

HORS-SÉRIE AUTOMNE 2025

MEMORIES AT STAKE

NUMÉRO
HORS-
SÉRIE

MÉMOIRES EN JEU

Enjeux de société
Issues of society

La France et ses démons
au miroir du 7 octobre

L'Allemagne prise en étau
entre mémoire de la Shoah
et histoire de la colonisation

La pédagogie
après le 7 octobre 2023

Quel Israël ?
Quelle Palestine ?
Quelles mémoires ?
Quelles marges ?



**APRÈS,
AVEC ET MALGRÉ
LE 7 OCTOBRE**

**AFTER, WITH
AND DESPITE
7 OCTOBER**

MEMORIES AT STAKE

MÉMOIRES EN JEU

HORS-
SÉRIE

Automne 2025 – SOMMAIRE

- 4 Pour un espace polyphonique
Philippe Mesnard

La France et ses démons au miroir du 7 octobre

- 11 Du confusionnisme dans l'après 7-octobre
Philippe Corcuff
- 23 Réagir au 7 octobre : un révélateur du marché
idéologique des extrêmes droites
Nicolas Lebourg
- 28 De l'horreur ressentie le 7 octobre au décryptage
de la nature politique du Hamas
Martine Leibovici
- 34 De José Saramago à Rony Brauman : analogies
historiques dans le conflit israélo-palestinien
Jérôme Bourdon
- 46 « Génocide » et ses débordements sémantiques
Philippe Mesnard

L'Allemagne prise en étau entre mémoire de la Shoah et histoire de la colonisation

- 61 Tabou or not tabou : *cancel culture*
et régulation du discours public en Allemagne
depuis le 7 octobre 2023
Bill Niven
- 70 Un antisémitisme mémoriel,
« non pas malgré, mais à cause d'Auschwitz » ?
Bruno Quélenec
- 77 De la « querelle des historiens 2.0 »
aux controverses post-7-octobre-2023 :
retour sur les débats mémoriels allemands
Olivier Baisez

La pédagogie après le 7 octobre 2023

- 85 Enseigner le conflit israélo-palestinien
au prisme des mémoires concurrentes
Théo Cohen
- 91 « La haine, je dis NON ! »
Ina Van Looy
- 94 Comment mettre à distance les images
du 7 octobre 2023 ?
Christian Delage

Quel Israël ? Quelle Palestine ? Quelles mémoires ? Quelles marges ?

- 99 La boussole de la démocratie et du commun.
Penser l'effondrement d'Israël après le 7 octobre
Sylvaine Bulle
- 104 L'autodéfense et le droit de résistance
Raef Zreik
- 115 Que se passe-t-il après
le colonialisme d'implantation ?
Ariel Handel & Mori Ram
- 128 Sur la sobriété : le réalisme catastrophique,
ou comment faire face à l'anti-événement ?
Yuval Kreznitzer
- 141 Pour une critique rapprochée
en période de rupture
Shaul Setter
- 151 La violence des images, l'image de la violence
Vered Maimon

Quel Israël ? Quelle Palestine ?



Quelles mémoires ? Quelles marges ?

Jérusalem, 1996.

Sur la sobriété : le réalisme catastrophique, ou comment faire face à l'anti-événement ?

Yuval Krennitzer

Bezalel Academy of Arts and Design, Jérusalem

Cet article examine le phénomène du « réalisme catastrophique » qui a suivi l'attaque du Hamas contre Israël le 7 octobre 2023 en explorant comment les événements catastrophiques remodelent le discours politique et l'expérience subjective. Si l'attaque a été vécue comme un « signal d'alarme » collectif, elle a paradoxalement renforcé une forme destructrice de réalisme qui présente la guerre totale comme la position ultime de la sobriété. S'appuyant sur Alain Badiou et Walter Benjamin, l'auteur distingue les événements émancipateurs qui ouvrent de nouvelles possibilités des « anti-événements » catastrophiques qui excluent l'imagination politique. L'essai critique la manière dont le réalisme catastrophique contemporain fonctionne à travers une « règle du pire », où la menace constante d'une escalade normalise la violence et élimine la frontière entre l'exception et la normalité. Il s'agit de comprendre comment les catastrophes politiques fonctionnent comme des expériences limites qui effondrent les distinctions temporelles et spatiales.

Mots-clés : Israël/Palestine, réalisme catastrophique, événement, anti-événement, traumatisme.

UN CAUCHEMAR RÉALISÉ

Le matin du 7 octobre, nous nous sommes réveillés dans un cauchemar collectif. Les sirènes annonçaient une attaque de missiles sur les principales villes d'Israël, qui, au fil des heures et des révélations sur les atrocités commises dans le sud d'Israël instillant peu à peu une anxiété générale dans nos esprits, s'est avérée être une distraction, non l'événement principal. Un acte de violence en cachant un autre, bien plus atroce, une catastrophe en masquant une autre.

Nous nous sommes réveillés dans un cauchemar. Mais pouvons-nous nous en extirper ? Y a-t-il quelque chose, peut-être dans les qualités cauchemardesques mêmes de la guerre qui a éclaté, qui puisse nous en sortir ? Cette guerre est-elle, au moins potentiellement, un événement porteur d'une puissance d'émancipation imprévue ou est-elle, beaucoup plus sombrement, une amplification dynamique de l'impasse conflictuelle qui l'a provoquée ? Ce cauchemar peut-il devenir un événement au sens que lui donne le philosophe Alain Badiou : un moment de vérité d'où pourrait émerger quelque chose de vraiment nouveau ?

Comme le montre Alenka Zupančič dans la préface de *Disavowal*, le réveil est, d'un point de vue psychanalytique, une affaire très compliquée. Qu'est-ce qui est réel, et qu'est-ce qui est faux, dans notre réveil contemporain et cauchemardesque ? Et si, comme le suggère Lacan, nous ne nous réveillions que pour « continuer à rêver... dans la réalité », que faudrait-il pour se réveiller vraiment, et le devrions-nous ? Dans quelle mesure sommes-nous en train de tisser la réalité extérieure, que nous supposons être celle dans laquelle nous devons nous réveiller, avec la trame de nos rêves ? Comment en sommes-nous venus à utiliser la réalité, même catastrophique et récente, comme un moyen de nous désengager de la réalité de notre situation ?

Le choc de l'attaque du 7 octobre menée par le Hamas contre Israël a été vécu par beaucoup comme un réveil. Nous étions assoupis, nous nous faisons des illusions, et nous venons de subir un réveil brutal. Mais de quoi nous sommes-nous réveillés, et à quoi sommes-nous réveillés ? À quoi correspond notre nouvelle sobriété ?

Dans le discours politique israélien, depuis plusieurs années maintenant, se dégriser signifie généralement se

réveiller des illusions de la gauche, en particulier de la croyance que peut-être, d'une manière ou d'une autre, une résolution pacifique du conflit était possible. Des vagues de désillusion ont suivi l'effondrement du processus de paix d'Oslo et l'éruption de la seconde Intifada. Les événements du 7 octobre ne sont-ils pas du même ordre, prouvant, une fois de plus, que la guerre est notre destin ici ? N'y a-t-il vraiment rien de nouveau sous le soleil ? Sommes-nous en train d'assister à un nouveau cycle de la même désillusion ? Ou bien y a-t-il, cette fois-ci, quelque chose de différent ?

Peu de choses sont incontestées dans l'atroce guerre actuelle entre Israël et le Hamas. Pourtant, rares sont ceux qui nieraient cette observation : l'idée que le conflit peut être géré a subi un coup sévère, voire fatal. Depuis l'effondrement du processus de paix d'Oslo et après la fin de la seconde Intifada au début des années 2000, de nombreux Israéliens se sont installés dans un optimisme faux et toxique, qu'ils ont eux-mêmes baptisé « sobre réalisme » : le conflit ne peut être résolu puisqu'il n'y a pas de volonté de part et d'autre, mais il peut être géré et contenu, permettant aux Israéliens d'avoir une sécurité suffisante pour se confronter à d'autres problèmes. La plus récente de ces questions, que la plupart d'entre nous considèrent comme sans rapport avec le conflit, a été la réforme judiciaire proposée par le gouvernement d'extrême droite de M. Netanyahu, et qui a déclenché des manifestations de masse et une résistance sans précédent au sein de la population juive. Si cette évolution a été spectaculaire et a créé des fissures dans la société israélienne, dont les ennemis ont profité, elle a également reposé sur l'« oubli » collectif du conflit israélo-palestinien, tout comme les pourparlers sur la normalisation qui avaient été récemment entamés avec l'Arabie saoudite.

La rupture du *statu quo* peut-elle déboucher sur une issue pacifique ? Avec l'effondrement du paradigme de la gestion des conflits, il n'y a que deux possibilités logiques qui persistent : une guerre de plus en plus éliminatoire, découlant d'un état d'esprit du type « c'est nous ou eux », ou une sorte de solution pacifique viable. Cependant, il y a un grave danger à considérer ces deux alternatives logiques comme équivalentes. Alors que les enjeux ne pourraient être plus élevés, la première option se présente, de manière effrayante, comme presque inévitable, tandis que la seconde n'a jamais été aussi difficile à imaginer. Il est ainsi crucial de reconnaître la division actuelle des possibilités, car elle touche le noyau dur de l'idéologie, là où cette dernière devient transparente, pratiquement indiscernable de l'apparence immédiate de la réalité. L'impossibilité d'imaginer de manière réaliste une solution pacifique à l'heure actuelle devrait être considérée comme un appel urgent à forger précisément une telle voie, actuellement inexistante. Pour cela, nous ferions bien d'adopter l'approche de la catastrophe venant de philosophes tels que Jean-Pierre Dupuy (Dupuy, 2022) et Slavoj Žižek (Žižek, 2023b). Selon eux, ce n'est qu'en voyant clairement la

grande force de la nécessité qui propulse cette catastrophe que nous pourrions être en mesure d'atténuer, voire d'éviter entièrement ce qui nous attend. Nous avons désespérément besoin d'une approche sobre et réaliste du réalisme de la catastrophe. Mais c'est précisément sous cette forme que se présente l'idéologie dominante, que nous appellerons le « réalisme catastrophique ».

