

Qu'appelle-t-on un événement ?

Introduction

1. Position du problème.

Au sens ordinaire, on appelle événement tout ce qui se produit hic et nunc, donc, un phénomène, en tant qu'il s'actualise (comme apparence, pour un observateur). Dire que l'événement est toujours spatio-temporel ne suffit pas : c'est un phénomène en tant qu'il s'effectue. Mais cette première définition, nominale, de l'événement, le rabat sur le quotidien, le banal, le quelconque. Occurrence quelconque d'un changement, l'événement, comme le fait divers qui remplit nos journaux, se signale d'abord par sa contingence (cela s'est produit) plus que par sa singularité. Or, ce qu'on appelle précisément événement, ce n'est pas l'occurrence quelconque, mais ce qui s'arrache à la continuité banale (cyclique, répétitive, mais aussi ordinaire, stable, c'est-à-dire aussi bien régulière, et donc prévisible), ce qui produit une rupture dans le cours ordinaire du temps. Le problème théorique revient donc à articuler la continuité successive des ici et maintenant (événements quelconques) avec la discontinuité de l'événement remarquable. Il ne s'agit donc pas du statut de la contingence pour la pensée, mais du problème suivant : comment cette contingence est-elle capable de se "subsumer" elle-même pour produire ce qu'on appelle véritablement un événement : un fait marquant, notable, doté d'un supplément de sens. Il faut donc évacuer immédiatement l'anecdote (le quelconque remarqué) comme l'actualité (le quelconque hic et nunc) pour demander "ce qu'on appelle événement" au sens propre, ie. à quelles conditions se produit un changement remarquable, dont la singularité atteste qu'il est irréductible à la série causale des événements antécédents. L'événement reste bien qualifié par son appartenance au changement, comme le contingent, mais il s'agit d'un changement signifiant, et non d'une altération insignifiante : tout le problème est là. Encore une fois, le problème théorique ne consiste pas à opposer, mais à articuler la continuité banale, causale, linéaire avec l'irruption discontinue - et il faut éviter à la fois de résoudre la rupture dans ses conditions antécédentes, comme de poser le changement comme un miracle irrationnel.

2. Analyse d'un événement.

A partir de là, la question n'est plus nominale, descriptive (qu'est-ce qu'un événement ?), elle ne porte pas non plus sur l'essence de l'événement. Elle est judicative et exige qu'on réfléchisse sur les conditions de discrimination par lesquelles nous nommons l'événement : à quelles conditions un événement se produit-il ? et se signale-t-il comme événement pour nous (les humains) ? Autrement dit, si tout n'est pas événement (singularité remarquable), il n'y a pas non plus d'événement en soi. L'événement est toujours relatif, ce qui ne veut pas dire qu'il soit subjectif (voir I, 1) et il se produit pour la pensée comme ce qu'il lui arrive (la pensée ne le produit pas) et ce qui lui arrive du dehors (il faudra déterminer d'où il vient). A ce titre, la moindre des choses est d'analyser précisément un événement, ou d'apprendre, par ceux qui s'y sont efforcés, à quels critères on le reconnaît. Thucydide ouvre ainsi son Histoire de la guerre du Péloponnèse :

"Thucydide d'Athènes a raconté comment se déroula la guerre entre les Péloponnésiens et les Athéniens. Il s'était mis au travail dès les premiers symptômes cette guerre, car il avait prévu qu'elle prendrait de grandes proportions et une portée passant celle des précédentes. (...) Ce fut bien la plus grande crise qui émut la Grèce et une fraction du monde barbare : elle gagna pour ainsi dire la majeure partie de l'humanité." (**Histoire de la guerre du Péloponnèse**, trad. J. De Romilly, "Bouquins", Robert Laffont, livre I, Introduction, I, 1-2).

Tous les moments de cette citation sont à commenter :

Thucydide l'Athénien s'est mis à l'oeuvre dès le début de la guerre : c'est la guerre qui fait événement, mais la guerre serait tombée dans l'oubli sans la chronique de Thucydide : dualité de l'événement, qui provient de l'action, accident de l'histoire, mais doit être rapporté, faire mémoire, pour devenir "historique" (mémorable pour une humanité). Inutile par conséquent de gloser sur les rapport de l'événement et du langage, dans l'esprit des analyses que Hegel propose au début de la **Phénoménologie de l'Esprit** (le ceci, cet

arbre, cet instant, le spatio-temporel comme tel objet de la certitude sensible ne peut faire objet pour la conscience que dans la mesure où il est porté à l'universel par le langage). Inutile de pleurer sur l'indicible Ceci : la question n'est pas du tout d'opposer l'événement au langage comme le Ceci ineffable à l'universel, la question, au contraire, comme le pointe immédiatement Thucydide, c'est de se mettre à l'oeuvre, de se mettre au travail, un travail de réflexion, de mémoire mais aussi d'intelligibilité, et cela, dans l'urgence, parce qu'il y a la guerre, et que cette guerre, on peut le prévoir, sera plus importante que les précédentes.

