après Fukushima :

un séisme et le tsunami qu'il engendre deviennent catastrophe technique, qui devient elle-même séisme social, économique, politique et enfin philosophique, en même temps que cette série s'entrecroise ou s'enlace avec les séries des catastrophes financières, de leurs effets sur l'Europe en particulier et des contrecoups de ces effets sur l'ensemble des rapports mondiaux<sup>11</sup>.

De sorte qu'il n'y a plus de catastrophes « naturelles » mais seulement une « catastrophe civilisationnelle qui se propage à toute occasion » et qui est justement l'intrication des techniques et de la nature, l'interdépendance, sous le régime de la technique et du capital, de toutes les dimensions de l'existant. On ne peut pas guérir de cette « crise de civilisation [...] avec les moyens de la même civilisation<sup>12</sup> ». Ces moyens sont étroitement intriqués aux fins qu'ils servent : comment pourraient-ils s'en détacher ? « La technique n'est pas un ensemble de moyens opératoires, c'est le mode de notre existence. Ce mode nous expose à une condition jusqu'ici inouïe de la finalité : tout devient fin et moyen de tout. En un sens, il n'y a plus ni fins ni moyens<sup>13</sup>. » Comme les solutions ne peuvent émerger que de cette même civilisation, il est illusoire de penser que nous pouvons en trouver une sans sortir de la finalité elle-même, c'est-à-dire « de la visée, du projet et de la projection d'un futur en général<sup>14</sup> ». Sortir de la « modernité », mais aussi d'une « postmodernité [qui] reste pris[e] dans un schème de succession<sup>15</sup> ».

Les fictions et discours de la fin du monde ne font rien d'autre que fabuler la sortie de la modernité : détruire imaginativement notre monde, c'est mettre fin au mode d'existence qu'il implique, c'est rompre le lien à la technique, à la projection dans le futur, au règne des moyens et des fins qui le caractérise. Se situer à la fin des temps, c'est commencer à penser un autre avenir, une autre relation au

---

9. *Ibid.*, p. 16.

10. *Id.*

11. *Ibid.*, p. 57.

12. *Id.*

13. *Ibid.*, p. 60.

14. *Ibid.*, p. 61.

15. *Ibid.*, p. 62.

temps et à l'action, une autre politique. En ce sens, les fictions apocalyptiques montrent d'une part l'impasse de la modernité et la nécessité d'en sortir et d'autre part l'inconsistance d'une postmodernité dont les micro-récits sont impuissants à inventer une autre civilisation. Elles montrent que le monde actuel est catastrophique et court à l'apocalypse au moins au sens où il n'y a pas de « solution » dans le cadre de notre civilisation. Les fictions apocalyptiques d'aujourd'hui font table rase du présent pour imaginer le néant, avec désespoir ou nihilisme, ou le détruisent pour le reconstruire, avec utopisme ou tout simplement disponibilité, hospitalité à l'égard de *ce qui arrive*<sup>16</sup>. Jean-Luc Nancy formule ainsi cette disposition à l'égard du nouveau qui offre une alternative à notre modernité: « il s'agit d'une considération particulière, d'une attention et d'une tension, d'un respect, voire de ce qu'on peut aller jusqu'à nommer une adoration tournée vers la singularité en tant que telle [...] une estime [allant] au-delà d'elle-même et s'adress[ant] à quelque chose d'ineffable<sup>17</sup> », excédant tout calcul.

La position apocalypticienne est celle qui ne trouve plus de place pour l'ineffable ou qui pense que tout ineffable a été détruit, ou encore que la capacité d'estime en ce sens où elle s'adresse à l'ineffable a été détruite. C'est une position désespérée. L'exemple qui vient immédiatement à l'esprit est celui de Pasolini.

Le 1<sup>er</sup> février 1975, Pier Paolo Pasolini publie dans le *Corriere della sera* son article sur le « vide du pouvoir en Italie », repris ensuite dans les *Écrits corsaires* sous le titre devenu célèbre: « L'article des lucioles<sup>18</sup> ». Il est inutile de résumer ici la thèse qu'il y soutient<sup>19</sup>, il est plus intéressant de noter, avec Georges Didi-Huberman, que Pasolini la défend certes en *polémiste*, qui pose que le régime démocrate-chrétien prolonge et aggrave le fascisme mussolinien, mais en même temps en *poète* reprenant à Dante l'image des *luciole* qui, en enfer, s'opposent à la lumière (*luce*) glorieuse du paradis<sup>20</sup>, et encore en *autobiographe* qui oppose le « génocide culturel » des années 1970 au souvenir de l'innocence pastorale de ses années frioulanes, quand il admirait les « envois amoureux et [les] lumières » des lucioles<sup>21</sup>.