Notons d'abord la manière dont le pire absolu, la guerre totale, se présente comme l'ultime posture de sobriété. Normalement, la violence de l'État, l'État de droit, est justifiée comme étant le moindre de deux maux, la guerre de tous contre tous étant quelque chose de bien pire, associé à l'état mythique de la nature. L'échec catastrophique de la souveraineté israélienne le 7 octobre 2023 a constitué une violation effroyable du pacte hobbesien fondamental. Rappelons que pour Hobbes, l'incapacité à protéger la vie des citoyens est la seule chose qui rende la légitimité souveraine invalide. En effet, aussi horrible qu'ait été la guerre, elle avait fait naître l'espoir qu'elle aboutirait au moins à un résultat positif, à savoir l'effondrement du terrible gouvernement qui nous avait entraînés dans cette catastrophe, les yeux grands fermés.

Pourtant, au fil des mois, nous assistons à un phénomène étrange. Alors que les sondages montrent les uns après les autres que le soutien populaire à la coalition d'extrême droite, qui vacillait déjà depuis les jours peu glorieux de la réforme judiciaire, s'est effondré, une majorité d'Israéliens pensent que Netanyahu est un bon candidat. Par ailleurs, bien que nombreux soient les Israéliens pour qui Netanyahu fait passer ses propres intérêts avant ceux de la nation, en temps de guerre – une perspective terrifiante –, quantité semblent également soutenir la politique antipolitique avancée par le leader méfiant et sa coalition, c'est-à-dire le refus de discuter du « jour d'après la guerre » et l'engagement de continuer à se battre jusqu'à ce que la très vague « victoire absolue » soit atteinte. Les Israéliens, pourrions-nous dire, se sont peut-être enfin réveillés du charisme de Netanyahu et le tiennent pour responsable du terrible désastre qui a résulté de sa politique et de sa négligence. Mais ils n'ont jamais été aussi fermement sous l'emprise de l'image de marque de son réalisme, que l'on ne peut qualifier que de réalisme catastrophique. Le 7 octobre, a déclaré M. Netanyahu aux médias étrangers, est sa ligne rouge. Le réalisme catastrophique – proposons-en une définition préliminaire – prend la catastrophe comme horizon de sens, là où le temps commence et où il finit, la limite absolue de toute pensée et de toute politique, ou absence de politique.

Le contexte dans lequel M. Netanyahu a fait cette déclaration est aussi intéressant qu'effrayant puisqu'elle vient en réponse aux commentaires plutôt vagues du président Biden sur les éventuelles lignes rouges des États-Unis, c'est-à-dire le point où ils ne soutiendraient plus les actions militaires israéliennes à Gaza. La rhétorique de M. Biden était d'ordre humanitaire, suggérant qu'il devait y avoir

une limite à la violence infligée à la population civile de Gaza. Ce qui l'emporte actuellement, silencieusement ou bruyamment, c'est l'idée que ce dont nous devons prendre conscience est que la violence doit être contenue. C'est la morale elle-même, dans son strict minimum, concevant qu'il devrait y avoir des restrictions à l'utilisation de la violence, que la violence ne doit pas être déchaînée, que nous sommes appelés à nous réveiller, au nom de la catastrophe que nous avons subie. En ce sens, sur fond de catastrophe, la civilisation elle-même est présentée comme un rêve naïf, qui divertit les élites dans les intervalles, de plus en plus restreints, d'un état d'urgence à l'autre. Alors ce serait là, sur le champ de bataille, que nous rencontrerions le réel. Ce serait dans la mort que nous trouverions un sens : sacrifier de plus en plus de vies prouverait, de façon perverse, que la vie a de la valeur, qu'elle mérite d'être sacrifiée. Nous sommes appelés à prendre conscience de ce dont la droite est capable, non pas pour sentir les roses, mais pour voir pousser les marguerites. Il serait temps de tuer ou d'être tué. Un moment de vérité.

À gauche, entre-temps, les gens ont commencé à se demander les uns aux autres : « Avez-vous déjà des-saoulé ? ». Il s'agit généralement d'un sarcasme, comme une « langue de bois ». Mais ce sarcasme est une défense contre une horreur bien réelle. Remarquez que les deux réponses possibles à la question semblent laisser intact ce qui est vraiment en jeu : si nous répondons non, nous ne reconnaissons pas que quelque chose de dramatique s'est produit, nous nous montrons dogmatiquement attachés à nos idéaux, au mépris de la réalité. Pire encore, c'est comme si nous nous placions en dehors de la catastrophe, comme si nous ne partagions pas le sort de ceux que nous côtoyons. Nous sommes, comme le dit la nouvelle droite, des « mondialistes », incapables de nous identifier à nos réalités locales.

Si nous disons oui, nous semblons admettre tacitement que nos idéaux étaient fondés sur une illusion et, par voie de conséquence, que la droite politique ne souffre pas du même problème. Il est donc primordial de sortir de cette impasse, ce qui signifie d'abord et avant tout reconnaître que nous sommes dans une impasse. Certes, il faut pouvoir faire le bilan de ce traumatisme. Et pour cela, il s'agit de ne pas tomber dans le piège de l'alignement sur le pire des « réalismes » de droite, prendre très au sérieux l'effet traumatisant unique du 7 octobre. Cela implique de prendre en compte le mensonge qui se présente actuellement comme le geste ultime du réveil, à savoir l'appel à se débarrasser de toutes les inhibitions qui subsistent dans l'utilisation de la force et à se soumettre à la perspective d'une guerre totale. En même temps, cela remet en question certaines hypothèses fondamentales de l'universalisme, l'idée centrale de la gauche en tant que position politique.

Pour faire face à ces défis, nous devons réfléchir à la nature de la catastrophe dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui. Le 7 octobre a été un événement

catastrophique qui nous oblige à réfléchir à la relation entre ces deux termes, catastrophe et événement, dans notre situation et au-delà. Il est nécessaire de prendre au sérieux l'effet spécifique et traumatisant de ce qui s'est passé. Il est crucial de reconnaître comment et pourquoi les cartes, en ce moment, sont si lourdement empilées contre les forces déjà faibles et déconcertées qui, en Israël, poursuivent la lutte contre une violence qui ne cesse de s'intensifier. Car ce qui a brisé l'illusion de la « gestion des conflits », c'est une attaque odieuse et sans précédent contre des civils, qui a délibérément déclenché le traumatisme collectif de la population juive. Ce qui s'est passé le 7 octobre est un cauchemar qui s'est réalisé : les Israéliens ont vécu un pogrom à l'intérieur des frontières souveraines de l'État-nation censé garantir que de telles choses ne se reproduiront jamais. Leur sentiment fondamental de sécurité a été ébranlé, voire brisé. En raison de la réponse militaire d'Israël (et du jeu cynique du Hamas, qui comptait sur une telle réponse), les Palestiniens vivent une seconde Nakba, subissent des pertes inimaginables, sont déracinés de leurs maisons et deviennent des exilés sur leur propre territoire. Au-delà de l'ampleur des atrocités, des pertes humaines, des destructions matérielles et des déplacements massifs, la matérialisation de ces cauchemars collectifs est un signe indubitable de catastrophisme en soi.

LA SOBRIÉTÉ : DE MAL EN PIS

Commençons par nous demander ce qu'il y a de nouveau dans notre réveil catastrophique actuel. Qu'y a-t-il d'unique dans sa revendication d'un réalisme sobre, dans son acquisition du réel ? N'était-ce pas une habitude de l'idéologie « post-idéologique » que de nous appeler précisément à nous réveiller de nos rêves idéologiques ? C'est ce que Badiou appelle la position de la finitude inévitable qui est « la loi de tout monde soumis à l'oppression systémique, telle qu'elle est incarnée dans l'opinion publique par l'affirmation : le monde existant n'est pas génial, mais aucun autre n'est possible » (Badiou, 2018, p. 376). Inversement, la notion d'événement chez Badiou peut être très schématiquement traduite par la formule suivante : un événement déclare qu'un autre monde est possible. Politiquement, un événement est l'irruption d'un nouveau sujet de vérité, par exemple, l'apparition même sur la scène, avec l'avènement du féminisme, de la « femme » comme sujet politique (permettant ainsi aux hommes, aux femmes et plus tard aux personnes non binaires de s'identifier à la cause féministe), possibilité exclue par un ordre patriarcal dans lequel les femmes appartiennent à la sphère privée du foyer. Un événement est, par définition, quelque chose de l'ordre de l'impossible, qui se produit pourtant. C'est un ravissement, qui modifie à jamais le *statu quo*, du moins pour ceux qui en sont saisis, et qui restent sous son emprise. C'est, nous y reviendrons, un miracle sécularisé. Pourquoi, devons-nous nous demander dans cette époque hautement

mouvementée, les événements au sens de Badiou semblent-ils plus impossibles que jamais ? Peut-on parler d'une évolution de notre rapport à l'impossible politique ?