Donc, il n'y a pas d'événement en général, ni d'événement tout seul : il n'y a d'événement que par le croisement entre une occurrence spatio-temporelle et un observateur qui lui prête une signification (irréductible toutefois au subjectif, au vécu) ou qui répond à l'appel de l'événement (il y a déjà eu des guerres entre Sparte et Athènes, mais celle-ci se détache des autres guerres, de même que la guerre se détache du cours ordinaire des choses). C'est l'observateur Thucydide qui prélève sur le cours ordinaire du temps le point singulier du remarquable, et il le fait à dessein réfléchi, parce qu'il prévoyait (on ne peut pas du tout se contenter de dire de l'événement qu'il est imprévisible) parce qu'il prévoyait, donc, que cette guerre serait plus importante : se détache en valeur, tout en restant une guerre parmi les autres, mais plus décisive, et donc, conséquence immédiate, plus mémorable, plus digne d'être rapportée. L'événement ouvre une mémoire, celle collective de la culture, et ici, événement au second degré, l'acte de Thucydide non seulement conserve la guerre du Péloponnèse mais ouvre pour la conscience européenne une époque, celle de la chronique, de l'histoire écrite (Thucydide, avec son prédécesseur Hérodote, en est le grand fondateur).

Comme mémorable, l'événement fait date. Il inaugure une série temporelle, il ouvre une époque, il se fait destin. Irréversible, l'événement porte à son point culminant le caractère transitoire du temporel (un accident de voiture, par exemple : une seconde avant, rien ne s'est passé, une seconde après, trop tard). Mais l'événement, s'il est fugace, n'est pas transitoire : c'est comme rupture qu'il ouvre une époque et dure (cf. Nietzsche, **Ecce Homo**, "Pourquoi je suis un destin"). Comment l'événement, qui marque l'irréversibilité contingente du temps (rupture) peut-il se faire destin (durer) ?

Thucydide le dit : il ouvre une époque en ébranlant le passé, d'où son caractère de catastrophe, de crise qu'il faudra commenter. Ce qu'est un événement, ce dont l'histoire rapporte les occurrences, ce sont donc des crises, des ruptures de continuité, et, Thucydide tend la main à Husserl, cette crise est toujours celle d'un sens pour une humanité.

C'est le cinquième point : Thucydide l'Athénien, commentant la guerre entre Sparte et Athènes, cette guerre dont il est à la fois l'acteur, le témoin et le chroniqueur, pose les linéaments de l'historiographie, non parce qu'il s'ennuie le dimanche, mais parce qu'il se sent convoqué par l'importance de l'événement lui-même, événement qui ébranle le passé, mais qui ne concerne absolument pas les seuls Athéniens ou Spartiates, ni a fortiori le peuple grec, mais qui se propage (on sent l'extension progressive, ce n'est pas une universalité donnée) aux Barbares et de là pour ainsi dire à presque tout le genre humain : il y a donc une vocation universalisante de l'événement singulier, vocation qu'il faudra commenter mais dont on voit d'emblée qu'elle permet d'éclairer le sens de la formule "qu'appelle-t-on un événement." L'événement est "appelé" au sens précisément où il est investi d'un sens pour l'humanité (voir Kant, plus bas). Il est donc toujours relatif à une culture, toujours relatif non seulement à un observateur, mais à une humanité, à l'humanité hic et nunc, réelle et vivante, prise dans une culture singulière, mais de là il s'étend, se propage, non pas à l'humanité abstraite mais "à presque tout le genre humain". Il n'y a donc d'événement que par effet de sens d'une culture. Pas plus que le fait, l'événement n'est donné. De même que Bachelard montre que le fait est construit, de même il s'agit de déterminer à quelles conditions une occurrence spatio-temporelle (un événement quelconque) prend le statut d'événement remarquable, est appelé à devenir événement parce qu'il compte dans la culture et dans la mesure exacte où il est pris en compte par elle.

