

TERRORISME ET ESTHETIQUE DU TREPAS¹ : REFLEXIONS SUR “L’HYPERVIOLENCE” GLOBALE ET L’EXTREMISME CONTEMPORAIN

Jean Thierry Nanga Essomba,
Université de Yaoundé I

« La terreur a été le point de départ des énergies révolutionnaires. Peut-être qu’aujourd’hui, la vraie puissance mondiale par rapport à laquelle tout se détermine, c’est le terrorisme ».

Jean Baudrillard, in *Le Nouvel Observateur*, hors-série, juillet août, 2004.

Introduction

Le terrorisme est un phénomène banal et familier dans le sens où il n’est ni nouveau ni spécifique à notre époque. Mais l’inflation actuelle des discours qui lui sont consacrés est sans nul doute due aussi bien à la détresse et à la panique que son regain contemporain provoque dans les consciences qu’à la métamorphose qualitative de ses stratégies de violence observée clairement depuis au moins le 11 septembre 2001 (Gueniffey, 2003). Il peut être très sommairement compris comme le fait de recourir à des moyens marginaux et illégaux pour susciter, entretenir et propager la peur et la terreur en vue de faire valoir une cause, de faire triompher des idéaux ou d’imposer une certaine vision. S’il est considéré comme un phénomène absolument répréhensible qu’il convient de combattre radicalement, c’est parce qu’il porte atteinte à la vie dont il constitue d’ailleurs l’antithèse. Ainsi vu, le terrorisme procéderait du comportement déviant de quelques individus ou groupes marginaux mentalement arriérés ou en proie à un délire irrationnel (Khosrokhavar, 1998) qui les pousse à la destruction voire à l’autodestruction. Cette passion destructrice traduirait alors l’emprise généralisée des pulsions de mort sur la

conscience de certains individus ainsi que leur ascendance sur le *principe de vie*. Cette lecture du phénomène terroriste pourrait bien être appliquée à l'affrontement confessionnel que se livrent Chiïtes et Sunnites notamment sur le théâtre irakien. Nous sommes en présence de la dégénérescence de la religiosité vers une forme de passion mortifère où la subjectivité des adeptes est troublée par une espèce de nécrophilie que Farhad Khosrokhavar qualifie de « *martyropathie* » (Khosrokhavar, 1998). Dans ce sens, le terrorisme devient essentiellement négatif et rentre dans la catégorie des actes que rien, aucune cause ni revendication ne saurait justifier ; étant entendu qu'il existe des processus *raisonnablement* légaux de propagation de la mort : ainsi des guerres et autres exécutions légales où, néanmoins, se théâtralise toujours de façon tragique la fragilité humaine et la cruauté de l'espèce.

Cependant, malgré sa forte prédominance, cette vision qui tient le terrorisme pour une abomination absolue tarde à faire l'unanimité lorsqu'elle n'est pas simplement récusée comme relevant des prises de position standardisées et dogmatiquement hypocrites destinées à souscrire au *politiquement correct* très à la mode dans le monde actuel. Aussi, bien que haïssable en soi, le terrorisme, tout au moins dans sa phase actuelle, apparaît comme la conséquence de la métamorphose radicale et fortement réactive de la praxis utopique que le XX^e siècle croyait avoir définitivement congédiée. L'islamisme qui en est le principal terreau contemporain semble se revendiquer comme la nouvelle internationale postmarxiste et néo-spirituelle décidée à faire triompher la révolution à partir des pratiques théologico-politiques porteuses des formes d'hostilité radicales. Dans sa ***Généalogie du terrorisme contemporain***, Patrice Gueniffey note que « *ce dont témoigne le terrorisme islamique actuel, c'est de la reprise par le monde musulman de l'idée révolutionnaire qui a cessé d'exercer ses ravages dans le monde occidental* » (Gueniffey, 2003 : 173). Il donne donc lieu à une intensification de l'histoire et à une critique de l'inertie politique tout comme il appelle à de nouvelles formes de pensée visant à conjurer cette terreur cosmopolitique et à redéfinir les conditions d'un vivre-ensemble paisible et épanouissant pour tous.

Dès lors, une analyse rapide céderait facilement à la tentation des représentations binaires en traçant une ligne de partage entre ceux qui comprennent, parce qu'attachés à la *dimension épiphanique* de l'acte terroriste, ils n'en perçoivent que l'horreur nécrologique ; et ceux qui refusent de comprendre, parce qu'attachés à la *dimension discursive* du fait terroriste, ils en

donnent une représentation intelligible et le situent dans le cadre global des violences historiques. Ceci témoigne du fait que le terrorisme ne peut véritablement être compris que relativement à son contexte historique d'émergence. Or, son hyperinflation contemporaine procède d'un contexte géopolitique où l'éclipse de la guerre froide a fait surgir l'unilatéralisme belliciste outre-atlantique comme nouveau paradigme de la politique internationale. De sorte qu'on a assisté à une extrême dissémination des stratégies de riposte radicales de la part des peuples marginaux et périphériques, conduisant *volens volens* à une privatisation de la violence et donc à la mondialisation de la terreur. Ainsi vu, le terrorisme contemporain apparaît comme cette part maudite et fortement réactive du ressentiment provoqué par le militarisme de l'hyperpuissance et s'inscrit comme une modalité de la dissidence certes extrême, mais expressive du refus de *l'Unique*, du *Même* et de sa « *clôture inhumaine* » (Ayissi, 2002). A ce propos, Jacques Derrida fait remarquer que « *tous les terroristes du monde prétendent répliquer, pour se défendre, à un terrorisme d'État antérieur et qui, ne disant pas son nom, se couvre de toutes sortes de justifications plus ou moins crédibles.* » (Derrida et Habermas, 2004 : 156).

Quoi qu'il en soit, le lot de préoccupations qui, en allure de rhizome, court dans ce travail peut se résumer dans cette triple interrogation : la vision catastrophiste et ténébreuse du terrorisme est-elle suffisamment légitime et raisonnable au point de frapper d'obsolescence et de vacuité toute tentative de déconstruction de celle-ci ? Comment est-il possible de procéder à une *intelligence* du phénomène terroriste sans être soupçonné de faire l'apologie du crime, c'est-à-dire aussi sans profaner la mémoire des victimes et provoquer le bon sens ordinaire ? Bien plus, peut-on à la fois penser radicalement et cyniquement le fait terroriste sans pour autant être cynique en soi, c'est-à-dire succomber à la tentation du nihilisme ? Le défi que représente l'éclairage de ce questionnement nous engage à situer notre réflexion dans une dynamique subversive qui, comme dirait Michel Foucault, fait de l'expérience de la terreur « *le motif pour une tâche philosophique particulière* » (cité par Revaut d'Allonnes, 2002 : 10); tâche à même de rendre compte des turbulences du temps présent et d'esquisser des trajectoires d'espérance pour un devenir optimal de l'humanité.

I – Du Terrorisme et des terrorismes : la question du sens

Contrairement à ce qu'a pensé Michaël Walzer sans doute sous l'emprise du traumatisme post-11 septembre 2001, à savoir que « *le terrorisme se laisse facilement identifier* » (Walzer, 2004 : 171), la question touchant à la définition de ce phénomène est éminemment complexe et la difficulté des politiques ou de la communauté internationale en général à lui trouver une définition consensuelle rend compte des multiples enjeux idéologiques que son usage recouvre. De plus, toute tentative de compréhension lucide du terrorisme global, notamment celui qui vise les États-Unis et Israël se heurte à « *un climat d'intimidation intellectuelle* » (Achcar, 2002 : 17) et au risque de procès pour anti-américanisme, antisémitisme et au soupçon de nihilisme.