Le réalisme, en tant que reconnaissance d'un monde qui n'est surtout pas idéal, et de façon inéluctable, se présente comme une sobriété mature. Ce réalisme est idéologique non seulement parce qu'il est considéré comme acquis, sans besoin de preuve, mais aussi parce qu'il participe au maintien du *statu quo*. Il le fait de manière unique, non pas en nous attachant à un idéal inébranlable (la domination idéologique des esprits), mais en nous positionnant comme n'étant plus sous une telle emprise. D'où le réalisme. C'est l'illusion idéologique qu'implique le cynisme : l'illusion d'une sobre désillusion. Il y a plusieurs décennies, Peter Sloterdijk avait analysé dans *Critique de la raison cynique* comment, en période de raison cynique, admettre la réalité était devenu un moyen de la désavouer efficacement (Sloterdijk). Face aux révélations de corruption politique, par exemple, nous secouons la tête et disons « pas de surprise, nous le savions, tout le monde est corrompu », en ajoutant un silencieux – ou pas si silencieux – « eh bien, il n'y a rien à faire à ce sujet ». De cette manière, nous reconnaissons de manière critique ce qui est défectueux dans notre réalité tout en l'acceptant effectivement, dans la pratique, comme une fatalité. Dans cette constellation, plus nous en savons, moins nous sommes capables d'agir de manière décisive sur la base de cette connaissance.

Pour Mark Fisher, cette position est particulièrement caractéristique du capitalisme tardif, qui s'appuie fortement sur notre expérience des espoirs anéantis d'un monde meilleur. Ce qu'il appelle le « réalisme capitaliste » est une situation dans laquelle ce que l'idéologie exige de nous par-dessus tout n'est pas que nous célébrions la supériorité du système capitaliste sur tous les autres systèmes socio-économiques, mais que nous vivions l'échec de toutes les alternatives comme un testament de son statut de réalité ultime et inévitable (Fisher). L'idéologie du dernier homme debout, en quelque sorte. Ainsi, l'idéologie nous encourage à rêver, puis à nous réveiller de nos illusions. Ce n'est que lorsque nos espoirs sont anéantis que nous nous rendons compte de l'inéluctabilité de ce qui est sans aucun doute une réalité très imparfaite, c'est le moins qu'on puisse dire. Le cynisme, l'incapacité de croire que les choses peuvent être différentes et meilleures, est un fatalisme induit par l'idéologie, qui dépend de l'éveil, de la désillusion. Ainsi, nous sommes de plus en plus confrontés à des idéologies qui promeuvent des variétés de « réalisme cynique » ; on ne nous propose rien à rêver ou à viser, mais seulement une variété de « réalismes sobres », tous pires les uns que les autres.

LA RÈGLE DU PIRE : RIEN N'EST IMPOSSIBLE

Comment expliquer le tournant vers le pire que nous vivons aujourd'hui ? Loin d'offrir une vision – même

idéologiquement fausse – d'un monde meilleur, les nouvelles idéologies de droite qui se développent partout semblent promouvoir quelque chose de pire. En effet, elles prospèrent dans une atmosphère, de plus en plus répandue, selon laquelle si les choses ne peuvent pas s'améliorer, elles peuvent certainement être pires. Deux décennies et demie après le début du XXI^e siècle, nous assistons tout autour de nous au glissement constant des démocraties libérales vers ce que l'on peut appeler le règne du pire (*kakistocratie*), à la montée en puissance de figures d'autorité et de partis politiques qui semblent obtenir d'autant plus de légitimité qu'ils démontrent à quel point ils ne sont pas aptes à gouverner. Raisonnables, nous nous arrachons les cheveux de désespoir.

Mais sont-elles vraiment les pires ? Ne peut-on pas facilement imaginer, au coin de la rue, quelque chose d'encore pire ? Derrière la veine vengeresse d'un Trump réélu, promettant d'agir en dictateur contre ses ennemis politiques, ne se cache-t-il pas quelque chose de pire encore, l'idéologie cristallisante, disons, du nationalisme chrétien ? Derrière l'égoïsme éhonté d'un Netanyahu ne se cache-t-il pas quelque chose de pire encore, l'idéologie zélatrice de la droite messianique juive ? Ce à quoi nous assistons n'est-il pas un pas en avant vers quelque chose de pire, qui nous est familier depuis le XX^e siècle, à savoir le fascisme et le totalitarisme à part entière ? Ou peut-être que cette comparaison elle-même est une distraction dangereuse, les spectres d'événements historiques passés nous détournant de l'idée que notre dystopie postmoderne est profondément ennuyeuse et décevante, nous privant même de l'apocalyptique affrontement dramatique final entre le bien et le mal¹ ?

La règle du pire évoque quelque chose de plus large qu'une forme émergente de gouvernement. Elle témoigne de l'état d'esprit qui prévaut à notre époque. Si notre époque est la « ligne temporelle la plus sombre » – comme le dit le même populaire sur internet, en référence à la théorie du multivers telle qu'elle est imaginée dans les bandes dessinées et les films –, elle l'est dans un sens très précis, quoique paradoxal : c'est le pire monde possible précisément parce qu'il pourrait être pire. En effet, il est en train d'empirer. Quelle que soit la gravité de la situation, nous pouvons être sûrs d'une chose : le pire est encore à venir. Si la crise climatique est le processus par lequel notre environnement naturel, la terre, se transforme progressivement en un paysage d'enfer, degré après degré, la règle du pire est la forme politique par laquelle nous transformons progressivement nos sociétés en un paysage d'enfer. Dans les deux cas, le fait même que les choses puissent, selon toute vraisemblance, empirer, contribue

[1] Ce sentiment est partagé par les approches de Blanchot et de Fisher qui, malgré leurs différences significatives à d'autres égards, convergent sur ce point. Fisher qualifie sa page Facebook anti-Facebook de « dystopie ennuyeuse », tandis que Blanchot (1971) analyse l'aspect « décevant » de ce qui semble être notre marche délirante vers la catastrophe.

étrangement à nous maintenir sous l'emprise de ce qu'il faut éviter à tout prix. Nous pouvons continuer à dire « ce n'est pas si mal, ça pourrait être pire », jusqu'à ce que nous ne puissions plus le faire. Où est la limite, le pire absolu ? Sous la règle du pire, nous ne recevons pas de réponse claire à cette question, mais nous rendons la question elle-même omniprésente, colorant tout l'horizon. Que se passera-t-il ensuite ? Cela s'arrêtera-t-il là ? Quelles catastrophes nous attendent encore, et laquelle sera la Grande, après laquelle tout changera pour toujours ? Bref, où est la limite ?

Il s'agit ici d'une dualité et d'un déséquilibre dans notre rapport aux limites. Les limites ne peuvent être atteintes, mais elles peuvent être franchies. Les limites, comme la mort, sont des conditions sous-jacentes, des horizons de notre expérience plutôt que quelque chose dont nous pourrions faire l'expérience. Mais les limites sont aussi quelque chose que nous nous retrouvons à franchir. Le franchissement des limites permet une illusion idéologique très particulière, de plus en plus répandue aujourd'hui, qui nous donne l'impression de rendre visible, dans notre expérience de la réalité, ce qui conditionne normalement notre réalité de manière transparente. La règle du pire s'en sert et se nourrit du processus par lequel les limites perdent la transparence du cadre et entrent dans l'image.

Mark Fisher a distingué le réalisme capitaliste des modes de réalisme plus anciens en soulignant comment, dans les conditions de transformation continue du capitalisme, le réalisme en vient à signifier un ajustement constant à une norme en constante évolution, plutôt qu'une limite stable ou un principe de réalité (Fisher ; Link). C'est là que réside un indice important dans notre tentative de comprendre le nouveau réalisme catastrophique, dans lequel prospère le nouvel autoritarisme. Celui-ci charge la demande constante de normalisation (ce qu'Adam Curtis appelle l'*hypernormalisation* ; voir la série TV de la BBC *Something Fantastic*, 2023) avec des conditions s'aggravant d'une ferveur qui lui est propre : jusqu'à quel point la situation peut-elle empirer ? Y a-t-il une limite à ce à quoi nous pouvons nous habituer ?

Normaliser ce qui, jusqu'à récemment, était considéré comme impossible, inacceptable, devient, sous la condition du nouveau réalisme autoritaire, une aventure excitante, une recherche après le point d'ébullition. En cela, le nouvel autoritarisme intègre dans la dynamique politique la tension inhérente aux limites, la tension entre un événement dramatique de rupture, une coupure, et une condition sous-jacente. Il routinise, pour ainsi dire, l'expérience de ce qui transgresse la norme, rendant ainsi la normalité progressivement indiscernable de l'aberration. Dans le processus d'aggravation, avec le sentiment dominant que le pire est à venir, nous perdons de vue la manière précise dont le pire est en cours d'actualisation.

Cette compréhension devrait également éclairer notre enquête sur le nouvel autoritarisme en tant que phénomène historique. Par anticipation, nous sommes poussés à choisir ou bien de le mesurer aux aberrations dramatiques de la

norme de la démocratie libérale, comme de nombreux libéraux sont enclins à le faire, en le comparant, par exemple, au fascisme et au totalitarisme du XX^e siècle, ou bien de le considérer comme un symptôme de la tendance généralisée du capitalisme à la crise, comme le défendent de nombreux membres des cercles radicaux de la gauche. Max Horkheimer a exprimé ce dernier point dans une célèbre maxime qu'il a écrite en 1939 : « Celui qui n'est pas prêt à parler du capitalisme devrait aussi se taire sur le fascisme » (Horkheimer, p. 226).

Aujourd'hui, alors que le capitalisme lui-même subit des changements si spectaculaires que certains ont déjà déclaré que nous vivons dans un monde post-capitaliste, nous le voyons se transformer en quelque chose de pire ; il n'apparaît plus (seulement), à l'image du robot infiniment adaptatif venu du futur (comme dans *Terminator 2*), sous les traits du capitalisme tardif, générant et réabsorbant toutes les externalités (Klein, 2007), toutes les menaces à son existence en constante mutation. Au contraire, nous percevons de plus en plus clairement la propension du capitalisme à produire un autre type de surplus, un surplus qu'il ne peut pas réabsorber en toute sécurité, un type de crise qui ne peut pas être géré dans son cadre. La crise climatique en est le cas flagrant, mais qu'en est-il de son expression politique ?