3. Généralogie du problème dans la tradition philosophique.

La question posée concerne donc bien sûr le problème des rapports entre pensée, action politique, et histoire, mais ce n'est pas une question exclusivement moderne.

C'est d'abord une question de métaphysique classique portant sur le statut du spatio-temporel, de l'irruption du devenir, et des problèmes que le devenir pose à la pensée (c'est le problème des futurs contingents, question d'ontologie et de logique).

La question, on l'a vu, porte moins sur l'essence de tout ce qui arrive, que sur la manière dont l'événement signifient s'arrache au cours insignifiant du temps ordinaire. Le problème n'est donc pas tant celui du devenir, que celui de la création, comme apparition extraordinaire du nouveau, problème également très classique, mais cette fois de philosophie chrétienne (Saint Augustin). L'événement par excellence, ce n'est plus la guerre du Péloponnèse, c'est la naissance du Christ. Cet événement hic et nunc, irréductible à l'histoire temporelle, sert à penser ce qui noue l'histoire temporelle à l'éternité (**La Cité de Dieu**). La naissance du Christ est le point inaugural hors-temps qui produit, à la lettre, l'histoire chrétienne (la nôtre, car nous héritons de ce comptage du temps, et le temps s'y marque profondément dans sa dimension collective et festive d'éternel retour, anniversaire de la naissance du Christ). La thématique chrétienne indique correctement que l'événement est irréductible à l'histoire (comme suite causale linéaire, comme continuité régulière) mais qu'il doit pourtant nécessairement s'actualiser hic et nunc. C'est comme irruption de l'extraordinaire divin que cette naissance ouvre un destin et produit une histoire, une époque. Donc l'événement n'appartient à l'historique qu'en tant qu'il produit une histoire, non en tant qu'il est produit par elle.

A titre de changement décisif, ouvrant une histoire (changeant le monde, portant sa postérité), l'événement, bien sûr, relève d'une philosophie de l'histoire hégélienne. La question est alors : comment l'humanité produit-elle son propre devenir (on appelle cela une histoire) ?

C'est une question pour la morale et pour la politique.

Posant les rapports de l'humain avec la contingence et donc le destin, l'événement pose la question classique de la liberté, et si l'on comprend dans une optique post cartésienne la liberté comme ce qui est produit par un sujet (Kant, la troisième antinomie, la liberté comme spontanéité ouvrant une série causale, mais non produite par elle) l'événement devient la question de la condition de possibilité d'un agir moral.

C'est en même temps une question politique : à quelles conditions y a-t-il production de l'histoire par des agents humains (éventuellement infra ou supra humains) ? Contrairement à la morale, le terrain de l'histoire et de la politique laisse tout de suite pressentir que ramener l'événement à la causalité libre d'un sujet n'a guère de sens.

C'est une question épistémologique pour l'historiographie : à quelles conditions repérons-nous dans la trame continue de la succession temporelle des discontinuités, des ruptures : des époques. La question se pose pour toutes les histoires, pour l'histoire de l'art aussi bien que pour celles des techniques, des sciences et de la philosophie, et elle doit être thématisée épistémologiquement.

Toutes ces questions ne doivent pas faire perdre de vue l'enjeu fondamental : celui du changement comme création du nouveau. A quelles conditions y a-t-il événement pour la pensée, cela ne demande pas : comment réduire le changement à l'éternel (même si tout événement produit son éternité relative, c'est-à-dire sa durée) mais à quelles conditions le monde objectif permet-il une production subjective (signifiante) de nouveauté, une création. C'est la question de Leibniz. Il faut une ontologie du changement qui ne réduise l'événement ni à l'intemporel (l'éternel), ni au temporel successif : c'est tout le délicat problème du devenir, rétrospectivement fondateur de l'événement, ni réductible au passé historique compris par ses causes, ni pourtant irréductible à lui, au sens d'un miracle irrationnel, transcendant le tissu des causes.

1 Première partie : quel est le statut logique de l'événement ?

1.1 . Deux contresens à éviter : opposer le remarquable au banal , le subjectif à l'objectif.