S'il est vrai que chacun a une connaissance directe ou intuitive de ce qu'est le terrorisme, la difficulté apparaît néanmoins lorsqu'il s'agit de l'exprimer clairement dans un langage, c'est-à-dire au fond, de définir le phénomène dans sa distinction avec les autres formes de violence. Selon Patrice Gueniffey, pour mieux saisir la *logique* du terrorisme, il faudrait sans aucun doute s'intéresser aux divers protagonistes qu'il met sur la sellette de manière active ou passive ; et généralement, ceux-ci sont au moins au nombre de trois : **l'acteur** qui tue, la **victime** qui est tuée et la **cible** qu'on veut terroriser et contraindre. Ainsi pour ce dernier, le terrorisme se définit comme cette « *stratégie qui vise à terroriser un sujet afin de le contraindre ou de le soumettre en annihilant en lui toute faculté d'action ou de résistance, et cela, non par la souffrance ou la mort, mais par le spectacle de la souffrance et de la mort infligées préalablement à un certain nombre de victimes éventuellement choisies selon le principe du hasard.* » (Gueniffey, 2003 : 158). Autrement dit, la distinction entre victime et cible est essentielle ici puisqu'elle permet de mieux comprendre l'importance et l'enjeu de la médiatisation et des mises en scène auxquelles recourent les terroristes afin de provoquer des chocs émotionnels capables d'ébranler les consciences les plus sereines. Et contrairement au meurtre ordinaire, le terrorisme vise à produire dans les faits et dans les consciences une situation de « *vulnérabilité générale* » (Walzer, 2004 : 80) dont la maxime pourrait s'énoncer comme suit : « *massacrez ceux-ci et vous épouvanterez ceux-là. [Autrement dit], en tuant un certain nombre de victimes, on se constitue un vaste nombre d'otages vivants, mais terrifiés* » qui sont des cibles (Walzer, 2004 : 81).

De toute façon, si pour certains, toute mobilisation massive ou non des stratégies de violence informelle rentre dans le registre du terrorisme, pour d'autres par contre, l'enjeu fondamental pour la compréhension de ce phénomène réside dans l'analyse judicieuse des raisons et des motivations qui gouvernent l'acte. Ceci afin d'éviter toute amalgame entre ce qu'on pourrait qualifier de terrorisme délibéré (qui n'aurait d'autre finalité que lui-même), et les *dynamiques de radicalité* propres à des groupes marginalisés et en quête d'*espaces d'écoute* et d'émancipation. Fabien Eboussi Boulaga fait remarquer à ce propos que « *entre sociétés qui s'estiment, à tort ou à raison, infiniment éloignées par les intérêts vitaux, les mœurs, les idéaux de civilisation et leurs degrés d'humanité, la distance qui permet l'écoute et la visibilité devient un abîme. Il requiert de monter aux extrêmes de l'horreur pour être franchi. A la limite, la distance se supprime par la destruction de l'autre, sans espoir d'écoute, en raison de son impossibilité.* » (Eboussi Boulaga, 2003 : 75).

Or aujourd'hui, l'ordre mondial dominant ou encore ce qu'on appelle génériquement la *communauté internationale* tend subtilement à ne reconnaître comme terroristes que ceux qui, pour ainsi dire, **usurpent le droit de donner la mort** ; droit qui échoit exclusivement aux États en tant qu'institutions historiques et communautés morales bénéficiant d'une espèce d'immunité politique légitime et de sauf conduit moral les préservant de toute casuistique. Ainsi, dans un contexte de guerre, l'État qui largue par exemple des bombes au-dessus d'un village dont les habitants commettent l'*impardonnable offense* de festoyer en lançant des feux d'artifice dans l'air n'est pas du tout terroriste, par-delà la réelle terreur que suscite une telle action et les innombrables victimes dont elle se rend coupable. De même, bombarder un établissement scolaire ou hospitalier par mégarde ou sous prétexte qu'ils abriteraient des terroristes ne relève pas des actes terroristes, parce que couverts par la légalité institutionnelle de l'État. Il ne s'agit là que de simples *dommages collatéraux*. C'est dire si dans ce contexte, le terrorisme ne se définit plus tant par sa terreur et ses victimes innocentes que par cette **usurpation privée du privilège institutionnel de violenter, de tuer et d'infliger la terreur**. Être terroriste c'est donc tuer et infliger la terreur à des innocents sans en avoir le droit ; étant entendu que les États jouissent d'un tel droit. Cette asymétrie établie entre des victimes d'une violence et d'une terreur de nature identique, mais simplement propagées par des acteurs différents, rend compte non seulement de l'hypocrisie de la situation, mais encore des enjeux idéologiques qui se foisonnent derrière ce vocable

désormais ambiguë de terrorisme. L'État dont la violence terrifiante se déploie sous une couverture institutionnelle et légale bien que parfois et souvent illégitime, bénéficie d'une exonération ou d'une absolution morale devant l'histoire dont l'écriture lui échoie d'ailleurs.

Quoi qu'il en soit, à ne s'en tenir sommairement qu'au radical du mot, il semble évident d'en étendre le sens à toute action intentionnelle dont le tragique et la violence sont de nature à susciter l'effroi. De sorte que le véritable problème ou l'enjeu fondamental reviendrait à élucider les causes et les motivations du phénomène de manière à en circonscrire la diversité. Dans ce sens, il serait intéressant de différencier nettement une forme de *terrorisme substantiel* en allure de nécrophilie qui traduirait en quelque sorte la prise de pouvoir définitive de *thanatos* dans la conscience de certains, d'une autre forme dont Michaël Walzer récuse le fondement réactif, en tant qu'ultime recours des peuples marginalisés, désespérés et en quête de libération et de *Vie* (Walzer, 2004) et qui se réclame de ce fait du *terrorisme éclairé*. Ce dernier aurait alors prise sur le *principe d'espérance* et de vie que représente *eros* dans l'architecture psychanalytique freudienne.

Dans cette perspective, le terrorisme *éclairé* serait ainsi celui dont l'action revendique et préfigure, dans l'horizon de l'utopie théologique, le renversement eschatologique qui humilie les forts et les méchants et élève les humbles et les faibles. L'effroi et la mort propagée par son action sont généreux parce que propédeutiques par rapport au salut, à la vie pleine et accomplie. Un tel terrorisme revendique donc une dimension apocalyptique dans la mesure où, non seulement il suscite l'effroi, mais surtout il révèle ou mieux, se révèle comme message d'*espérance* qui annonce l'imminence du jugement et prophétise le triomphe du Bien et du bonheur après les affres diaboliques et leur lot de souffrances et de malheurs ; lesquels ne sont que propédeutiques par rapport au *Salut*. De même, il resitue la conscience humaine dans un tragique partage entre les pulsions de mort et le vouloir-vivre intime que Freud a théâtralisé sous la forme d'un combat de géants entre Eros et Thanatos (Freud, 1971).

Cette symbolisation de la *lutte pour la vie* exige probablement de réintroduire dans l'analyse du phénomène la catégorie hégélienne du *négatif*. D'où l'hypothèse selon laquelle, la forte résurgence des logiques de contestation hyperviolentes dont le terrorisme constitue la forme sublime marque l'emprise, dans le vécu contemporain, de cette « *puissance prodigieuse du négatif* » (Hegel, 1941 : 29) qui, non seulement rend compte de l'échec du projet libéral

d'uniformisation et de satisfaction globale, mais encore réenchante les consciences des peuples aliénés dans leur désir d'émancipation et de reconnaissance. Faut-il rappeler que l'échec du communisme, marqué par la chute du Mur de Berlin et la dislocation de l'empire soviétique, a été perçu comme la preuve du succès et de la « bonté même du libéralisme ». Celui-ci était alors présenté comme étant parfaitement satisfaisant pour l'humanité moderne puisqu'il accordait à tous – tout au moins dans le principe – la liberté et l'égalité. De ce fait, il ne pouvait plus donner lieu à des affrontements historiques, l'homme y étant libéré du besoin et du désir. C'est du moins ce que pensait Fukuyama lorsqu'en 1989 il décréta la *fin de l'histoire*, (Fukuyama, 1992). Mais, force est de se rendre compte que l'histoire s'est au contraire intensifiée et génère aujourd'hui de nouvelles dynamiques jusque-là insoupçonnées qui se donnent comme principaux défis à notre (post)modernité. Ainsi des terrorismes.

Dès lors, si un certain fondamentalisme théologico-politique est absolument répréhensible dans la mesure où il débouche sur le *terrorisme substantiel*, notamment celui qui vise, soit à placer le monde global sous la régie d'un Califat universel (islamisme), soit à le mettre sous la régie exclusive d'un cogito néolibéral unidimensionnel (bellicisme unilatéraliste américain), en revanche, il n'est pas impossible de trouver au phénomène une certaine intelligibilité. Ceci à partir d'une analyse de la mort qu'il propage comme *don pour la vie* et donc nécessaire puisque propédeutique par rapport au salut à venir.