Alors, il est peut-être temps d'inverser la maxime de Horkheimer. Toute compréhension du capitalisme qui néglige ou minimise son aspect autodestructeur est, au mieux, partielle. Pour comprendre le capitalisme, il nous faut peut-être étudier ses symptômes, là où ses contradictions internes apparaissent au grand jour, là où il produit des formes politiques qui sapent le règne du capital lui-même. Le capitalisme ne nous incite pas seulement à accepter que toutes ses propres alternatives soient pires, comme Mark Fisher l'a remarquablement bien montré dans son *Capitalist Realism* (Fisher), il pousse également à la réalisation de ces pires alternatives à lui-même, poussant sa propre capacité d'adaptation au-delà de ses limites. Pour dire les choses clairement et douloureusement : oui, il existe un complexe militaro-industriel très rentable, mais qui profitera exactement d'une guerre d'anéantissement total, vers laquelle notre monde est actuellement en train de se diriger ? En paraphrasant Lyotard, qui parlait de la catastrophe passée de l'holocauste comme d'un tremblement de terre qui a détruit les instruments mêmes par lesquels nous mesurons ces secousses, lorsque nous parlons de marchés financiers prenant en compte tous les risques, nous devons demander, en tournant nos yeux vers les catastrophes futures : quel type de calcul peut réellement inclure la destruction de toutes les machines qui l'ont produit ? Plus l'incalculable entre dans le calcul – qu'il s'agisse de la pensée stratégique militaire ou du calcul financier –, moins nous pouvons produire de résultats calculables. Compter sur l'impossible pour qu'il se produise ne peut donner lieu à un champ de prédiction stable.

Lorsque l'impossible se réalise régulièrement, rien ne semble impossible. Nous devrions laisser cette phrase résonner pleinement et y entendre l'aspect du déni ou du désaveu, à savoir qu'au fur et à mesure que l'impossible se réalise, c'est le rien lui-même qui devient impossible, tenu à l'écart. Cela peut apaiser, en effet, notre peur de l'anéantissement, en faisant disparaître la limite dans le processus même de son rapprochement perpétuel. Comme le dit si bien Alenka Zupančič, nous nous retrouvons à dire, en fait, « Le monde se termine, mais ce n'est pas la fin du monde ! » (Zupančič, 2022). Mais il faut aussi entendre la manière dont un tel « réalisme » étouffe le désir. Car c'est en principe l'impossible que l'on souhaite, ce qui se trouve hors de portée. La formule de l'événement selon Badiou prend ici une tournure horrible : oui, certes, un autre monde est possible, un monde encore pire. Naïvement dit, s'il y a un moyen de restaurer la foi dans quelque chose comme un événement, dans la possibilité d'un miracle politique, nous devons non seulement comprendre quelles sont les nouvelles conditions catastrophiques de l'oppression, mais aussi réintroduire dans l'événement la notion de bien, ou de mieux, qui ne découlent pas toutes seules de la notion de différence, aussi radicalement soit-elle.

UN MIRACLE SÉCULARISÉ

L'événement est un concept difficile, au cœur de philosophies ardues, de Heidegger à Badiou, dont la notion d'événement sera la notion centrale pour les besoins de cette réflexion. Ce choix s'explique par deux raisons principales : la centralité de l'événement dans le projet de Badiou et sa nature explicitement politique. Alors que Heidegger s'est tourné vers l'événement dans les années qui ont suivi *Être et Temps*, Alain Badiou, dans sa propre recherche touchant au-delà de l'ordre des êtres, atteint l'événement en tant que concept central de son ouvrage en plusieurs volumes *Être et Événement*. Pour Heidegger, l'événement est tout sauf politique, alors que pour Badiou, la politique est l'un des quatre principaux sites ou conditions dans lesquels l'événement fait son apparition, aux côtés de la science, de l'amour et de l'art².

Dans la philosophie en général, et certainement dans la pensée d'Alain Badiou, l'événement n'est pas seulement un fait anormal ou exceptionnel. Il n'est pas simplement un fait nouveau dans l'ordre des faits, une découverte, mais il possède un statut ontologique distinct, supérieur à celui de la réalité ordinaire. Un événement a la capacité

de transformer fondamentalement l'état de fait dans lequel il intervient, et cette transformation atteste de l'existence de quelque chose de plus grand et de plus puissant que l'ordre du monde tel que nous le percevons. Un véritable événement est un événement de liberté : il affirme la primauté de l'innovation et de l'invention sur l'état des choses existant. Le concept d'événement vise donc à fournir un critère permettant de déterminer si ce qui se produit à un moment donné est bien exceptionnel. Il faut se demander si l'événement en question a la capacité de modifier fondamentalement la situation dans laquelle il s'inscrit et si, à travers cette transformation, on peut discerner une manifestation de liberté, une émergence de quelque chose de vraiment nouveau. La difficulté d'identifier les dimensions de l'événement, pris en ce sens, dans notre réalité contemporaine est liée à la difficulté croissante de distinguer la règle de l'exception. Il convient donc d'examiner brièvement la manière dont Badiou lie l'émergence du nouveau à une instance de liberté. Un tel examen nous permettra de caractériser le moment présent comme la négation du concept d'événement. Il ne s'agit pas d'une condition dans laquelle l'événement ne se produit tout simplement pas, mais plutôt de l'anti-événement, d'un événement négatif au sens fort du terme.

Selon Badiou, dont la pensée s'appuie sur des concepts issus de la théorie des ensembles, le nombre de possibilités qui dépassent ou s'écartent des lois de l'identité régissant une situation donnée est largement supérieur au nombre de possibilités qui s'y conforment. En d'autres termes, à l'intérieur d'un ensemble donné d'individus, le nombre de connexions potentielles entre eux dépasse de loin le nombre d'individus eux-mêmes. En ce sens, on pourrait dire qu'il y a plus de parties qu'il n'y a de tout. Sur cette base, Badiou effectue une sorte de « localisation » formelle dans le domaine du virtuel : il identifie des possibilités qui sont immanentes à une situation donnée, bien qu'elles soient typiquement invisibles et inefficaces jusqu'à ce qu'un événement se produise qui les rende manifestes sous la bannière d'une vérité nouvellement révélée. Fidèle à l'idée communiste, Badiou identifie ici une tendance profonde au sein de la politique ; en fait, il situe dans le communisme la vérité ontologique suivante : le terrain commun que nous partageons avec les autres dépasse de loin les fondations closes sur elles-mêmes de notre identité individuelle. En tant qu'élève de Louis Althusser, Badiou affirme que ce n'est qu'en tant que *partisans* que nous devenons des sujets et que nous nous connectons à une réalité plus profonde que notre propre et fragile individualité. Ce n'est que lorsque de nouvelles connexions émergent – lorsque de nouveaux sujets politiques apparaissent, capables de déclarer leur fidélité à une lutte politique – que l'on peut dire qu'un ordre supérieur, plus puissant, a fait irruption sur la scène. Une nouvelle forme de vie est apparue : un nouvel objectif politique, une nouvelle œuvre d'art ou une nouvelle histoire d'amour. Badiou insiste sur le fait que

[2] Le traitement hautement formalisé de l'ontologie par Badiou rend toute discussion de son orientation philosophique, qui ne s'engage pas dans ce qu'il croit être les fondements mathématiques de sa pensée, suspecte de simplification jusqu'au charlatanisme, une accusation qui a également été portée à plusieurs reprises contre Badiou lui-même. Voir Scruton (2012), Nirenberg et Nirenberg (2011), Sokal (1999). Pour les besoins d'une esquisse schématique, il suffit de dire que ses tentatives de formulation – qu'elles soient ou non considérées comme réussies – aident certainement à expliquer la signification historique de son effort philosophique.

de tels événements ne sont pas simplement la réalisation de possibilités préexistantes ; si c'était le cas, cela n'expliquerait pas leur pouvoir de détruire et de recréer des mondes, ni leur capacité à redéfinir rétroactivement les frontières mêmes du possible. Les possibilités virtuelles d'un monde différent sont immanentes à toute situation donnée précisément parce qu'elles ne sont pas prises en compte à l'avance et que c'est leur irruption dans la scène qui constitue un événement.

S'appuyant sur les développements ultérieurs des mathématiques modernes, Badiou cherche à étendre cette distinction entre l'Un et l'infini. Aujourd'hui, grâce aux développements mathématiques, on peut percevoir des infinis d'infinis. L'infini n'est plus lié au domaine métaphysique d'un « au-delà », un domaine de l'absolu extérieur à ce monde. Il n'est plus l'autre ou l'extérieur de nos mondes finis et matériels. Il n'est pas non plus une simple abstraction – une construction de la pensée. Pour Badiou, l'infini transforme en fait la façon dont nous pouvons, et devons, penser l'être lui-même. La multiplicité, affirme-t-il, est la nature même de l'être qui, pourtant, est rythmé par quelque chose d'une nature différente. Selon les propres termes de Badiou, qui visent à distinguer son matérialisme unique des matérialismes plus familiers de notre époque, il n'y a pas de langue, il n'y a que des corps et des langages, et il y a aussi des vérités (Badiou, 2019). En bref, pour Badiou, la multiplicité fondamentale de l'être ne conduit pas à une vision nihiliste du monde dans laquelle il n'existerait rien d'autre que la différence. Au contraire, dans le domaine des découvertes mathématiques, il trouve aussi une manière formelle de penser les différences qui font la différence – des différences qui permettent aux choses de prendre de l'importance, même si elles n'en avaient aucune auparavant et qu'elles n'étaient pas prises en compte. Dans ce sens, un événement est la cristallisation d'une multiplicité qui avait été auparavant négligée ou ignorée, en un nouveau sujet de vérité.