L'événement n'est pas banal ou remarquable, il est toujours double, discontinu sur fond de continuité, remarquable en tant que banal, dans la mesure où, comme le remarque Whitehead dans **Le concept de nature**, c'est un point de l'espace-temps et ce qui s'y produit. Comme occasion actuelle, il appartient au banal, semble synonyme de n'importe quelle expérience, parce qu'il s'est produit en un point et un lieu. Mais ce n'est pas un instant seulement, c'est un nexus dit bien Whitehead, un noeud d'expérience comportant une occasion actuelle. A ce titre, il est toujours relatif, parce qu'il est une expérience, donc une apparence en tant qu'elle est dotée de signification pour, et c'est dans la mesure où l'événement est doté d'une signification qu'il sort de l'actuel quelconque et devient l'actuel remarquable. Autrement dit, l'événement est différentiel. Il se détache sur fond d'uniformité. Il est en même temps discret et continu. L'événement n'est pas nécessairement vécu en personne, actuel pour moi, mais il est toujours événement en tant qu'il a été actuel. Il ne faut donc le confondre ni avec l'actuel, ni avec le vécu. Mais même lorsqu'il est événement vécu (n'ayant de sens que pour moi), il n'est jamais subjectif. Les événements de ma vie (ma naissance, celle de mes enfants, la mort de mes proches etc...) n'ont peut-être de sens que pour moi, c'est leur extension qui est limitée, non leur sens qui est subjectif. Au contraire, ils signalent toujours au coeur du vécu l'irruption de l'en soi. L'événement, même et surtout s'il est vécu, est toujours vécu comme irrémédiable, irréparable, irréversible. C'est l'accident, comme croisement du subjectif et de l'objectif, qui signale l'irréversibilité du kairós. Donc, on ne se débarrasse pas non plus de l'événement en le pensant comme subjectif, il est toujours donné dans le réel comme ce qui m'arrive, ce à quoi je ne peux rien (malheur ou bonheur, bonne ou mauvaise fortune.) L'événement s'impose. Il n'est donc subjectif qu'en tant qu'il est relatif à moi, pour moi il est objectif. Bref, c'est un relatif.

Quel est alors le statut logique de ce qui m'arrive ? En bonne logique aristotélicienne, ce qui arrive est un singulier, contrairement à l'universel (en tout lieu, en tout temps). En tant que cela arrive, c'est un accident, qui s'oppose à une logique du nécessaire. Le problème est donc d'expliquer à quelles conditions la pensée et son expression dans le langage peuvent rendre compte de l'événement comme accident. Or la définition logique d'un accident, c'est ce qui n'appartient pas nécessairement au sujet. L'accident marque la rupture, synonyme de désordre, entre le prédicat et son sujet : c'est en ce sens que l'accident est toujours une crise qui sépare le sujet de ses prédicats essentiels et ouvre dans la permanence de la substance l'altération du changement. Du coup, l'accident n'est pas seulement contingent, inessentiel (Socrate a une fourmi sur le bras), il devient l'altération (contingente) qui transforme pourtant le sujet (Socrate boit la ciguë) : la crise qui sépare le prédicat de son sujet d'inhérence marque maintenant la rupture qui sépare l'avant et l'après (d'où le sens du mot "accident" dans la langue, qui marque le malheur, parce que le malheur, plus que le bonheur, fait apparaître l'irréversibilité comme subie). Il n'appartient donc pas à l'essence de Socrate de boire la ciguë, et pourtant l'accident clôt une époque et en inaugure une nouvelle : il produit son destin (la figure de Socrate, sa postérité dans l'histoire de la philosophie). Pourtant la mort de Socrate n'est pas immédiate : c'est rétrospectivement qu'on assigne à l'événement "avoir bu la ciguë" le sens d'événement décisif. Il a d'abord fallu attendre que Socrate meurt (c'était bien de la ciguë, Socrate l'a bien bue). L'événement est toujours rétrospectif. C'est après coup qu'il apparaît. Il est en même temps prospectif : il ouvre une époque. Il est donc en même temps singulier et mémorable. A titre de singulier, il pose un problème pour la logique ; à titre de destin, il pose un problème pour la morale et pour la politique, pour l'action dans les affaires humaines. Le problème qu'il faut traiter est donc celui du statut théorique de l'action.

1.2 . Prudence et contingence.