II - Phénoménologie de la mort

Dans son essai intitulé *Malaise dans la civilisation* (Freud, 1971), Freud soutient que la personnalité de chaque individu est traversée par une ligne de partage entre les pulsions de vie qu'il appelle *Eros* et les pulsions de mort qu'il nomme *Thanatos*. Celles-ci sont perpétuellement en lutte pour la domination du monde et c'est dans cette lutte que se joue le destin de la civilisation et de la vie humaine singulièrement. Mais, s'il est relativement évident de reconnaître que les pulsions érotiques trouvent un épanchement heureux dans les relations affectivo-sexuelles et dans le labeur multiforme où elles sont sublimées (notamment dans les créations artistiques), force est aussi de reconnaître qu'une telle destination échappe encore à la puissance destructrice des pulsions de Thanatos. Ce qui révèle incontestablement la dimension négative de Thanatos dans l'anthropologie historique. Cependant, est-

ce à dire pour autant qu'il faille le refouler et le bannir en tant que vecteur de destruction et de mort ? Hegel et bien d'autres penseurs¹ n'ont-ils pas suffisamment souligné le rôle décisif joué par le *négatif* dans la dynamique historique et le progrès des mœurs ? Quoi qu'il en soit, la mort propagée par le terrorisme nous semble parfaitement revendiquer et assumer ce rôle moteur assigné au *négatif* dans l'histoire. C'est pourquoi, il importe d'en examiner le statut et d'en saisir un tant soit peu la signification.

De prime abord, il faut sans doute relever que, bien que très banale au sens où chacun en a l'expérience à travers le *départ* ou la *disparition* (autant d'euphémismes qui témoignent du refoulement constant dont le phénomène fait l'objet) d'un ami, d'un proche, etc., la mort suscite toujours une certaine terreur dans les consciences au point où certaines n'hésitent pas, comme le signale Hans Jonas, à l'appréhender comme un véritable « *défaut organique, une pathologie ontologique* » (Jonas, 1992 : 40), dont l'ingénierie ou l'utopie biotechnologique pourrait, à la longue, nous guérir et nous préserver. Pourtant, la mort n'est que l'envers ontologique de la vie qui, en assignant un terme à cette dernière, révèle la condition biologique du vivant en tant que soumis à la loi du temps.

Néanmoins, par-delà la possibilité imaginaire et mythique, mais au demeurant « *positivement dogmatique* » (Levinas, 1991 : 9) d'une immortalité de l'âme, d'une résurrection et d'une vie éternelle, la mort apparaît toujours comme un événement limite, une "*situation de terreur extrême*" qui décontenance toute conscience et provoque un sentiment de vide et un ébranlement émotionnel souvent rebelle aux consolations. Ce qui conduit à penser qu'elle est inséparable de la relation avec Autrui, car ce que nous en savons nous vient, comme l'atteste Emmanuel Levinas, de l'expérience et de l'observation des autres hommes dans leur comportement de mortels et de mourants. Dans le lyrisme métaphysique qui caractérise l'essentiel de sa pensée, Levinas présente la mort comme anéantissement et disparition du visage en tant que lieu de *réponse* et expression de la vitalité. Il affirme que « *La mort est la disparition dans les êtres de ces mouvements expressifs qui les faisaient apparaître comme vivants – ces mouvements qui sont des réponses [...]. La mort est le sans-réponse* » (Levinas, 1991 : 9-10, souligné par Levinas).

Dans la perspective de l'acte terroriste qui nous intéresse, c'est dire si la mort intervient un peu comme cette arme divine contre les fuyards de Sodome et Gomorrhe, qui frappe de stupeur et d'effroi ceux qui lui survivent et de paralysie complète ceux qui en sont victimes. La question est de savoir si l'acte terroriste

qui *donne la mort* est susceptible d'être compris et justifié ou d'être porteur d'une certaine intelligibilité. Aussi est-il intéressant de se rendre compte que même la bonté et l'amour divins n'ont pas réussi à faire l'économie du recours au *terrorisme* dans des circonstances particulièrement dramatiques où l'ouvrage de *leurs* mains était menacé de corruption et de dégénérescence. Ainsi la transformation d'humains en statues de sel par la foudre divine, le véritable « *massacre universel* » que fut l'épreuve du déluge (Hegel, 1971 : 3), ainsi que la destruction par le feu céleste des villes de Sodome et de Gomorrhe (leurs habitants y compris) rendent compte, quoiqu'en pensent les théologiens, d'un **terrorisme cosmique primordial** qui fut probablement l'ultime recours de la colère divine contre la dégénérescence de sa créature et pour la rédemption de son œuvre. C'est dire si, dans l'ordre séculier, des circonstances de désespérance consécutives à une longue aliénation et domination, à une extrême marginalisation, à une rationalisation de l'injustice peuvent expliquer le déchaînement du terrorisme (Appadurai, 2007). Celui qui en est acteur s'identifie alors quasiment à la figure divine du justicier universel dans la mesure où il revendique, comme le note bien Fabien Éboussi Boulaga, « *un usage de la violence comme annonce et sacrement du jugement dernier, de Dieu ou de l'Esprit, de l'inversion eschatologique qui renverse les puissants de leur trône et fait triompher les justes et les saints* » (Éboussi Boulaga, 2002 : 81-82).

Ainsi, c'est dans cette dynamique du processus historique de libération des peuples, dans cette quête de dignité et de reconnaissance qui pousse les individus et les peuples à des actes désespérés certes, mais répréhensibles parce que dommageables, qu'il faut chercher et découvrir ce que, pour des raisons exactement contraires, Albert Camus appelait « *le principe d'une culpabilité raisonnable* » (Camus, 1951 : 24). Il devient de ce fait significatif d'évoquer ici une figure centrale du judaïsme à travers laquelle fut promulguée la loi universelle interdisant de donner la mort, interdisant le meurtre. Il s'agit de Moïse dont le comportement apparaît, au demeurant, très atypique relativement à sa proximité avec la violence extrême ou la mort. C'est que, étant au pays de pharaon l'Égypte – sa terre natale où le peuple hébreu vit en captivité –, il va un jour assister à une scène où un gendarme égyptien torture un esclave hébreu. Révolté et en proie à un « *bouillonnement d'indignation généreuse* », il va infliger la mort à l'Égyptien (Ex.2, 11-12) et se constituer ainsi, par le fait, patriarche d'une tradition qui fera école dans l'histoire et se poursuit jusqu'aujourd'hui. Celle qui consiste à se placer en situation de justicier

historique en perpétuant des *meurtres miséricordieux*, c'est-à-dire ceux qui témoignent de la commisération et de la sollicitude à l'égard des persécutés et dont le but proclamé est de remédier à leur situation. De même, sur le chemin de la Terre Promise après la sortie d'Égypte, ce recours délibéré à la violence et à la mort va une fois de plus se manifester chez Moïse. En effet, lorsqu'il descend du Mont Sinaï et trouve son peuple en libation et dans un culte païen voué à un veau d'or, alors même qu'il tient entre ces mains la Table des Lois qu'il n'hésitera d'ailleurs pas à briser sous le coup de la colère – table qui contient ce commandement suprême et catégorique "*tu ne tueras point*" –, il invite ses disciples à se rallier à lui, à prendre l'épée et à défendre leur Seigneur Dieu en infligeant la mort aux infidèles et aux hérétiques. Selon l'Écriture, on compta ce jour là plus de trois mille morts (Ex. 32, 19-29).

Tout ceci conduit à penser que la mort infligée comme ultime recours au nom du *Salut* et de la *Vie* rend compte des nécessités historiques de *survie* ou de préservation des idéaux spécifiques dont le terrorisme revendique et assume l'œuvre aujourd'hui. Le terroriste apparaît dans cette perspective comme cet homme historique qui, comme le dirait Jean Ziegler dans la tradition utopiste, « *anticipe dans sa conscience l'avenir libéré de l'homme total à venir* » (Ziegler, 1975 : 272). C'est dire si par-delà la laideur quasi ontologique qui est attachée à la mort, il est possible de lui trouver des traits de *beauté* et des éléments de satisfaction lorsqu'elle se donne à travers le terrorisme dit éclairé, notamment celui des attentats suicides.