Il est clair que Badiou appartient à une tradition de pensée qui considère l'État, associant une forme politique à un mode d'être, comme une entité à surmonter. Les penseurs de cette tradition ne doivent pas être considérés comme simplistes ou naïfs, comme incapables de rendre compte du chaos et de l'instabilité de la vie au cours de l'histoire et en particulier dans la modernité. Au contraire, on peut leur attribuer une compréhension déjà formulée par Walter Benjamin, à savoir que « l'état d'urgence dans lequel nous vivons n'est pas l'exception, mais la règle » (Benjamin, 2000, p. 433). Pourtant, cette même compréhension constitue également la base de ce que l'on pourrait appeler le *réalisme catastrophique*, un mode de pensée qui nous pose un défi profond et troublant. En effet, ce dernier semble déployer cette même idée pour soutenir sa propre légitimité. En outre, il s'appuie sur des transformations fondamentales de la structure de l'expérience, transformations qui rendent plus difficile que jamais la distinction entre

un état de choses « normal » et une exception à cet état. Si nous concevons l'État comme une entité statique et stable qui ne peut être vaincue que par des moyens révolutionnaires, nous risquons de rester profondément vulnérables, incapables de résister à ces conditions et situations qui semblent éroder la distinction même entre « état d'urgence » et « exception ».

EXPÉRIENCE ET URGENCE : LA CATASTROPHE COMME ANTI-ÉVÉNEMENT

La catastrophe, comme l'événement, n'est pas un objet d'expérience ordinaire. Face à la catastrophe, la connaissance est soumise à une pression unique : à un moment où le besoin d'une reconnaissance pondérée de la réalité est le plus fort, la nature même de l'objet de la connaissance, la catastrophe, menace de rendre cette connaissance inefficace. Face à la catastrophe, il ne s'agit pas seulement d'un problème de connaissance, mais d'un problème d'impact affectif et de statut effectif de la connaissance. En effet, ce qui est en jeu ici, c'est un type particulier de connaissance anxiogène qui semble résister à une intériorisation efficace. Cela pourrait servir de définition provisoire de la catastrophe en tant qu'objet épistémique : elle est un objet qui pose directement le problème de la distance épistémologique appropriée. Le problème est de nature double : d'une part, de puissants mécanismes psychologiques de déni sont en jeu ; d'autre part, lorsque nous essayons d'intérioriser des connaissances anxiogènes, nous courons le risque d'être submergés par elles. L'anxiété menace de nous immobiliser et de nous engloutir, et l'affronter semble donc exiger une distance psychologique minimale. Mais ce n'est pas seulement la connaissance qui est mise à l'épreuve dans la catastrophe, c'est aussi l'expérience.

Le récit de Sloterdijk sur la raison cynique, mentionné ci-dessus, s'inspire directement des travaux de Walter Benjamin, qui a analysé il y a près d'un siècle le déclin de la distance critique dans l'expérience moderne du « choc ». Selon Benjamin, dans la modernité, les expériences sont de plus en plus isolées, et leur enregistrement même en tant qu'expériences devient un moyen d'éviter une rencontre significative avec elles, qui, intériorisée, informerait l'horizon entier de l'expérience ultérieure. Ce à quoi nous assistons aujourd'hui – la prolifération des catastrophes et la montée d'un réalisme catastrophique – n'est-il qu'une continuation de l'expérience du « choc » ? Ou bien la prolifération des catastrophes et l'atmosphère catastrophique générale signalent-elles un changement suffisamment important ? Les catastrophes sont-elles des « chocs », enregistrés dans le but d'être évités, ou sont-elles des événements qui bouleversent le *statu quo* d'une manière potentiellement émancipatrice ?

En termes dérivés de la théorie de l'expérience que nous avons héritée de Kant, il convient de noter que dans des conditions catastrophiques, les deux pierres angulaires de

l'expérience préperceptuelle (le temps et l'espace) sont soumises à une tension particulière. En ce qui concerne le temps, une conception commune de l'expérience historique et personnelle suppose une distinction stable entre le temps historique de « longue durée » et la nature éruptive des événements. Mais que se passe-t-il lorsque les catastrophes deviennent routinières ? Les catastrophes ont un effet traumatique qui entraîne une temporalité de rupture et de récurrence. Il ne s'agit pas seulement d'une rupture dans le cours normal des événements, mais du sentiment que le monde est arrivé à sa fin et que nous sommes désormais condamnés à vivre cette fin perpétuellement. Cela nous pousse à considérer les états d'urgence comme des moments singuliers et exceptionnels, et rend de plus en plus difficile la lutte contre les aspects structurels et normalisés de la catastrophe mondiale.

Quant à l'espace, les événements de ces dernières années ont démontré à maintes reprises que les cultures numériques possèdent une capacité inquiétante à intensifier le discours politique, au point qu'une guerre régionale (telle que Russie-Ukraine ou Israël-Hamas) peut, de manière tout à fait réaliste, se transformer en une catastrophe mondiale. Les désormais célèbres « chambres d'écho » des cultures en ligne ne produisent pas des bulles d'opinion publique isolées et autonomes, ce qui serait déjà problématique en soi, mais plutôt des positions antagonistes et irréconciliables, chacune s'attachant à dénoncer l'hypocrisie et la fausseté du point de vue opposé. Ce n'est pas seulement que certains conflits débordent de leur contexte régional, c'est que leur résonance mondiale est devenue une composante à part entière de la logique opérationnelle des combattants, générant une série de décisions stratégiques et tactiques sur le terrain.

Notre manière de vivre les catastrophes aujourd'hui fait qu'elles ne déstabilisent pas seulement la frontière entre la normalité et l'exception, si poreuse soit-elle, mais qu'elles brouillent également la distinction entre les « mondes de vie » locaux et les contextes spécifiques, d'une part, et la toile de fond mondiale, d'autre part. Il ne s'agit en aucun cas de suggérer que le contexte local a perdu son importance, en revanche, il est nécessaire de reconnaître qu'il ne peut plus être considéré comme acquis.

QU'EST-CE QUI NE VA PAS DANS LE DÉBAT ENTRE TRAUMATISME ET CONTEXTE ?

Immédiatement après le 7 octobre, le discours théorique et les inclinations pratiques ont exigé que nous choissions entre, d'un côté, nous appuyer sur le contexte pour analyser les événements, ou, de l'autre, reconnaître la singularité du traumatisme. Le débat public entre le philosophe slovène Slavoj Žižek et la sociologue israélienne Eva Illouz est un exemple frappant de cette tension. Žižek, qui soutenait le droit d'Israël à agir militairement contre le Hamas et condamnait sans équivoque l'attaque du

Hamas, a néanmoins été critiqué pour avoir insisté sur la nécessité de situer les événements dans leur contexte plus large (Lejeune). L'attaque du Hamas, a-t-il soutenu, n'était pas une pure éruption du mal venue de nulle part, mais plutôt une action humaine violente qui s'est produite dans le contexte de décennies de contrôle israélien sur les Palestiniens, d'un blocus sur Gaza et d'une radicalisation de la politique israélienne visant à fermer l'horizon déjà étroit d'une solution politique au conflit. Les critiques des remarques de Slavoj Žižek ont estimé que sa contextualisation équivalait à une banalisation, sinon à une légitimation pure et simple, de ce qui a été vécu comme un mal pur. Le contexte, y compris celui d'une oppression prolongée, peut-il expliquer, voire justifier un acte de violence ? Eva Illouz, pour sa part, a cherché à mettre en évidence les limites de la compréhension du contexte, en particulier son incapacité à rendre compte des émotions suscitées par une catastrophe traumatique (Illouz ; Žižek, 2023a). Bien que ce dilemme – replacer les événements dans leur contexte ou bien se concentrer sur ce que le contexte n'explique pas – touche à de nombreux enjeux cruciaux de notre époque, il constitue en fin de compte un faux choix.

Il faut reconnaître que l'horreur distinctive des catastrophes politiques réside dans le fait qu'elles extraient effectivement les événements de leur contexte. Je parle ici d'une décontextualisation du désastre au sens où Deleuze parle de « déterritorialisation ». Les effets de la catastrophe politique dépendent clairement du contexte : l'impact traumatique des actions militaires que nous menons ne serait pas le même si elles n'activaient pas des traumatismes historiques ancrés dans les contextes vécus par les Juifs et les Palestiniens (pogroms, Nakba, etc.). Ce que nous vivons est en fait une violente décontextualisation, d'où l'urgence de redonner au contexte la place qui lui revient. Cependant, il ne suffit pas d'invoquer le contexte, et la référence au contexte doit elle-même répondre aux effets de sa propre désintégration.

Il est tout à fait compréhensible qu'il faille choisir entre l'interprétation des événements actuels par le biais d'une réflexion contextuelle « normale » et l'insistance sur leur effet traumatique unique. La contextualisation implique une évaluation froide, objective et rationnelle des événements, aussi dramatiques soient-ils, alors que l'insistance sur l'impact traumatique et singulier d'un événement est une position existentielle de l'intérieur, prise par ceux dont la vie même est en jeu. Pourtant, quiconque tente de choisir entre ces deux options risque de rencontrer des difficultés, car nous sommes confrontés, d'une part, à des contextes traumatiques qui génèrent des traumatismes et, d'autre part, à des traumatismes qui ne peuvent pas être détachés de leurs contextes.

La contextualisation soulève deux problèmes généraux, celui de l'échelle et celui de la distance, qui sont au cœur de notre situation actuelle. Et les tentatives générales de référence au contexte se heurtent aux deux défis connexes

que sont la portée et le degré de précision. Quelle est la résolution appropriée pour définir le contexte d'un événement ou d'un développement ? À partir de quelle distance historique doit-on le faire ? Sommes-nous vraiment en mesure de découper une tranche d'histoire et de l'observer à distance ? À l'heure actuelle, ces deux dimensions (échelle et distance) sont devenues de véritables champs de bataille.