16. J. Derrida nomme « hospitalité inconditionnelle » ou « hospitalité pure » l'ouverture sans restriction par laquelle on s'expose à ce qui arrive. Voir *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, 1997 et *Papier Machine*, Galilée, 2001, p. 273-277.

17. *Ibid.*, p. 66-67.

18. P. P. Pasolini, « L'article des lucioles » (1975), trad. fr. P. Guilhon, *Écrits corsaires*, Flammarion, 2005, p. 180-189.

19. Voir l'article de D. Bardello, ici même.

20. G. Didi-Huberman, *Survivance des lucioles*, Minuit, 2009, p. 9-10.

21. *Ibid.*, p. 16.

Didi-Huberman reproche à Pasolini d'avoir désespéré des lucioles en 1975. Pasolini se serait trompé en croyant constater leur disparition. Cesser de voir les lucioles, c'est

ne voir que la nuit noire ou l'aveuglante lumière des projecteurs. C'est agir en vaincus : c'est être convaincus que la machine accomplit son travail sans reste ni résistance. C'est ne voir que du *tout*. C'est donc ne pas voir l'espace – fût-il interstitiel, intermittent, nomade, improbablement situé – des ouvertures, des possibles, des lueurs, des *malgré tout*<sup>22</sup>.

Cet aveuglement relèverait d'un désespoir politique qui empêche de voir l'hétérogène, le possible, l'avenir toujours présent dans le monde. Pour Didi-Huberman, Pasolini contredit alors tout son travail antérieur. Sa vision d'une société sans lueur d'espoir, sans résistance, tout entière unifiée sous le régime du capital, *homologuée* selon son propre mot, serait une vision de cauchemar qui ne tient pas par elle-même, car elle est contradictoire avec sa propre énonciation. Il n'y aurait aucun sens à *dire* la disparition des lucioles et Pasolini l'aurait dit lui-même, en relevant la contradiction entre son discours et le fait même de le prononcer :

en 1975, Pasolini postulerait l'unité sans recours d'une société asservie dans sa totalité, sans craindre, d'ailleurs, de se contredire lui-même : « C'est certainement une vision apocalyptique (*una visione apocalittica, certamente*). Mais si, à côté d'elle et de l'angoisse qui la suscite, il n'y avait pas aussi en moi une part d'optimisme, autrement dit la pensée qu'il est possible de lutter contre tout cela, je ne serais tout simplement pas ici, au milieu de vous, pour parler<sup>23</sup>. »

C'est bien parce que Pasolini s'exprime à la fois en polémiste, en poète et en autobiographe – ici encore, ou plutôt déjà, puisque ces propos sur le génocide culturel italien sont prononcés quelques mois avant la publication de l'article des lucioles – qu'il peut prendre cette position impossible qui consiste à affirmer et nier en même temps l'apocalyptisme de sa pensée. C'est de la même manière, sans doute, que toutes les fictions de l'apocalypse envisagent la disparition des lucioles. Il y va du droit de la fiction à penser l'impensable. S'il y a en effet, contradiction pour le philosophe à énoncer le désespoir absolu, il est toujours possible au poète, à l'écrivain, de se situer dans cette contradiction et d'imaginer l'inimaginé, voire l'inimaginable. Les fictions de la fin du monde ne s'installent pas dans le désespoir *pour rien*. Didi-Huberman écrit que Pasolini s'est « immobilis[é] dans une sorte de deuil, de désespoir politique<sup>24</sup> ».

Mais imaginer l'apocalypse ne revient pas à s'arrêter sur une image fixe : c'est raconter une histoire. C'est à la fois désespérer de la survivance des lucioles et

22. *Ibid.*, p. 36.

23. *Ibid.*, p. 45. L'article de Pasolini est « Le Génocide » (1974), cité d'après les *Écrits corsaires*, *op. cit.*, p. 266.