III - Herméneutique du suicide terroriste

Le terrorisme auquel nous nous référons ici concerne prioritairement celui qui se déploie sous la forme des attentats suicides. On y assiste à une tragique conjonction des disparitions simultanées de l'auteur et de la victime. Il fournit le motif d'une tâche particulière qui consiste à réapprendre à dire la mort en tant qu'elle procède d'un désir humain, d'un acte de volonté irréductible au sentiment d'absurdité.

Dans son "essai sur l'absurde" *Le Mythe de Sisyphe* (Camus, 1942), Albert Camus a fait du suicide le problème philosophique majeur en affirmant que ce dernier est absolument absurde en ce sens qu'il traduit un divorce entre l'homme et sa vie. Il écrit que « *se tuer, [...] c'est avouer qu'on est dépassé par la vie ou qu'on ne la comprend pas [...] ce divorce entre l'homme et sa vie, l'acteur et son*

décor, c'est proprement le sentiment de l'absurdité » (Camus, 1942 : 18). Mais, cette conception semble appréhender l'acteur du suicide dans son individualité singulière, dans son ipséité, négligeant ainsi sa relation avec Autrui et avec l'Histoire. Or, il est indispensable de remonter aux *antécédents historiques* qui rendent l'acte suicidaire possible et même parfois indispensable afin d'en dissiper l'épaisseur d'absurdité et d'en saisir l'intelligibilité dans l'Histoire.

Prendre librement sur soi l'initiative d'abrèger son bail avec la vie peut certes être le fait d'une déchéance mentale ou d'une dépression consécutive à de multiples échecs et déceptions de la vie (Khosrokhavar, 1998). Dans ce contexte, l'acte du suicide ne recouvre aucune dimension héroïque et reste perçu comme le recours des faibles. Mais seulement, lorsqu'un tel *don de la vie à la mort* n'est effectué que pour la régénération de la vie – non plus celle de soi, mais celle des autres, celle de ceux qui *restent* –, le suicide terroriste qui propage et tutoie la mort se réclame alors comme un acte de générosité partisane qui, au fond, vise à fructifier et à optimiser la vie ; confirmant paradoxalement la justesse des propos que Camus tenait plutôt contre la praxis utopique, à savoir que « *la véritable générosité à l'égard de l'avenir consiste à tout donner au présent* » (Camus, 1951 : 380). Faire don de sa vie au présent en vue de sa subversion et de son amélioration relève d'un acte de bravoure et de courage exceptionnel qui fait quasiment du terroriste « volontaire de la mort » un immortel, un dieu usant judicieusement de sa liberté suprême.

La mort propagée par le *suicide altruiste* du terroriste prend une signification profonde en tant qu'elle est volontairement assumée dans le courage et le sang-froid. Dans cette magie de la mort où le vouloir intime de la conscience franchit par effraction les lignes transitoires du trépas, dans ce sang dispersé et cette chair déchiquetée dans l'attentat, dans cet éparpillement absolu d'un "Moi" désintégré, réside justement l'unité d'une conscience historique collective qui s'anime et donne espoir. L'espoir pour ceux qui restent d'être probablement enfin les contemporains d'un nivellement de l'ordre mondial et de la restauration du règne de la justice tant attendu. Dès lors, l'élément ontologique constitutif de la limitation ou mieux de la finitude humaine – la mort – devient aussi curieusement source de transcendance ; car, il fait participer le terroriste kamikaze à un champ de rayonnement historique qui consacre sa mémoire dans l'éternité vivante du souvenir et l'immortalise comme nouvelle figure de l'héroïsme politique.

Par conséquent, il apparaît qu'il y a bien quelque chose de sublime dans l'acte du suicide terroriste. En effet, si pour Camus, l'unique façon de prouver qu'on aime la vie est de la préserver par-delà ses turpitudes et ses absurdités, le kamikaze lui fait par contre don de sa vie en tutoyant la mort pour que ceux qui *restent* se libèrent du ghetto de la survie où ils passent leur vie à la perdre et abordent enfin une existence moins *clandestine*, une existence normale marquée par la vraie reconnaissance. Dans ce sens, le terrorisme apparaît comme cette « *médiation royale* » (Fanon, 1961 : 60) à travers laquelle les peuples historiquement aliénés et vivant avec le sentiment d'humiliation permanente revendiquent un positionnement stratégique et une véritable reconnaissance qui les identifierait comme *alter ego* jouissant d'une visibilité historique. Faut-il rappeler qu'être reconnu signifie jouir d'une humanité, d'une dignité et d'un estime incontestables.

Dans ce contexte, le suicide terroriste se donne comme un acte éminemment politique à partir de duquel se définissent de *nouvelles radicalités* subversives traduisant ce que Michel Onfray appellerait le génie colérique de l'homme, lequel engage ce dernier à être toujours aussi rebelle que nécessaire. Un tel engagement traduit un tant soit peu l'attachement du kamikaze à la Vie car, quand vivre cesse d'être un art empreint d'exaltation pour une catégorie considérable de l'humanité pour n'être plus qu'un exercice de pénitence imposé par d'autres, il est difficile de résister à la tentation de participer au désastre et même parfois d'en parfaire l'œuvre. Il y a ici comme une urgence tenace de *faire quelque chose*, d'agir, de passer à l'acte, bref de faire usage de cette liberté suprême qui ose anéantir. En injectant le vertige au sujet kamikaze, cette liberté d'oser lui permet d'assumer entièrement et d'accomplir sa dimension ontologique d'« *être-pour-la-mort* » comme dirait Heidegger. Par son auto-anéantissement, il réalise l'assomption de sa dernière possibilité d'être avant de disparaître et de basculer complètement dans le vide et le néant.

De manière tout à fait cynique, ce vide et cette disparition subite pourraient sans aucun doute donner lieu, sur un plan artistique, à de nouvelles intelligences des actes terroristes marquant ce que Jean-Marie Domenach appelle « *le retour du tragique* » dans la pensée (Domenach, 1967). Ce retour du tragique se déclinerait alors dans une allure nihiliste sous la forme d'une certaine « *esthétique de la disparition et du chaos qui a fortement marqué les débuts du XX^e siècle.* » (Virilio, 2004 : 64).

Ainsi, l'acte terroriste ne laisserait pas seulement voir une vaste nécropole de charniers qui soulèvent le cœur et poussent le bon sens à la révolte. Il donnerait aussi à voir, dans ce champ de ruines, un décor chaotique qui révèle à l'homme ses dimensions et son potentiel jusque-là insoupçonnés. C'est donc dans la disparition, dans cet espace du vide créé par l'explosion ou l'auto-explosion, la destruction d'un lieu, d'un symbole, d'un corps ou d'une vie, que s'appréhenderait la dimension artistique de l'acte terroriste. L'émotion esthétique générée ici par le caractère *sublime*² de l'attentat suicide va précisément se traduire par cette vision de l'absence, cette béance immédiate mise en relation avec la présence primordiale qui trotte encore dans le long couloir de la mémoire. Manifestement, il y a quelque chose de monstrueux dans cette *vision mémoriale* d'une présence désormais absente, dans cette soustraction ou ce vide de la présence (Virilio, 2004).

Toutefois, il convient de noter que dans cette gigantesque horreur que constitue le décor post-attentat, dans ce champ de ruine où tout s'est éclaté et disparu, le sujet ou l'acteur bascule dans l'anonymat universel en soustrayant son corps (le corps humain) à cette *œuvre de sépulture* qui fait *archive* dans l'histoire. La destruction voire la néantisation est alors absolue. C'est pourquoi il aura beau recouvrir une quelconque dimension esthétique – eu égard notamment à sa nature sublime –, le décor planté par l'attentat terroriste demeure tragique, chaotique et insupportable à l'appréciation du bon sens.