L'action sollicite la logique : comment décrire un événement produit par une action humaine, en tant qu'il se détache du cours régulier des choses ? Pour Aristote, l'événement relève du sublunaire : logiquement, n'étant pas nécessaire, il n'est pas prévisible, dans la mesure où, sur le plan ontologique, il est contingent (effet de la fortune et du hasard, et non de la nécessité). Il n'est pas pour autant dépourvu de rationalité. Il détermine au contraire, dans le champ des affaires humaines l'opposition entre sagesse théorique et pra-

tique (**Ethique à Nicomaque**, VI) : c'est affaire d'expérience, de sagesse que de savoir tirer parti des occasions, mais si Aristote lie la vertu à la capacité pratique de délibération qui signale le phronimos, l'homme prudent, néanmoins, la prudence n'est requise que dans le champ ontologiquement dévalué de la nature sensible. Il serait faux de conclure qu'Aristote dévalue l'action pratique, puisqu'il la pose au contraire et la pense ("La meilleure façon de saisir ce qu'est la prudence, c'est de considérer quels sont les hommes que nous appelons les prudents", **Eth. Nic.** VI, 4, 1140 a 24). Mais il serait également faux de ne pas prendre en compte le fait que la délibération prudentielle du sage s'oppose point par point à la démonstration scientifique du savant. Au temps brisé du kairós, temps de l'action, temps du corruptible s'oppose l'éternité des incorruptibles, et il n'y a de science que de l'éternel. La délibération, le choix préférentiel (induction qui n'est jamais totalisable, puisqu'elle consiste à agir et à pâtir "comme il faut, dans les cas où et à l'égard de qui il faut, en vue de la fin qu'il faut et de la manière qu'il faut" (**Eth. Nic.** II, 5 1106 b 21-23, voir Aubenque, **La prudence...** p. 96) et qu'elle relève du caractère, des bonnes dispositions de l'homme prudent (cf. la définition de la vertu, comme exis du phronimos) s'oppose à la science, à la démonstration nécessaire du syllogisme de la première figure qui connaît par la cause (**Analytiques**).

1.3 . Y aura-t-il demain une bataille navale ?

Si la prudence est une vertu intellectuelle, le champ intellectuel n'en reste pas moins scindé entre prudence et science : l'événement ne peut faire objet d'une science. Il résiste à la pensée, en tant qu'il ne relève pas d'une logique des contradictoires mais de l'occurrence imprévisible des accidents. C'est pourquoi Aristote reprend au chapitre 9 du **De Interpretatione** le problème mégarique des futurs contingents, thématé par Diodore Cronos, sous le nom du "dominateur". Une proposition est soit vraie, soit fautive en vertu du principe du tiers exclu (cf. **Métaphysique** G 3). Ce qui ne pose aucun problème concernant le réel, devient un problème logique insurmontable si on l'applique au futur. La proposition de Diodore, commentée par Aristote, est bien connue : "une bataille navale aura lieu demain" ou "une bataille navale n'aura pas lieu demain." C'est le statut logique du possible qui pose un double problème : il concerne le statut ontologique du futur (et donc de l'action humaine : le futur est-il déterminé ou non) et il est logique ou épistémologique : que vaut une logique mise en échec par l'existence du futur. La nécessité logique est mise en échec par la nécessité réelle (entre parenthèse, remarque Brun, **Les stoiciens**, p 83, il est possible que Diodore utilisait justement l'argument pour contester le principe du tiers-exclu, non pour réclamer qu'une proposition concernant l'avenir soit nécessairement vraie ou fautive).

La réponse d'Aristote porte justement sur le statut des contradictoires : même si Aristote démontre en **Métaphysique** G 3 que le principe de non-contradiction est requis - et par là, validé - par le seul usage de la pensée et du langage, il doit y avoir exception à la règle des contradictoires, s'agissant des futurs contingents. Si l'événement est contingent, de deux propositions, on ne peut pas dire qu'elles s'excluent réciproquement, mais ce qui est exclu, c'est qu'elles soient vraies et fautes en même temps. Aujourd'hui, elles ne sont ni vraie, ni fautes. Mais à supposer vraie l'une quelconque des deux, l'autre est fautive. Aujourd'hui, on ne peut pas dire que l'une des deux est vraie et rejette l'autre dans le faux car "les discours sont vrais, dit Aristote, en tant qu'ils se conforment aux choses" (bon commentaire d'Hamelin, *Le système d'Aristote*, p. 167). Il faut donc attendre la réalisation contingente : la logique ne s'applique qu'après coup (cf. Bergson, Hegel).