On peut se demander quel est le contexte pertinent de la guerre qui a éclaté le 7 octobre. Peut-on la comprendre uniquement en termes locaux, comme un nouveau chapitre du conflit israélo-palestinien vieux d'un siècle ? Ce conflit a toujours été façonné par des dynamiques régionales et mondiales plus larges. Aujourd'hui, même la formulation du conflit fait partie d'une lutte mondiale, que certains ont déjà décrite comme une guerre mondiale. Il ne fait aucun doute que cette catastrophe résonne bien au-delà des limites d'un conflit local. Les raisons de cette résonance sont multiples et complexes. Elles tiennent à la fois au statut symbolique attribué à ce conflit et aux tensions profondes au sein d'un paysage géopolitique mouvant : s'agit-il d'une guerre de la civilisation occidentale éclairée contre les barbares de l'Est ? S'agit-il d'une guerre de libération contre l'impérialisme occidental ?

On ne peut ignorer la manière dont ces récits servent les intérêts des parties opposées dans les luttes de pouvoir mondiales : la Russie, la Chine et leur allié régional, l'Iran, sont désireux de se présenter comme des alliés du Sud anti-impérialiste, une lutte traditionnellement soutenue par la gauche occidentale. Les États-Unis, quant à eux, doivent se positionner comme les gardiens de ce que l'on appelle « l'ordre fondé sur des règles », par opposition à l'ordre manifestement plus cynique et brutal des autocrates qui négligent volontiers les violations des droits de l'homme commises par d'autres autocrates. Même si nous mettons de côté, momentanément, les intérêts bien ancrés que sert chacun de ces récits, il est clair que les deux alternatives sont trop simplistes et doivent être rejetées. Israël, en particulier sous son gouvernement actuel d'extrême droite, offre un piètre exemple des « valeurs occidentales ». Dans le même temps, bien que le contrôle qu'il exerce sur les Palestiniens présente des caractéristiques évidentes de colonialisme de peuplement, Israël est également un mauvais exemple d'impérialisme occidental, puisqu'il a été établi en tant que foyer national pour les Juifs au lendemain de la Shoah.

L'objectif n'est donc pas de choisir un récit plutôt qu'un autre, mais plutôt de comprendre que la narrativisation de la réalité – même dans ses formes les plus larges – est elle-même sujette à une transformation continue. Il s'agit là aussi d'un champ de bataille, dont l'issue sera probablement déterminée par ceux qui finiront par l'emporter et par assurer l'hégémonie mondiale. Comme toutes les histoires écrites par les vainqueurs, ces récits devront également faire l'objet d'un examen critique lorsqu'ils commenceront à s'estomper, et devront être remis en question. Pour l'instant, cependant, nous nous trouvons coincés entre deux

avenirs concurrents, chacun avec ses propres dimensions profondément troublantes.

TRAUMATISME CONTEXTUALISÉ

Le traumatisme est une expérience unique, précisément parce qu'il n'est jamais vécu personnellement. Dans le cas d'un traumatisme, soit nous vivons les choses qui nous arrivent comme si elles venaient de l'extérieur, comme si elles arrivaient à quelqu'un d'autre, soit nous ne pouvons cesser de les vivre et elles reviennent nous hanter en dehors du contexte de la blessure. C'est là que réside à la fois le besoin très réel de reconnaître les traumatismes et le grave danger qu'il y a à les sacrifier. Nous avons vu plus haut comment la droite politique cherche à enrôler le traumatisme très réel dans son programme destructeur, en jurant, en fait, que le traumatisme est désormais notre nouveau contexte éternel. Ceux qui, à gauche, ont insisté sur le fait que le 7 octobre était une rupture dans le cours du temps, quelque chose qui changeait les choses pour toujours, ont tendance à résister aux tentatives de contextualisation. Le contexte ne peut, selon eux, rendre compte de ce qui le fait exploser. Ce n'est que partiellement vrai. En effet, seul le contexte rend compte des effets traumatisants uniques d'un traumatisme donné. Or, ne pas reconnaître notre réalité actuelle comme traumatisante est un acte de désaveu. Mais, paradoxalement, reconnaître un traumatisme peut aussi être, et cela l'est de plus en plus, une manière de le désavouer.

Les catastrophes politiques telles que les guerres ont un effet traumatisant unique : elles réduisent la distance entre notre présent et son contexte historique et introduisent une temporalité répétitive. Leur impact immédiat est de combler le fossé qui, dans des circonstances normales, sépare le contexte historique du présent. Ceci est particulièrement vrai dans l'expérience d'une catastrophe telle que la guerre contemporaine, l'explosion violente d'une impasse conflictuelle : il y a un changement palpable, bien que difficile à définir, dans l'expérience même de la temporalité. Il ne s'agit pas seulement d'une coupure, d'une rupture dans le cours normal des choses, mais du sentiment que le monde a pris fin, et que cette fin est ce que nous sommes désormais condamnés à endurer sans fin. Les coupures historiques décisives du passé (par exemple, dans le cas du conflit israélo-palestinien, 1948, 1967, peut-être aussi 1939, 1945, etc.) refont surface comme étant étonnamment contemporaines et, en ce sens, ne font plus simplement partie du contexte historique.

La célèbre image de Benjamin de l'histoire comme catastrophe peut être utile ici. Or, ce que l'on oublie souvent, c'est que, dans la manière dont Benjamin présente cette image, l'histoire comme catastrophe se trouve à l'arrière-plan, dans notre dos. C'est l'ange de l'histoire qui la voit ainsi, et nous sommes face à lui. « Son visage est tourné vers le passé. Là où nous apparaît une chaîne d'événements, il ne

voit, lui, qu'une seule et unique catastrophe, qui sans cesse amoncelle ruines sur ruines et de les précipite à ses pieds » (Benjamin, 2000, p. 414). Ailleurs, Benjamin propose une définition succincte de la catastrophe : « Catastrophe : avoir manqué l'occasion » (Benjamin, 2019, p. 220). Nous pouvons maintenant souligner brièvement la proximité et la différence entre les notions de virtuel selon Benjamin et Badiou : pour Benjamin, c'est précisément en tant qu'occasions manquées, possibilités que nous n'avons pas su réaliser, que le virtuel exerce une pression sur l'histoire et sur notre expérience subjective. Dans ses thèses sur la philosophie de l'histoire, Benjamin remarque que ce n'est que dans les occasions manquées du passé que nous pouvons trouver une image du bonheur : il y aurait là comme une injonction expérimentale de ce qu'il faut souhaiter. La perspective de l'ange de l'histoire, qui nous fait face, pour ainsi dire, en regardant dans notre dos, considère l'histoire dans son ensemble comme une occasion manquée.

Dans l'expérience de la catastrophe, c'est comme si nous avions été poussés dans cet arrière-plan, là où, pour ainsi dire, il n'y a pas d'horizon. À cet égard, les catastrophes politiques contemporaines fonctionnent, localement, comme des anti-événements : elles réduisent l'écart entre l'actualité quotidienne (le « présent ») et l'arrière-plan virtuel, ce qui rend plus difficile l'émergence de possibilités émancipatrices. De telles possibilités ne sont, par définition, jamais simplement là ; mais dans les constellations catastrophiques contemporaines, il se pourrait que ce ne soit qu'en travaillant petit à petit, de façon quasi granulaire, contre les mécanismes et les dynamiques qui propulsent la catastrophe, en se souciant de ses qualités spécifiques de décontextualisation, que de telles possibilités pourraient être arrachées. Dans la constellation actuelle, il semble que nous manquions de distance, non seulement par rapport au contemporain, mais peut-être plus encore, de distance entre la situation contemporaine et son arrière-plan virtuel, son histoire et ses archives d'occasions manquées, d'avenirs possibles qui ont été mis de côté. Plus pressant que jamais, le passé virtuel de notre catastrophe concrète, qui apparaît de plus en plus comme un enchaînement infaillible d'événements allant de mal en pis, reste le seul site à partir duquel nous pourrions éventuellement rêver d'un autre avenir.

COMMENT METTRE FIN À UNE GUERRE : LA DÉFÉTICHISATION DE L'EXPÉRIENCE DES LIMITES

La question est toujours de savoir comment mettre fin à une guerre. Non pas s'il faut (oui), ni quand (le plus tôt possible), mais comment. La raison pour laquelle cette question se pose est que la guerre, en général, s'impose comme une nécessité, voire une fatalité. La guerre n'est en principe pas un objet direct de la volonté, mais d'une autre volonté : celle de Dieu, ou celle des ennemis. La guerre est à la fois le phénomène le plus générique de l'histoire

humaine et totalement inassimilable dans l'expérience. Elle a la nécessité de l'éternel retour du même, mais n'a pas d'essence propre : toutes les guerres sont horriblement égales dans leur effet destructeur, mais aucune guerre n'est tout à fait comme l'autre, aucune expérience de la même guerre n'est tout à fait comme celle des autres. À cet égard, il ne suffit jamais de s'opposer à la guerre ou de chercher à y mettre fin.