24. *Ibid.*, p. 44.

interroger ses conditions de possibilité. C'est s'installer, plus sûrement que dans l'immobilité d'un deuil, dans l'identité des contraires, c'est-à-dire dans une dialectique qui envisage en même temps l'advenue de l'apocalypse *et* l'histoire qui la contredit. Pour reprendre les termes de Jean-Luc Nancy, les fictions de l'apocalypse s'installent dans le négatif et imaginent là-même une issue qui ne *succède* pas à la modernité, ne se situe pas dans son sillage, mais invente *autre chose*, fraie une autre voie.

L'exemple littéraire récent le plus remarquable de cette identité des contraires est le roman de Cormac McCarthy, *La Route*. On sait qu'il raconte la survie d'un père et de son fils après l'extinction quasi-totale de l'humanité à la suite d'une catastrophe planétaire – vraisemblablement, bien que le texte se garde de l'expliciter, une guerre atomique<sup>25</sup>. La dimension messianique de cette histoire est affirmée dès la première page et reste évidente jusqu'à la fin. Le motif qui soutient le roman et lui donne son titre – une marche interminable vers le lieu d'un salut dont on ne sait s'il existe – reprend et laïcise le *Voyage du pèlerin* de Bunyan. À plusieurs reprises, le père soutient que son fils est un dieu: renversement du christianisme où ce n'est pas le Fils qui affirme être l'incarnation du Père mais un père charnel qui pose que le salut réside dans son enfant. L'enfant, qui a une dizaine d'années, est né au moment précis où la catastrophe est survenue. Il ne connaît donc rien du monde qui l'a produite et n'est pas touché par l'histoire qui a abouti à l'apocalypse. Il n'en est ni le responsable ni l'héritier et pour cette raison même il est l'incarnation d'un messianique sans messianisme: celui qui peut inventer un monde nouveau car il ne participe nullement des forces, des croyances, des valeurs qui ont détruit l'ancien. Contrairement à son père qui, dans les épisodes d'aventures où d'autres survivants mettent en danger l'homme et le garçon, se montre cruel pour assurer leur propre survie, l'enfant reste innocent et résolu à ne jamais faire violence à autrui. Aussi ce roman qui figure un monde mort, où règnent le désespoir et la cruauté, est-il aussi et en même temps un roman de l'innocence et de l'espoir: un roman messianique laïc, non au sens où il fabule le salut, mais au sens où il invente un possible. Il ne s'agit pas de sauver un monde mort, mais d'en inventer un autre.

Dans les dernières pages, le garçon, seul après la mort de son père, rencontre un couple accompagné d'une petite fille, qui le recueille. On ne sait pas ce qu'il adviendra de lui: a-t-il trouvé une nouvelle famille ou est-il tombé dans un piège, ces inconnus ne le recueillant que pour le manger – le cannibalisme est devenu

25. Voir F. Detue, ici-même.

pratique commune dans ce monde où toute la faune et la flore ont été détruites? Rien ne le dit, de sorte que la question qui se pose est de savoir si l'idée qu'il est un dieu vivant survivra à son père, autrement dit si l'enfant convertira ses nouveaux compagnons. On peut la formuler en termes chrétiens: l'innocence sauvera-t-elle le monde? On peut aussi la formuler en termes derridiens: y a-t-il un messianique possible sans messianisme et sans messie<sup>26</sup>?

Quel est cet autre monde qui surgit au cœur même de la représentation d'une fin absolue? On ne peut nier que, bien souvent, l'imaginaire apocalyptique est bien moins le ferment des luttes révolutionnaires que l'instrument le plus efficace de la conservation de l'ordre établi<sup>27</sup>. Mettre en scène la fin du monde, c'est parfois trouver dans l'étrangeté extrême des paysages dévastés l'énergie de la résistance à un présent qui se donne comme sans alternative. C'est pourquoi l'imaginaire de la fin absolue est régulièrement envisagé comme le levier affectif qui nous libèrera de la cage d'acier capitaliste. Mais la cage d'acier dans laquelle nous sommes enfermés trouve aussi sa meilleure justification dans la menace apocalyptique. Au « *there is no alternative* » qui scellait la mort de l'utopisme dans les années 1980, s'est substituée l'idée plus pernicieuse encore que la seule alternative au capitalisme est l'apocalypse. L'état d'exception permanent qui règle le dysfonctionnement organisé des démocraties occidentales se nourrit de ce chantage permanent à la catastrophe, qui ne laisse de choix qu'entre un système profondément inégalitaire et un chaos définitif. Si bien que la formule frappante de Fredric Jameson – « Il est devenu plus facile d'imaginer la fin du monde que la fin du capitalisme » – continue à résonner lors même que les fictions apocalyptiques critiques se multiplient. Rêver à la fin du monde, est-ce alors simplement, comme le clament les auteurs du Comité invisible, une façon de se donner à bon marché le frisson d'une vie intense ou de se distraire « de la catastrophe que nous sommes<sup>28</sup> »?