Le débat porte en réalité sur le statut du possible. Ce que nie Diodore, c'est qu'il y ait dans le futur de l'indéterminé : il n'y a que du nécessaire ou de l'impossible. Pour Aristote, le statut du contingent permet de sauvegarder la nécessité logique tout en laissant place dans la réalité pour de l'indétermination (provisoire) : ce qui est nécessaire, ce n'est pas qu'il y ait demain une bataille navale, ou qu'il n'y en ait pas, mais l'alternative entière :

"Nécessairement il y aura demain une bataille navale ou il n'y en aura pas ; mais il n'est pas nécessaire qu'il y ait demain une bataille navale, pas plus qu'il n'est nécessaire qu'il n'y en ait pas. Mais qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas demain une bataille navale, voilà qui est nécessaire." **De Interpretatione**, 9, 19 a 30.

Parce que l'événement est ontologiquement soumis à la puissance contingente du possible, il est toujours rétrospectif, et dans cette mesure, il est imprévisible. En tant qu'il est rétrospectif, l'événement est toujours appelé tel, nommé rétrospectivement : ce qu'on appelle événement, ce n'est pas la bataille navale possible, mais la bataille navale réelle qui appartient au passé. C'est le cercle logique de l'événement : phénoménalement, en soi, l'événement appartient au futur : il arrive, mais à ce titre, on ne peut rien en dire, car il appar-

tient au possible et échappe alors à notre connaissance. Pour nous, l'événement appartient toujours au passé. On peut alors l'expliquer, en tant qu'il n'est plus possible, mais réel. C'est le possible qu'on ne peut expliquer. Cette tension entre logique du nécessaire et exigence pour la pensée de rendre compte de l'événement contingent porte bien sur le statut rationnel du possible.

1.4 . L'inhérence du prédicat événementiel au sujet.

Comment maintenir à la fois la distinction entre contingent et nécessaire (Aristote insiste bien sur l'enjeu pratique, prétendre que le futur est déterminé a, dit-il des conséquences inadmissibles pour la conduite humaine) sans verser le possible dans l'indéterminé, l'irrationnel ? Le possible n'est pas indéterminé, mais indéterminable. L'événement par excellence, le miracle (en tant qu'il rompt avec la série causale antécédente et qu'il est un possible dont le présent empirique ne peut jamais être comptable) n'est pas une rupture de l'ordre, mais au contraire une raison supplémentaire : voilà la solution que Leibniz propose au paragraphe 6 du **Discours de métaphysique**. "Dieu ne fait rien hors de l'ordre et il n'est même pas possible de feindre des événements qui ne soient point réguliers" énonce le titre et Leibniz explique : ce qui passe pour extraordinaire ne l'est qu'à l'égard de quelque ordre particulier établi parmi les créatures, mais il est conforme à l'ordre universel. Le possible excède la logique humaine, et l'extraordinaire n'est irrégulier qu'à l'égard de notre entendement. Le lien entre présent et futur est donc bien déterminé, même si sa complication nous interdit d'en terminer le calcul. La prévision du futur est donc interminable pour nous mais elle ne peut contrevenir à la logique, ni l'excéder.

Leibniz bute alors immédiatement sur l'argument des futurs contingents et son implication éthique (destruction de la liberté et de l'action) :

"Mais il semble par là que la différence des vérités contingentes et nécessaires sera détruite, que la liberté humaine n'aura plus aucun lieu et qu'une fatalité absolue régnera sur toutes nos actions aussi bien que sur tout le reste des événements du monde" (paragraphe 13, p. 47 édition Le Roy, Vrin).

si on prétend, comme il entend le faire, qu'il y a

"dans l'heccéité d'Alexandre (...) la raison de tous les prédicats qui peuvent se dire de lui véritablement, comme par exemple qu'il vaincra Darius et Porus, jusqu'à y connaître a priori (et non par expérience) s'il est mort d'une mort naturelle ou par poison, ce que nous ne pouvons savoir que par l'histoire" (paragraphe 8, p. 43).

Il faut bien voir que le problème se pose en termes logiques. Ce que Leibniz refuse, c'est la crise qu'Aristote laissait subsister entre sujet et prédicat accidentel : il est inadmissible que le prédicat ne soit pas contenu dans le sujet, de telle sorte que s'il n'y est pas contenu "expressément", "il faut qu'il y soit contenu virtuellement" :

"Ainsi, il faut que le terme du sujet enferme toujours celui du prédicat, en sorte que celui qui entendrait parfaitement la notion du sujet jugerait aussi que le prédicat lui appartient" (paragraphe 8, p. 43).