Mais, par-delà le protocolaire et le très "politiquement correct" « *plus jamais ça* » que l'on profère de façon incantatoire face à ce décor post-attentat, il faut comprendre que le terrorisme fournit le motif d'une réflexion radicale et d'une action efficiente dont la finalité commune serait non pas tant de déclarer ostensiblement la guerre au terrorisme en identifiant systématiquement son acteur comme nouvelle « *figure générique de l'ennemi* » (Monod, 2006 :156), mais beaucoup plus humblement, de niveler avec une détermination et un engagement sincères les *antécédents historiques* qui, à force d'intériorisation, le rendent, par ressentiment, inéluctable. Car, une géographie et une sociologie rapides des zones d'inflation actuelle du terrorisme – Afghanistan, Irak, Proche-Orient, Maghreb – conduisent à penser que ce dernier se nourrit effectivement des conditions d'existence humiliantes imposées à des peuples dont l'histoire, la culture et la religion aspirent, par-delà les défaites provisoires, à la dignité de l'Universel jusque-là prétendument incarnée de manière exclusive par l'Occident (Appadurai, 2007). Ce qui tend à faire du terrorisme, notamment

dans sa coloration islamiste, le vecteur ou le révélateur contemporain de l'implosion des altérités sous la forme redoutable d'une conflagration mondiale mise en scène par Samuel Huntington (Huntington, 1997). En effet, le fait que la quasi-totalité des attentats terroristes soient aujourd'hui perpétrés par des musulmans baignant dans un imaginaire structuré par une *théologie sacrificielle* qui fait la part belle au *Djihad* et au martyr semble conforter en partie l'hypothèse selon laquelle, les conflits géopolitiques post-guerre froide se cristalliseront désormais, dans le *temps qui vient*, sur les lignes de fracture entre les grandes aires culturelles et religieuses (Huntington, 1997). Cependant, le fait que Samuel Huntington ait minimisé voire ignoré la portée idéologique de ce renouveau conflictuel – puisqu'il trahit quand même un néo-expansionnisme islamique sur fond de négation de l'Autre et de la Différence – et l'immense fracture économique sur laquelle ce dernier prospère, rend son analyse intellectuellement suspecte. S'il est vrai qu'on ne peut comprendre la dynamique de violence à l'œuvre dans le monde actuel sans une prise en compte du fait religieux comme structurant plus ou moins majeur de celle-ci, en revanche, la grande fracture entre *gagnants* et *perdants* (Finkelkraut et Sloterdijk, 2003 ; Derrida et Habermas, 2004 ; Appadurai, 2007) de la mondialisation ultralibérale en constitue l'un des ferments les plus efficaces ; de sorte que le terrorisme islamiste apparaît de plus en plus comme une « riposte spirituelle » des *perdants* qui tentent, avec un relatif succès, d'intimider les *gagnants* par ce recours à la magie de l'extrême (Derrida et Habermas, 2004). Analysant l'évènement du 11 septembre 2001, Arjun Appadurai le présente comme une réplique proportionnelle contre le permanent « *attentat moral que représente la logique de l'exclusion économique* » (Appadurai, 2007 : 43). Ce fut un acte commis au nom d'une certaine *rectitude sociale*. C'est pourquoi il affirme que « *le 11 septembre a été un acte massif de punition sociale, une sorte d'exécution publique de masse, une mort par le feu, le béton et les gravats visant à punir l'Amérique de toutes ses simagrées morales dans le monde, notamment dans le monde islamique* » (Appadurai, 2007 : 34).

Toutefois, le fait que le terrorisme prospère plus aujourd'hui sur les *terres islamiques* où les frontières entre engagement politique et pratique religieuse sont sinon inexistantes, du moins très incertaines, nous oblige à nous interroger pour savoir s'il existe une quelconque relation entre le phénomène terroriste, une certaine théologie et l'absence de laïcité observable dans ces régions.

IV - Terrorisme et déficit de laïcité : *théologie sacrificielle* et culte du martyr

Il convient de souligner à grand trait que vouloir expliquer le déferlement du terrorisme par les simples traumatismes historico-sociaux tels que les politiques impériales ou d'exclusion et l'extrême précarité qu'elles entraînent serait manifestement lacunaire et aberrant. Car, une rapide analyse comparative de la géographie sociopolitique mondiale nous révèle que les zones qui, de manière sévère et révoltante, font l'expérience de l'iniquité ou de l'injustice ultralibérale se retrouvent pour la plupart en Afrique et, dans une certaine mesure, en Amérique latine. Or, ce n'est précisément pas dans ces terroirs que fleurit le terrorisme ou du moins qu'émergent les terroristes. Ceux-ci émergent dans des aires culturelles fortement influencées par le fait religieux, notamment islamique. Ce sont des sociétés qui n'ont pas encore pu ou voulu établir un partage clair entre la pratique politique d'essence collective et de compétence publique et la pratique religieuse individuelle et donc de compétence privée. Ce déficit de laïcité est de nature à rendre propice le développement de toute sorte de fanatisme et hypostasie la quête du royaume invisible et parfait comme la *fin* dont le vécu temporel cherche l'accomplissement, fut-ce par la médiation du trépas.

Dès lors, la sublimation de l'au-delà qui en découle entraîne une dévalorisation de l'existence temporelle qui ne représente plus dans l'imaginaire des fidèles qu'un épisode d'impureté transitoire sans densité ontologique ni consistance axiologique. Quoi de plus légitime dans ce contexte que d'en faire l'épilogue au travers d'un terrorisme d'attentats suicides dont la double fonctionnalité est non seulement de châtier les *autres* (tous ceux qui ne sont pas soumis, c'est-à-dire qui ne partagent pas la foi musulmane, étant donné que musulman signifie *soumis*) pour leur infidélité, mais aussi de se libérer soi-même de l'impureté immanente à la vie et gagner la béatitude et la pureté célestes.

En plus, la culture victimaire fondée sur le présupposé de l'innocence des *soumis* contribue également à cette dégénérescence de la religiosité vers la *martyropathie* (Khoroskovar, 1998). Le martyr est celui qui, étant mort pour la défense ou la propagation du Royaume d'Allah, est accueilli dans sa demeure – Harem de jouissance sans fin. Ainsi le kamikaze se considère comme une victime et un martyr. Car, le refus des *infidèles* de se conformer ou de se

soumettre à cette foi qui oblige à prier courbé cinq fois par jour tout comme leur vie impudique et luxuriante interpellent le *soumis* à les châtier en se donnant lui-même la mort. Tout ceci est nourri et conforté par une « *théologie de l'intolérance et de la haine* » (Césari, 2004 : 150) développée par certains imams et autres Oulémas – ingénieux producteurs d'orthodoxie – dont la rhétorique radicaliste prêche l'extrémisme et appelle souvent explicitement à l'anéantissement de l'autre.

Dans ce contexte, le radicalisme théologique dont le djihad en est l'expression dans le monde musulman – tout comme le monde chrétien connut les croisades et l'inquisition – trouve sa cristallisation sociopolitique dans ces régions du monde où la pratique politique n'a pas encore trouvé une forme d'expression autonome émancipée de tout obscurantisme spirituel. Ainsi dans ces sociétés, d'innombrables populations psychologiquement vulnérables et spirituellement manipulables sont livrées à l'autorité des régimes politiques baignant dans un obscurantisme religieux qui empêche, comme le souligne fort bien Jean-François Revel, l'émergence d'une « *civilisation tolérante où le blasphème est devenu, comme la foi, une affaire privée* » (Revel, 1992 : 373).

Ce recours au paradigme religieux dans la compréhension du terrorisme contemporain prend un sens particulier lorsqu'on s'intéresse de près aux multiples formes de violence qui travaillent globalement les sociétés islamiques. En effet, à travers les lapidations et les exécutions notamment, on assiste à des formes de mise en scène singulière d'une cruauté inquiétante dont la compréhension ne saurait faire l'économie du recours au *rituel sacrificiel* de René Girard (Girard, 1972).

S'il est vrai que le rituel sacrificiel apparaît comme une constante théologique dans la mesure où il est présent chez les anciens Egyptiens, chez les Indous, chez les Grecs, etc., son appropriation par les « trois monothéismes » est aussi évidente bien qu'atypique. En effet, le judaïsme, le christianisme et l'islam ont tous connu leur période sombre où l'obscurantisme et le fanatisme ont donné lieu à des ignominies et des conduites meurtrières au nom de Yahvé, de Dieu ou d'Allah. Mais il semble quand même que le travail d'autocritique, de tolérance et d'humanisation entrepris par le judaïsme et surtout par le christianisme, sous l'éclairage des Lumières, tarde encore à toucher le monde islamique. Le christianisme par exemple qui est fondé sur un meurtre rituel – la crucifixion du Christ qui, par ailleurs, exprima l'exigence d'une laïcisation en recommandant de savoir faire la part des choses entre les exigences de César et les obligations de

Dieu – a réussi à sublimer celui-ci et partant, à s’auto-immuniser contre le délire de la violence meurtrière. En effet, dans la religion chrétienne, cette sublimation du meurtre fondateur où se métamorphose la théologie sacrificielle transparait dans la liturgie. Celle-ci se donne comme la mise en scène symbolique d’un rituel sacrificiel où l’hostie consacrée se donne comme l’offrande et la victime dont la chair et le sang sont consommés dans la communion qui rappelle le pacte de sang entre Dieu et les hommes et renouvelle leur alliance. Ici se construit une fraternité symbolique qui, en raison du sang historiquement versé en commun, interdit justement le meurtre dans le présent et dans le futur. C’est cette fraternité symbolique qui construit une religion à hauteur d’homme, une religion pour l’homme où la tolérance et le pardon sont consacrés.