La guerre est une expérience de la limite. Mais nous avons vu comment nous avons subi des changements fondamentaux dans notre expérience des limites depuis un certain temps déjà. Dans le contexte de la guerre, nous assistons aujourd'hui au rapprochement des deux nouvelles modalités de guerre qui ont émergé au XX^e siècle : la guerre sans fin contre les acteurs non étatiques (la guerre contre la terreur, la guerre contre la drogue) et la guerre globale. Nous entrons dans une ère où ces deux modalités de guerre se rapprochent l'une de l'autre. La guerre sans fin est une guerre où aucune victoire absolue ne peut être déclarée. Il n'y a pas de nouvelles frontières à établir entre les États et les acteurs non étatiques. La confrontation mondiale qui se dessine, dans laquelle les puissances nucléaires s'affrontent sans pouvoir se vaincre, à moins de s'anéantir complètement, apparaît comme un mélange effrayant de guerres « traditionnelles », qui peuvent se terminer par la victoire claire d'une partie sur l'autre, et de guerres sans fin contre des acteurs plus insaisissables. À quel point pouvons-nous nous approcher du bord de l'anéantissement ? L'hégémonie mondiale peut-elle être restaurée, ou renversée, sans aller jusqu'au bout ? Tels sont les enjeux de la confrontation mondiale contemporaine, dans laquelle s'inscrit sans aucun doute notre confrontation locale. Si l'on veut mettre un terme à cette guerre – et il faut le faire – l'on devra agir rapidement pour défétichiser notre expérience limite. La guerre s'impose à l'expérience comme le contexte ultime, ce qui reste lorsque tous les autres contextes sont éliminés. C'est la force de la définition du politique de Carl Schmitt, autour de la distinction ami/ennemi (Schmitt). Selon ce point de vue, un moment politique est un moment de vérité, dans lequel un champ donné de signification et d'activité est soumis à un processus de purification, de distinction nette entre l'intérieur et l'extérieur. La religion est politisée lorsqu'elle s'emploie à distinguer l'hérésie de la doxa, etc. De ce point de vue, un moment de vérité, lorsque les choses deviennent réelles et qu'il est temps de prendre parti et de tout mettre en jeu, est politique de par sa nature même. Quel que soit le domaine de signification dans lequel il s'inscrit.

Les catastrophes en général sont des expériences limites, des expériences dans lesquelles nous rencontrons quelque chose qui ne peut pas être simplement intégré dans l'expérience. L'un des traits distinctifs de la guerre en tant qu'expérience limite, ce qui en fait un objet de pensée si *extime*, est sa proximité avec la contradiction. La guerre n'est pas seulement une ancienne métaphore de ce dont notre pensée

dépend, et qui pourtant ne peut être pensé en soi, une véritable contradiction. La compréhension de la contradiction appartient implicitement à la pensée rationnelle, mais faire de la contradiction un objet de pensée soulève des énigmes tristement célèbres et insolubles. Nous pourrions dire que la pensée lutte pour contenir la guerre.

Pourtant nous sommes tentés de tracer ici une démarcation nette entre la métaphore de la guerre et sa réalité. La guerre est une question de vie ou de mort, un moment d'action immédiate et non de contemplation. C'est bien sûr vrai, mais c'est aussi la façon même dont la guerre nous pousse à cesser de penser. L'argument selon lequel la guerre est une entité contradictoire ne participe pas d'un exercice intellectuel d'abstraction, mais dessine une dimension réelle, bien qu'abstraite, de la guerre en tant qu'expérience. En effet, dans la guerre, nous faisons l'expérience négative d'une négativité contradictoire, de ce qui est et de ce qui n'est pas à la fois. Dans la guerre, où la survie est en jeu, nous sommes virtuellement à la fois morts et vivants. Cela vaut certainement pour les combattants, qui risquent leur vie sur le champ de bataille, mais cela vaut aussi, en principe, pour la population civile sur le front intérieur, tant que la guerre est en cours.

Ainsi, la guerre ne nous relie pas seulement à la mort, seuil que, par définition, nous ne pouvons jamais expérimenter directement. Elle nous relie plutôt à la façon dont la mort déstabilise nos vies de l'intérieur. Elle n'évoque pas seulement la peur de la mort, mais l'angoisse de savoir si nous avons vraiment vécu. Comme Freud nous l'a appris, l'anxiété est la seule émotion qui ne ment jamais. Pourtant, elle peut être mobilisée au service du mensonge. L'anxiété naît de la proximité d'un objet impossible, d'une contradiction fondamentale, d'un objet qui constitue la cause du désir. C'est cette absence, cette pièce manquante du réel, qui donne sa cohérence à notre expérience de la réalité ; sa forclusion et sa désignation comme impossible sont ce qui trace les limites mêmes de notre expérience. Les fissures dans le tissu de la réalité – le sentiment profond que les choses s'effondrent – sont les moments où un tel objet apparaît. Le réalisme de la guerre en tant qu'absolu politique, une réalité qui n'est que trop réelle, en fait, intolérablement réelle, repose sur une fétichisation de la frontière. C'est précisément là où nous sommes confrontés à l'insupportable contradiction de la terrible égalité entre tous les sujets de la guerre, y compris l'ennemi, qu'émerge le besoin de tracer une ligne de démarcation. Elle nous vend la puissante illusion que ce conflit peut être stabilisé, comme si la violence destructrice, à condition d'être bien dirigée, pouvait garantir l'ordre symbolique. La guerre promet que l'expérience la plus traumatisante – le fait de risquer sa vie et d'infliger la mort – est porteuse d'une profondeur de sens inégalée par tout autre acte. Mais il s'agit d'une fausse promesse.

En fin de compte, le fascisme est la volonté de déployer une violence maximale, jusqu'à détruire le monde entier, si c'est ce qu'il faut pour s'assurer que rien ne change

fondamentalement, que les structures de domination restent intactes. Le fascisme recrute l'anxiété existentielle afin de nier ce vers quoi cette anxiété est réellement dirigée. Considérer la guerre comme une catastrophe spécifique peut nous permettre de rejeter la fausse stabilité offerte par la formule d'inimitié de Schmitt. Le décisionnisme souverain est, ici comme ailleurs, un leurre. Pour qui décide-t-on de la distinction entre l'ami et l'ennemi ? Considérons une réponse alternative : la distinction entre l'ami et l'ennemi n'appartient pas au sujet auto-souverain, mais à la volonté de l'Autre – ou plus précisément, en termes lacaniens, à l'interaction entre le « grand Autre » et le « petit autre ».

Il n'est pas honteux de le formuler ainsi : personne ne veut la guerre. Il ne s'agit pas ici de comprendre naïvement cette rhétorique générale comme étant simpliste, car nous savons très bien que dans *cette* guerre, comme dans toute guerre, de nombreux intérêts sont en jeu, allant du complexe militaro-industriel à la survie politique de Netanyahu, en passant par les visions apocalyptiques de ses partenaires de coalition. Néanmoins, pour percevoir la guerre telle qu'elle est, nous devons comprendre qu'il ne s'agit jamais d'un simple choix. La guerre apparaît comme un décret émanant d'une volonté supérieure ; elle est commandée ou rendue nécessaire par le destin, par Dieu ou par l'inévitabilité historique. Ce n'est pas nous qui désirons la guerre, mais une vague volonté que nous percevons comme absolue. Il ne suffit pas de dire qu'elle est vécue comme une nécessité ; elle est vécue comme un sens de la mission auquel nous devons répondre (ou, au contraire, nous opposer de toutes nos forces). Il s'agit là d'une question essentielle : à quelles conditions soutenons-nous la guerre, même si nous ne l'avons pas choisie ? Identifions-nous notre volonté à la contrainte qu'elle impose ? Et comment la résistance à la guerre est-elle encore possible ? En tout état de cause, il faut comprendre qu'il ne suffit pas d'exprimer son mécontentement à l'égard de la guerre. Notre résistance doit être différente de la simple expression d'un vœu pieux contre une force inévitable. Un cri contre la guerre ne peut pas être simplement un cri contre la mort. En effet, personne ne veut la guerre, tout comme personne ne veut la mort ; pourtant, dans certaines conditions, les individus et les sociétés s'alignent sur la mort et la guerre.

La guerre semble être décrétée d'en haut. Elle nous est également imposée par l'ennemi. C'est là, dans l'espace entre la volonté de l'Autre plus grand (le destin, Dieu ou l'histoire) et la volonté de l'Autre plus petit (l'ennemi) que la décision de faire la guerre est prise. Quel est ce « concept » qui nous mine encore et encore ? La tentative d'interpréter les intentions de l'ennemi, cet Autre plus petit avec lequel nous sommes enfermés dans une lutte pour la vie ou la mort, nous ou eux, devient en fin de compte une tentative de repérer le moment précis où lui – qui, comme nous, ne veut sans doute pas la guerre – succombe à une volonté ou à une nécessité plus grande et arrive à la conclusion qu'il n'y a pas d'autre choix que d'entrer en

guerre. C'est le point fragile au cœur des mots avec lesquels nous justifions la guerre, des mots comme « concept » et « dissuasion ». L'ennemi est dissuadé par la guerre, pas par nous. En d'autres termes, il est dissuadé jusqu'à ce qu'il ne le soit plus. La dissuasion est efficace parce que personne ne veut la guerre. Elle échoue parce qu'à un moment donné, une autre volonté l'emporte. C'est ainsi que nous prévenons la guerre et que nous entrons en guerre, sur la base de considérations impossibles.

Il y a une leçon positive à tirer de cette instabilité radicale de la distinction entre ami et ennemi. En effet, une formule alternative de cette distinction pourrait être : le passage de la menace (qui émane de n'importe qui) à l'ini-mi-tié absolue se produit lorsque l'autre décide que l'affaire est réglée. Un ennemi est quelqu'un qui est déterminé à se battre, qui a décidé la guerre, alors qu'un ami potentiel, ou du moins un allié, est quelqu'un qui ne possède pas cette détermination, quelqu'un qui ne se soumet pas à la décision de la guerre. Nous devons donc nous demander qui, en ce moment, choisit la guerre et qui pourrait nous aider à y résister. Peut-être alors découvrons-nous que nous avons des alliés au-delà des lignes ennemies, et des ennemis chez nous.