À cette critique radicale de toute forme d'apocalyptisme, qui renvoie dos-à-dos les fictions et théories critiques et leurs adversaires néo-libéraux, on ne peut opposer, pour finir, que la complexité d'un travail de critique de la culture qui s'attache à la diversité des œuvres, en Occident mais aussi hors Occident, pour reconnaître à certaines leur potentiel émancipateur, et aux autres leur force de démobilisation<sup>29</sup>. Car les limites politiques de nombre de fictions apocalyptiques

26. J. Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, 1993, p. 147.

27. Voir notamment les articles de Julie Schutz et Susannah Ellis sur ce point.

28. Comité invisible, *À nos amis*, éd. La Fabrique, 2014, p. 29.

29. Si le cadre référentiel de l'apocalyptisme est occidental puisqu'issu d'une tradition biblique, l'émergence d'un apocalyptisme arabe après 1967, et même après 1948, n'a rien d'étonnant. Voir ici-même l'article

contemporaines tiennent moins à leur désespoir nihiliste qu'à la manière dont elles contournent ou falsifient leur sujet, en racontant moins la fin du monde que la manière dont on l'évite ou lui survit. Si bien que, comme l'explique ici Frédéric Detue, notre difficulté à imaginer la destruction totale de l'homme par l'homme, et à agir en conséquence, ne s'explique pas par le manque mais par l'excès de représentations de la fin :

si l'on ne se représente pas l'apocalypse telle qu'elle nous menace pour de bon, ce n'est pas faute de représentations mais, *a contrario*, du fait même d'un trop grand nombre de *fausses représentations*. Il s'agit de penser, autrement dit, que l'une des causes majeures de l'aveuglement face à l'apocalypse réside dans la transmission culturelle elle-même de l'idée d'apocalypse, qui la falsifie, et qui ce faisant déréalise le réel de la menace apocalyptique, voire favorise sa non-constitution comme objet.

Inversement, l'apocalyptisme prophylactique d'Anders, si régulièrement cité dans les articles qui composent ce volume, prend en compte la réalité de la fin du monde tout en nourrissant une authentique pensée du politique, car il articule « l'impératif de conserver le monde et celui de le changer<sup>30</sup> ».

« Terminer ou se transformer? Désespérer ou espérer? Telle est notre hamlétienne question d'époque<sup>31</sup> » conclut Catherine Coquio au terme du parcours. Mais les réponses les plus fortes, on l'a vu, sont très souvent contradictoires: Désespérer avec espoir, changer le monde pour le conserver, raconter la fin alors que la fin épuise toute possibilité de raconter<sup>32</sup>. La tâche la plus importante, au fond, est moins de donner un sens général à ces contradictions de la culture apocalyptique que de mettre en lumière la manière singulière dont des œuvres s'attachent ici comme ailleurs à répondre à cette question d'époque – qui n'est pas propre à l'imagination apocalyptique – par l'intermédiaire de l'apocalypse. En somme, comprendre qu'il s'agit moins pour les artistes et intellectuels apocalypticiens, et pour nous qui recevons leurs œuvres, d'envisager *la fin du monde* que de voir ce que cette idée de fin *fait dire du monde* et « et ce que chacun, face à l'idée de fin du monde ou à la fin effective d'un monde, entreprend de "sauver" et de penser du monde à venir<sup>33</sup> ».

---

de Jumana Al-Yasiri. Ne sont pas non plus étonnants les retours de messianisme qu'on a vu s'exprimer de manières antagonistes dans les espérances révolutionnaires des « printemps arabes » et dans les processus de radicalisation salafistes et djihadistes (voir J.-P. Filiu, *L'Apocalypse dans l'islam*, Fayard, 2008).

30. Voir ici-même l'article de Christophe David.

31. Voir ici son article sur Michaël Ferrier et Michaël Foessel.

32. Voir ici notamment les articles de Philippe Brand et Lambert Barthélémy.

33. C. Coquio, art. cité.