Par contre, l’islam semble ne se déployer que sur le versant de la violence et de l’intolérance à partir d’une confusion délibérée ou non entre valeurs humaines et *ordre divin*, vertus sociales et principes transcendants. Alors que le judaïsme tout comme le christianisme ont connu une existence autonome pré-étatique avant leur étatisation puis leur désétatisation, à l’inverse, note Marc Ferro, « *l’islam, dès l’origine, est à la fois Etat, pouvoir politique et communauté, l’ensemble ne faisant qu’un avec la religion [de sorte que] des distinctions telles que la séparation entre l’Eglise et l’Etat et celle qui se formule entre la vie privée et l’ordre public n’ [y] ont pas le même sens que dans le monde chrétien* » (Ferro, 2003 : 13). Ce qui, en tout état de cause, laisse penser, sans pour autant désespérer, que le processus de sécularisation longtemps entrepris par le monde judéo-chrétien aura plus de difficultés à prendre corps dans le monde islamique, de manière à permettre que s’y incarne le principe de la laïcité si cher à notre modernité.

Quoi qu’il en soit et par-delà la sombre vision qui succède à l’acte terroriste, il convient de rappeler qu’il faut faire preuve de courage pour voir dans le terrorisme même le lieu où, par la distribution généralisée du stress, de l’angoisse et de la panique, s’installe une espèce de « *civilisation panique* » (Sloterdijk, 2000 : 83) où s’exprime en même temps que l’extrême vulnérabilité de la *civilisation*, le motif d’un possible nouveau recommencement.

V - Panique et recommencement : du terrorisme comme “catastrophe didactique” ?

En tant que manifestation radicale de la réactivité humaine, le terrorisme pourrait traduire une souffrance narcissique et un besoin de reconnaissance de la dignité des individus et surtout des groupes vivants avec le sentiment de déconsidération et d’humiliation permanente. S’il est diversement apprécié selon qu’on en est victime ou acteur, on peut toutefois conceptuellement le comprendre comme un processus de libération d’une violence inouïe destinée à marquer les esprits par la stupeur et à bousculer l’inertie des politiques. En effet, par l’extrême terreur qu’il suscite du fait de sa nature horrible et de son peu de scrupule, le terrorisme génère la panique dans les consciences et provoque la débandade sociale. C’est dire qu’en contexte de terrorisme global, l’homme se présente comme un être en déficit d’assurance, tâtonnant, désorienté et en perpétuelle quête de forteresses plus sûres. L’inquiétude et l’angoisse investissent ainsi négativement la conscience humaine sous la forme d’un délire ou d’une obsession sécuritaires aujourd’hui perceptibles dans des occasions de grandes rencontres internationales, d’évènements de grande envergure. Les "grandes circonstances" sont ainsi redoutées parce que susceptibles de fournir l’occasion au déclenchement d’actes terroristes. Cette panique dont le terrorisme global est le vecteur constitue un fait marquant de notre modernité puisqu’elle met à nu la vanité même des symboles de la puissance, de l’arrogance et de l’orgueil humains et l’extrême vulnérabilité de l’humanité. Pour le philosophe Sloterdijk, elle s’annonce comme la « *version postchrétienne et néo-païenne de l’Apocalypse* » (Sloterdijk, 2000 : 84).

À partir du moment où la panique révèle à la conscience universelle la réalité de la menace, la proximité du danger, l’imminence désormais permanente de la catastrophe, le terrorisme qui en est la dynamique actuelle apparaît véritablement comme un acte à la fois *monstrueux* et *scandaleux*³ dont l’importance se mesure à l’aune de sa négativité. En effet, la conscience de la vulnérabilité de l’humanité conjuguée à celle de la proximité de la catastrophe ou de la destruction doit d’une part, engager la pensée à redéfinir les conditions de la sécurité totale pour l’humanité et d’autre part, déterminer l’action à des dynamiques de nivellement et d’intégration globale. Bref, à mesure que croît la panique parce que la menace terroriste s’universalise et devient imminente, l’urgence s’impose aussi de *faire quelque chose*, c’est-à-dire d’élaborer une

véritable *biopolitique* qui ne soit plus fondée sur l'exclusion, le mépris et le rapt, mais sur l'intégration et la reconnaissance. Celle-ci serait alors la marque de la *civilisation* qui confirmerait en quelque sorte la justesse de la pensée de Sloterdijk selon laquelle l'homme aurait besoin de catastrophes pour découvrir son potentiel optimal dans sa totalité et donner naissance à des conduites de sagesse. Il écrit notamment à ce propos que « *C'est seulement grâce à la proximité d'expériences paniques que des civilisations vivantes sont possibles. C'est seulement la démesure, vécue à l'occasion, qui dégage un domaine humain mesuré où on peut cultiver les choses pour lesquelles nous sommes compétents.* » (Sloterdijk, 2000 : 84).

Par ailleurs, une longue tradition philosophique allant de Héraclite à Marx en passant par Hegel nous rappelle la vérité essentielle que la modernité actuelle redécouvre dans une brutalité tragique, à savoir que le conflit est justiciable de tout devenir, que la lutte, la guerre et la violence sont les moteurs essentiels de l'histoire globale de l'humanité (Szczyglak, 2002). Notre humanité n'est pas sans nous rappeler aussi l'extrême vulnérabilité de notre condition de *fragile roseau* exposé à la précarité de la vie, exposé à ce que Habermas nomme « *la négativité des risques de toute existence* » (Habermas, 1974 : 49). Aussi, le défi majeur auquel le terrorisme nous confronte consiste-t-il sans doute à soustraire l'homme total à la menace d'une mort violente, d'une disparition spontanée et définitive en œuvrant à l'établissement d'un *biopouvoir*, c'est-à-dire une pratique politique mondiale vouée et dévouée à l'entretien et à la préservation du *processus vital* global. L'urgence consiste à conjurer non seulement les pulsions totalitaires de l'hyperpuissance et son appétit lucratif, mais aussi l'intégrisme des groupuscules néo-barbares dont l'errance et la violence communes traduisent l'exil du socle axiologique des Lumières et de l'humanisme. Il s'agit de développer de nouvelles manières d'habiter le monde impliquant l'intégration et la reconnaissance de l'Autre ainsi que la valorisation de la Différence (Szczyglak, 2001). C'est l'idée qu'exprimait Hannah Arendt en parlant de l'impératif pour l'homme moderne de bâtir un « *monde commun* » (Arendt, 1961 : 66) où la signification politique de notre condition commune d'*être-dans-le-monde* serait attachée à l'harmonie du vivre-ensemble.

Mais, le travail laborieux de construction d'un tel monde ne saurait véritablement se faire sans une reconsidération radicale des responsabilités qu'induit la définition aristotélicienne de l'être humain comme *animal politique*. En effet, si le prédicat *politique* fait aspirer l'humain à des valeurs plus ou

moins abstraites telles la liberté, la responsabilité, la moralité, la reconnaissance, etc., il faut aussi rappeler que le sujet *animal* a primordialement besoin d'être nourri, soigné, vêtu, protégé, etc. Car, faut-il encore le souligner, l'hypertrophie exclusive d'un des termes de ce couple (animal politique) entraîne toujours des conséquences sociopolitiques fortement dommageables. Autrement dit, il est nécessaire d'élaborer des pratiques politiques qui prennent en charge l'épanouissement biologique de l'*animal politique* de manière à ce que la vérité attachée à son corps, au corps humain⁴ ne puisse pas seulement apparaître lorsqu'il est désormais trop tard, c'est-à-dire après le désastre, après l'attentat, après la destruction voire l'autodestruction.