DU TRAUMATISME À L'ÉVÉNEMENT

Disons-le en termes pragmatiques et politiques : si nous voulons éviter une guerre d'escalade entre des forces de plus en plus puissantes, et même si nous voulons simplement nous positionner du bon côté d'une telle guerre rampante, nous devons travailler efficacement à la fin de la guerre. La fin de la guerre ne signifie pas qu'il faille oublier qu'il y a de vrais ennemis, et encore moins qu'il faille oublier les otages qu'ils détiennent. Les ennemis sont réels, certains appartiennent aux forces armées activement engagées dans notre destruction, d'autres ne font que soutenir cette vision du monde. Tel est notre destin pour l'instant. Travailler à la fin de la guerre, c'est essayer de séparer, d'isoler et d'affaiblir les vrais ennemis – et ils existent, on ne peut pas échapper à cette réalité –, tout en renforçant les liens avec les alliés existants et en s'efforçant d'établir de nouvelles alliances. Voici ce que la gauche doit apprendre de la droite : il y a bien de réels ennemis. On ne peut pas imaginer qu'ils n'existent pas et on ne peut pas se lier d'amitié avec eux. Parfois, il faut les combattre. La guerre a un élément de nécessité ; on ne peut pas seulement la mépriser. Mais pour parvenir à quelque chose qui ressemble à une victoire, et même pour survivre, la droite doit apprendre une leçon importante de la gauche : le fait d'utiliser de plus en plus de force, de créer de nouveaux ennemis et de s'aliéner des alliés potentiels, cela est inutile et dépourvu de moralité – une telle leçon devrait aller de soi. Mais la leçon la plus essentielle et la plus difficile à « commercialiser » est la suivante : le mensonge de la guerre, la tromperie qui consiste à la présenter comme le

principe ultime de la réalité, réside dans la promesse que dans la destruction totale par la guerre, on peut trouver l'ordre, un lieu de stabilité et de certitude absolue.

Le traumatisme, qui est une expression du réel échappant à la stabilisation dans la réalité (une impasse ontologique) ne sert aucun but particulier ; il indique un morceau du réel qui ne peut pas être symbolisé. C'est précisément cette spécificité qui lui permet d'être exploité efficacement dans n'importe quel sens et pour n'importe quel objectif. Le traumatisme, qui n'est jamais une expérience directe et personnelle, est ce dont se nourrissent les idéologies collectives et les fantasmes privés. L'objet de l'expérience traumatique est un objet impossible, et il est vécu comme tel : il vous hante, il englobe tout, il ne finit jamais, il ne se stabilise jamais comme une simple expérience. Dans la guerre, on nous promet que ce que nous vivons comme un conflit interne – un conflit qui nous hante mais qui ne se présente jamais pleinement comme un objet d'expérience – peut finalement trouver une résolution. Comment refuser la cannibalisation de nos traumatismes ? Telle est la question brûlante d'aujourd'hui. Politiquement, il n'y a rien de plus pertinent en ce moment.

Deux caractéristiques de notre cauchemar collectif peuvent offrir une orientation à cet égard. L'enchevêtrement entre le traumatisme collectif juif et le traumatisme palestinien (pogrom, Nakba), qui se trouve aujourd'hui au premier plan, devrait être pris en compte pour lui-même, même si, dans la pratique, il nous pousse vers d'autres désastres. Les cauchemars les plus profonds se réalisent simultanément et dans le même processus. La tendance à choisir un camp est compréhensible, même si elle est moralement problématique ; l'identification au traumatisme collectif de notre groupe est compréhensible, car c'est ce que nous vivons de manière beaucoup plus personnelle et immédiate. Mais l'idée que l'on peut se libérer de son traumatisme en infligeant un traumatisme à d'autres n'est pas seulement moralement répréhensible, c'est aussi une dangereuse illusion. Les liens avec ceux qui appartiennent au collectif défini aujourd'hui comme l'ennemi semblent moins possibles aujourd'hui, mais ils sont plus nécessaires que jamais. Aussi difficile que cela puisse être à imaginer en pleine guerre, les traumatismes peuvent servir de ligne de démarcation entre les vrais ennemis et les alliés et amis potentiels. Les alliés potentiels sont ceux qui sont déterminés à résister à la règle dévastatrice du traumatisme, à reconnaître le traumatisme comme quelque chose qu'il faut traiter et affronter, quelque chose qui ne peut pas servir d'horizon final du sens. Les vrais ennemis, en revanche, sont ceux qui consacrent toute leur volonté et leur détermination au service de l'impasse.

Dans la guerre, le refoulé revient, nécessairement sous une forme déformée. Pour affronter véritablement le moment, pour reconnaître l'état d'urgence réel caché derrière l'état d'urgence artificiel, il faut d'abord se confronter aux contradictions concrètes dont ce lieu est saturé.

Est-il possible d'inventer de nouvelles formes politiques, de nouvelles connexions, de nouvelles conceptions subjectives qui puissent contenir le conflit entre Juifs et Arabes ? Est-il possible de se libérer de la collectivisation de notre traumatisme ?

Lénine a dit : « Soit la révolution empêchera la guerre, soit la guerre déclenchera la révolution. » Cette guerre pourrait-elle déclencher une révolution, seule capable de mettre fin à la guerre ? Il est très difficile d'imaginer une telle possibilité au milieu d'un désastre dont la temporalité est prise dans une impasse ; mais la nécessité n'en a jamais été aussi urgente. Il est vrai que nous n'avons pas encore trouvé de forme politique prometteuse qui puisse mettre fin à la guerre ; une politique anti-guerre, véritable antidote à cette damnation, n'a pas encore été inventée, et elle appartient à un futur dont rien ne garantit qu'il se matérialisera. Mais c'est le seul avenir que l'on puisse imaginer.

Dans notre configuration désastreuse, l'optimisme apocalyptique de Lénine (autrement dit, le sentiment, partagé par de nombreux révolutionnaires du XX^e siècle, qu'à mesure que la situation se dégrade, notre condition s'améliore parce que nous nous rapprochons de l'inévitable révolution) ne nous est peut-être plus accessible. Mais une approche sobre de notre condition apocalyptique nous enseigne qu'aujourd'hui, la résistance au désastre lui-même, la détermination à ne pas succomber à ses fausses consolations, est une position révolutionnaire en soi. Et bien qu'il soit difficile de percevoir une vision utopique partagée qui unisse tous ceux qui résistent encore aux fraternités et aux alliances, de tels liens peuvent encore être créés. Nous ne sommes pas obligés d'affronter seuls le désastre, ni d'en hâter les sinistres résultats par un faux sentiment de collectivité. Il existe d'autres partenariats fatidiques. De nouveaux liens peuvent être inventés. /

Ce texte a initialement été publié dans *Théorie et Critique* n° 60, dossier « Critique of War » (printemps 2024), p. 35-57.

ŒUVRES CITÉES

- /// Badiou, Alain, 2006, *La Logique des mondes, L'Être et l'Événement*, 2, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique ».
- /// Badiou, Alain, 2028, *L'immanence des vérités. L'Être et l'Événement*, 3, Paris, Fayard.
- /// Benjamin, Walter, 2000, « Sur le concept d'histoire », *Œuvres*, vol. 3, Paris, Gallimard, « poche », p. 427-443.
- /// Benjamin, Walter, 2002, *The Arcades Project*, Cambridge, Belknap Press.
- /// Blanchot, Maurice, 1971, « L'apocalypse déçoit », *L'Amitié*, Paris, Gallimard, p. 118-128.
- /// Curtis, Adam, 2023, *HyperNormalisation* [vidéo], YouTube, 10 septembre.
- /// Dupuy, Jean-Pierre, 2013, *Mark of the Sacred*, Stanford, Stanford University Press.
- /// Dupuy, Jean-Pierre, 2022, *Comment penser la catastrophe : Toward a Theory and Enlightened Doomsaying*, traduit du français par M. B. DeBevoise, East Lansing, Michigan State University.
- /// Fisher, Mark, 2018 [2009] *Le Réalisme capitaliste. N'y a-t-il pas d'alternative ?*, Genève-Paris, Entremonde.
- /// Heidegger, Martin, 2013, *Contributions to Philosophy (Of the Event)*, Bloomington, Indiana Press.
- /// Horkheimer, Max, 2005, « The Jews and Europe », in Eduardo Mendieta (dir.), *The Frankfurt School on Religion : Key Writings by the Major Thinkers*, New York, Routledge, p. 225-242.
- /// Illouz, Eva, 2023, « The Global Left's Reaction to October 7 Threatens the Fight Against the Occupation », *Haaretz*, 2 novembre.
- /// Klein, Naomi, 2007, *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*, New York, Knoff.
- /// Lejeune, Martin, 2023, « 17.10.2023 Frankfurt Slavoj Žižek Prohibition to Analyse the Situation Israel/Hamas Speech Book Fair », [vidéo], YouTube, 18 octobre.
- /// Link, Jürgen, 2004, « From the "Power of the Norm" to "Flexible Normalism": Considerations after Foucault », *Cultural Critique*, n° 57, p. 14-32.
- /// Nirenberg, Ricardo L. & David Nirenberg, 2011, « Badiou's Number: A Critique of Mathematics as Ontology », *Critical Inquiry*, vol. 37, n° 4, p. 583-614.
- /// Schmitt, Carl, 2007, *The Concept of the Political*, Chicago, The University of Chicago Press.
- /// Scruton, Roger, 2012, « A Nothing Would do As Well », *Times Literary Supplement*, 31 août.
- /// Sloterdijk, Peter, 2000 [1987], *Critique de la raison cynique*, Paris, Christian Bourgois.
- /// Sokal, Alan & Jean Bricmont, 1999, *Fashionable Nonsense : Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*, New York, Macmillan.
- /// Žižek, Slavoj, 2023a, « Truth Has the Structure of a Fiction : An Imagined Phone Call », *The Philosophical Salon*, 20 novembre.
- /// Žižek, Slavoj, 2023b, « Ce qui nous attend », *Jacobin*, 17 janvier.
- /// Zupančič, Alenka, 2022, « Perverse Disavowal and The Rhetoric of the End », dans *Filozofski Vestnik*, vol. 43, n° 2, p. 89-103.
- /// Zupančič, Alenka, 2024, *Disavowal*, Cambridge, Polity.