Cependant, aussi longtemps que des masses considérables d'individus issus de groupes socioculturels atomisés et en errance auront toujours le sentiment révoltant de porter historiquement sur leur dos une espèce de selle universelle destinée à conforter la chevauchée conquérante de ceux qui croient être naturellement dotés de bottes et d'éperons⁵, aucune espèce de bouclier immunitaire ne saurait soustraire qui que ce soit de l'exposition universelle à la menace terroriste. La construction des territoires de l'invulnérabilité dans un monde globalisé est désormais vouée à l'échec. Appelé à partager les mêmes espaces de circulation, les mêmes circuits de communication, à assumer les mêmes risques, nous sommes à jamais condamnés à la confiance car, quoiqu'on fasse, la damnation ou le salut seront universellement partagés.

Conclusion

L'avalanche terroriste qui a consacré l'attentat suicide comme son paradigme essentiel et dont le 11 septembre 2001 aux États-Unis est incontestablement la manifestation sublime se donne à voir comme le *Vendredi saint* de la (post) modernité et de la *posthistoire*. En ouvrant, pour ainsi dire, sa (longue ?) page nécrologique, elle laisse entrevoir le danger qu'un regain de barbarie perce à l'intérieur même de la *civilisation*. Car, comment comprendre et expliquer la joie tragique ou la jouissance explosive qu'éprouvent et manifestent certains devant le spectacle dramatique et désolant du lent accouplement de l'Autre avec la souffrance et la mort dans l'attentat suicide, si on ne prend pas d'abord en charge la violence en amont, des processus de spoliation, d'aliénation et d'exclusion ? Dans ce contexte, comment éviter que se développe une espèce de sympathie rusée avec tout acte terroriste porteur d'un *projet politique civique* et

dont le rapport à la cible ne souffre en toute bonne foi, d'aucune dénonciation moralisante. La justesse et le sens du discernement dans le choix des cibles et de leur anéantissement devant, de ce fait, faire l'objet d'une minutie extrême afin d'éviter par exemple ce que l'euphémisme politique outre atlantique nomme pudiquement les *dommages collatéraux*. Ceci témoignerait alors de la pureté de cœur, de la justesse de l'intention et de la noblesse du combat ou des revendications terroristes. C'est par exemple ce que Camus tente de montrer dans *Les Justes* où, en s'inspirant de l'attentat historique contre le Grand-duc Serge de Russie vers 1905, il met en scène un certain Kalieyev qui éprouve des réticences et refuse de lancer sa bombe contre la calèche de ce dernier car, ses neveux s'y trouvent avec lui. Plus tard, il fera exploser la bombe lorsque le duc sera seul et l'aura alors anéanti sans aucun dommage collatéral (Camus, 1973).

Cela dit, il faut être de mauvaise foi pour ne pas reconnaître qu'il est absolument vain de chercher par exemple derrière l'action globale des « ben ladenistes » un quelconque *projet politique civique* qui s'offrirait comme véritable alternative viable au conformisme individualiste, au néolibéralisme, à l'hyper-individualisme dominants. Au contraire, la propagande et l'activisme de la mouvance Al-Quaïda semblent plutôt traduire aussi des velléités conquérantes d'un islam néo-impérialiste désespérément en quête d'une position de monopole absolu dans le monde. Il est de ce fait compréhensible que certains intellectuels dénoncent son action et la considèrent tout simplement comme le « *jumeau diabolique du système* » (Baudrillard et Morin, 2003 : 29) qu'il prétend combattre. Seulement, si l'attentat du 11 septembre 2001 par exemple a été majoritairement sympathique à tous ceux qui subissent dans l'humiliation permanente l'arrogance du pouvoir américain, c'est en partie parce qu'il représentait un tragique dévoilement du substantiel affrontement entre deux *théologies politiques* : le djihadisme mondial et le messianisme belliciste. La grande pierre d'achoppement symbolique de ces deux utopies est *Jérusalem*, c'est-à-dire au fond, l'inacceptable asymétrie entre la *réalité* d'Israël et la *virtualité* de la Palestine (Derrida et Habermas, 2004). Mais, si l'attaque et la destruction des sites symboliques du pouvoir messianique (Tours jumelles, Pentagone, etc.) ont été saluées voire acclamées comme victoire et triomphe symboliques des déshérités et des faibles qui ont réussi, par cet exploit, à affecter profondément le narcissisme américain en lui rappelant tragiquement, comme le remarque si bien Peter Sloterdijk, que « *le luxe du style de vie et le luxe de l'invulnérabilité s'excluent mutuellement* » (Finkielkraut et

Sloterdijk, 2003 : 118), en revanche, les multiples victimes innocentes qui y ont péri restent à déplorer et ne sauraient en aucun cas se justifier.

Quoiqu'il en soit, en *démocratisant* l'insécurité et la mort brutale, le terrorisme apparaît comme un faisceau dont la luminosité, bien qu'incandescente, jette en clair-obscur un rayon sur la condition du monde actuel, les incertitudes, les menaces et les dangers qui le guettent. Au cœur même des processus de *civilisation* se développe et prend forme, dans une allure nihiliste et radicale, une dynamique de barbarie qui rend compte de l'inadéquation et de l'extrême précarisation de la vie. Ce danger, Hannah Arendt l'avait déjà perçu en son temps lorsqu'elle écrivit que « *Le danger est qu'une civilisation globale, coordonnée à l'échelle universelle, se mette un jour à produire des barbares nés de son propre sein, à force d'avoir imposé à des millions de gens des conditions de vie qui, en dépit des apparences, sont des conditions de vie de sauvages* » (cité par Hersh, 2005 : 10).

Néanmoins, s'il importe de « *séjourner auprès du nihilisme que représente une politique de la vie qui prétend trouver ses fondements dans la circulation généralisée de la mort* » (Mbembé, 2005 : 18), c'est pour comprendre que, quoique dommageable et répréhensible à maints égards, le terrorisme, en tant qu'expression de la colère de l'Homme aux prises avec les désarrois de l'Histoire, est porteur d'un message dont le décodage requiert une grande clairvoyance et une suprême lucidité. Il fournit à l'occasion le motif d'élaboration d'un travail critique sur les processus qui y conduisent et les mécanismes susceptibles de le rendre impraticable et définitivement impossible et inutile. On comprend dès lors que l'enjeu de la question du terrorisme soit fondamental pour ne pas être laissé aux seuls fondamentalistes, qu'ils soient politiques ou religieux, structurels ou nébuleux.

Notes

¹. De prime abord, il faut être quitte du reproche ou du procès qui pourrait être intenté à l'auteur de la présente réflexion de verser dans une espèce de néokantisme grotesque et démoniaque en voulant réaliser une *esthétique du trépas* qui, probablement, appliquerait le concept de *sublime* à des actes de destruction et d'autodestruction de cette vie humaine dont le respect de la dignité était précisément pour Kant le devoir suprême. En fait, il n'en est rien. Tout simplement, il est question, dans ce va et vient quasi fatal entre la tragédie et l'utopie qui constitue la marque de l'histoire universelle, de tenter de construire l'espérance à partir d'une méditation sur la violence et ses usages radicaux contemporains. La *vulnérabilité* de ce travail et la *faiblesse* de son auteur – certainement pas son tort – réside sans aucun doute dans le fait d'avoir envisagé et mené cet exercice dans un horizon délibérément subversif.

2. En effet, bien qu'il soit celui qui théorisa clairement l'idée d'un *travail du négatif* notamment dans sa *Phénoménologie de l'esprit* (Hegel, 1941), Hegel n'est ni le premier, ni le seul à avoir exprimé l'idée selon laquelle, la concorde humaine et la dynamique de progrès sont généralement impulsées par l'expérience de la douleur, de la contradiction et de la violence. Déjà dans l'Antiquité, Héraclite faisait de la guerre (*polemos*) une constance historique à partir de laquelle advient l'harmonie des contraires, l'harmonie universelle (Héraclite, 1986). Ensuite, même Emmanuel Kant qui envisagea la possibilité d'une *paix perpétuelle* fut sensible, dans sa fiction cosmopolitique, à ce qu'il nommait *l'insociable sociabilité* de l'homme ; c'est-à-dire cet antagonisme anthropologique certes justiciable des luttes historiques, mais aussi levain du progrès et de la cohésion sociale (Kant, 1985). Enfin, point n'est besoin de rappeler toute l'importance que Karl Marx accorde à la dynamique de violence dans son projet révolutionnaire de nivellement sociopolitique (Marx, 1962).
3. Sans aucune intentionnalité subjective en allure de nihilisme, le terme *sublime* est employé ici dans le sens que Kant lui assigne dans l'analyse qu'il en fait à travers sa *critique du jugement*. A savoir qu'il désigne une représentation de quantité ou mieux une évaluation esthétique de la grandeur en tant qu'elle suscite un sentiment de *déplaisir* ou de *plaisir négatif*. (Kant, 1985).
4. Nous empruntons ces expressions au philosophe allemand P. Sloterdijk. Pour ce dernier en effet, le *monstrueux* et le *scandaleux* renvoient à des réalités qui, de par leur nature démesurée et choquante, bousculent l'inertie et permettent à un monde fortement individualisé de "se retrouver" et de repenser l'être-ensemble. C'est pourquoi il estime que le « *scandale produit la synthèse sociale* ». Voir notamment, *La Mobilisation infinie. Vers une critique de la cinématique politique, 2000* ; *L'heure du crime et le temps de l'œuvre d'art, 2000*.
5. L'apport d'Aristote dans l'anthropologie philosophique est considérable voire révolutionnaire. Ceci parce que Aristote établit que l'homme doit être à tout jamais appréhendé comme l'être dont la nature est biologiquement orienté vers un mode politique d'expression ; et aussi dans la mesure où, en insistant sur le corps comme catégorie dont la santé et l'épanouissement échoient en priorité au politique, il opère une rupture avec le platonisme qui vouait quasiment le corps aux gémonies et prônait une pratique politique attachée plutôt à l'épanouissement de l'âme.
6. Cette allégorie se rapporte aux propos de Thomas Jefferson suivant lesquelles la diffusion globale des Lumières a permis de comprendre que « *la masse des hommes n'est pas née avec une selle sur le dos [et qu'] il n'y a pas non plus de privilégiés, dotés de bottes et d'éperons, qui soient nés pour les chevaucher légitimement grâce à Dieu.* » (Cité par Fukuyama, 2002 : 30).

Bibliographie

- Achcar, Gilbert, 2002, *Le Choc des barbaries*, Paris, Editions du Complexe DPI.
- Appadurai, Arjun, 2007, *Géographie de la colère. La violence à l'âge de la globalisation*, Paris, Payot.
- Arendt, Hannah, 1961, *La Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy.
- Ayissi, Lucien, 2002, « Le Marché global et sa clôture inhumaine », in *La Mondialisation. Quel humanisme ? Cahiers de l'UCAC*, n° 6.
- Ayissi, Lucien, 2003, « Repenser la paix dans l'hyperviolence contemporaine », in *Ethiopiennes*, n° 71.
- Baudrillard, Jean et Morin, Edgard, 2003, *La violence du monde*, Paris, Editions du Félin/Institut du Monde Arabe.
- Beck, Ulrich, 2003, « La société du risque globalisé revue sous l'angle de la menace terroriste », in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol. CXIV, pp. 27-33.
- Camus, Albert, 1942 *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard.
- Camus, Albert, 1951 *L'Homme révolté*, Paris, Gallimard.
- Camus, Albert, 1973 *Les Justes*, Paris, Gallimard.
- Césari, Jean, 2004, *L'Islam à l'épreuve de l'Occident*, Paris, La Découverte.
- Derrida, Jacques et Habermas, Jürgen, 2004, *Le « concept » du 11 septembre*, Dialogues à New York (octobre-Décembre 2001) avec Giovanna Borradori, Paris, Galilée.
- Domenach, Jean-Marie, 1967, *Le retour du tragique*, Paris, Seuil.
- Eboussi Boulaga, Fabien, 2003, « Terrorisme et conflit d'anthropologies » in *Terrorisme et droits humains*, Yaoundé, P.U.Y.
- Fanon, Frantz, 1961, *Les Damnés de la terre*, Paris, La découverte.

- Ferro, Marc, 2003, *Le Choc de l'islam. XVIII^e – XXI^e siècle*, Paris, Odile Jacob.
- Finkelkraut, Alain et Sloterdijk Peter, 2003, *Les Battements du monde*, Paris, Pauvert.
- Freud, Sigmund, 1971, *Malaise dans la civilisation*, Paris, P.U.F.
- Fukuyama, Francis, 1992, *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion.
- Fukuyama, Francis, 2002, *La Fin de l'homme. Les conséquences des révolutions techniques*, Paris, Gallimard.
- Girard, René, 1972, *La Violence et le sacré*, Paris, Bernard Grasset.
- Gueniffey, Patrice, 2003, « Généalogie du terrorisme contemporain » in *Le Débat*, n°126, septembre-octobre, pp.157-173.
- Habermas, Jürgen, 1974, *Profilis philosophiques et politiques*, Paris, Gallimard.
- Hegel, Friedrich, 1941, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier.
- Hegel, Friedrich, 1971, *L'Esprit du christianisme et son destin*, Paris, Vrin.
- Héraclite, 1986, *Fragments*, Paris, PUF.
- Hersh, Seymour, 2005, *Dommages collatéraux. La face obscure de la "guerre contre le terrorisme"*, Paris, Denoël, Impact.
- Huntington, Samuel, 1997, *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob.
- Jonas, Hans, 1992, *Le principe responsabilité*, Paris, Cerf.
- Kant, Emmanuel, 1985, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Gallimard.
- 1985, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Paris, Gallimard.
- Khosrokhavar, Farhad, 1998, « Le nouveau corps et son malaise » in *Cultures et Conflits*, n° 29/30, Paris, L'Harmattan.
- Khosrokhavar, Farhad, 2002, « Le monde de l'après-11 septembre », *Esprit*, n° 287, 8/9.
- Khosrokhavar, Farhad, 2004, *Le Nouvel Observateur, Mythologies*, hors série, juillet août.
- Leterre, Thierry, 1996, « L'Autre comme catégorie philosophique. Remarques sur les fondements Métaphysiques et logiques de l'altérité », in Badie, B. et Sadoun, M., *L'Autre. Etudes réunies pour Alfred Grosser*, Presses de la F.N.S.P.
- Levinas, Emmanuel, 1991, *La mort et le temps*, Paris, Herne.
- Marx, Karl, 1962, *Manifeste du parti communiste suivi de Les Luites de classes*, Paris, 10/18.
- Mbembé, Achille, 2005, *De la postcolonie*, Paris, Karthala.
- Menissier, Thierry, 2003, « Philosophie politique et anthropologie de la férocité », in *Raisons politiques*, n° 9, février-avril, pp. 19-31.
- Monod, Jean-Claude, 2006, *Penser l'ennemie, affronter l'exception. Réflexions critiques sur l'actualité de Carl Schmitt*, Paris, La Découverte.
- Revaut, d'Allonnes Myriam, 2002, *Fragiles humanités*, Paris, Aubier.
- Revel, Jean-François, 1992, *Le Regain démocratique*, Paris, Fayard.
- Sloterdijk, Peter, 2000, *La Mobilisation infinie. Vers une critique de la cinétique politique*, Paris, Christian Bourgeois
- Szczyglak, Gisèle, - 2001, « L'Identité déculturée et la norme acculturante ; enjeux et conflits d'une civilisation déshumanisée », in *Différences dans la Civilisation*, colloque juillet 2001 à Cannes (France). Cf. <http://www.chaire-mcd.ca/>
- Szczyglak, Gisèle, 2002, « Q'est-ce que la philosophie de la guerre aujourd'hui ? D'une ambiguïté polysémique à l'outrage anthropologique », in *Figures de la guerre : pour quelle anthropologie ?* Colloque international de décembre 2002 à l'université Paul Valéry, Montpellier 3 (France). Cf. <http://www.chaire-mcd.ca/>
- Virilio, Paul, 2004, *Ville panique. Ailleurs commence ici*, Paris, Galilée.
- Walzer, Michael, 2004, *De la guerre et du terrorisme*, Paris, Bayard.
- Wieviorka, Michel, 1998, « Un nouveau paradigme de la violence », in *Cultures et Conflits*, n° 29/30, L'Harmattan.
- Ziegler, Jean, 1975, *Les vivants et la mort*, Paris, Seuil.