1.5 . Nécessité universelle et nécessité singulière.

Leibniz résout la difficulté en distinguant deux types de nécessité : le nécessaire absolument, dont le contraire implique contradiction et qui concerne les vérités éternelles comme celles de la géométrie (paragraphe 13, p. 47) et la nécessité "ex hypothesi et pour ainsi dire par accident, mais (qui) est contingente en elle-même, lorsque le contraire n'implique point (contradiction)." (p. 48)

Cette nécessité contingente n'est pas une solution de rabais, ni, comme on le croit trop souvent, un nécessaire déguisé. C'est au contraire une solution conceptuelle très forte, visant à promouvoir la réconciliation du concept et de l'individuel (c'est le grand mérite de Leibniz).

D'abord, le dédoublement de la nécessité repose sur la distinction entre "les idées toutes pures de Dieu" (nécessité absolue, possibles) et "ses décrets libres et sur la suite de l'univers" (nécessité ex hypothesi, compossibles). La distinction est requise pour rendre compte des événements singuliers, qui ne peuvent être nécessaires absolument. Le coup de génie de Leibniz est de montrer que pour être contingents et singuliers, ils n'en sont pas moins nécessaires (c'est une extension du concept de nécessité, non une réduction de l'événement à l'universel !). D'autre part, et cela tranche avec Aristote, une proposition élémentaire portant sur un événement qui a eu lieu, doit être une proposition vraie, et donc, toujours vraie (pas seulement empirique), et s'agissant de Leibniz, analytique. Par conséquent, si elle est vraie, il a bien fallu que le prédicat "avoir lieu" ou "ne pas avoir lieu" appartienne à la bataille navale. Leibniz modifie radicalement le

problème et les exemples qu'il prend sont magnifiques. "Venons-en à un exemple : Jules César deviendra dictateur perpétuel et maître de la république et renversera la liberté des romains" (notez le futur), "on y voit une raison pourquoi il a plutôt résolu de passer Rubicon que de s'y arrêter" (paragraphe 13). César a donc "franchi le Rubicon", "Adam a péché". Leibniz ne veut pas dire qu'il était nécessaire absolument qu'Adam cueille la pomme, que César franchisse le Rubicon, mais que ces événements, même s'ils sont contingents et accidentels, relèvent de la raison, non de l'identité, mais de la raison suffisante, et de telle façon que les prédicat "cueillir la pomme", "franchir le Rubicon" soient contenus dans la notion d'Adam, de César.

1.6 . Résorber l'antinomie entre le nom et l'événement.

Or, l'inhérence du prédicat événementiel à son sujet impose une deuxième révolution logique, celle de concevoir le sujet, non comme universel, mais comme "substance singulière" (**Discours de Métaphysique**, paragraphes 8, 9, 13). L'événement "franchir le Rubicon" ne se prédique pas de tous les dictateurs, seulement de César, et il ne se prédique pas de César au sens où il est déterminé par causalité à arriver de tout temps à César. Il se prédique de César en tant que, à un moment donné, César est incliné sans nécessité à franchir le Rubicon (il se décide). Non pas tous les Césars franchissent toujours le Rubicon, mais César, un jour, franchit le Rubicon : aucune causalité ne le prédétermine mais il y a une raison suffisante pour qu'il se décide ce jour-là. L'événement n'est pas causé : la cause est toujours extérieure à la chose, indéfinie (toute cause est elle-même causée etc...) et nécessaire mais jamais suffisante. César n'est pas causalement déterminé par une cause extérieure, il est intérieurement déterminé par une raison suffisante singulière, celle de sa propre notion. Ce qui ne veut pas dire que l'événement une fois effectué, on ne puisse lui assigner des causes antécédentes, ni des effets conséquents (création de l'Empire romain, toute l'histoire y passe).

Ce qui compte, c'est que "franchir le Rubicon", "cueillir la pomme" impliquent bien sûr de proche en proche toute la série des causes et des effets de l'histoire du monde, mais qu'ils sont pensés par Leibniz comme des événements singuliers qui arrivent à des substances individuelles singulières (paragraphe 9) :

"Chaque substance singulière exprime tout l'univers à sa manière, et que dans sa notion tous ses événements sont compris avec toutes leurs circonstances et toute la suite des choses extérieures."

Mais Leibniz, par le principe des indiscernables, refuse que les accidents et les substances soient fondues dans un seul sujet (unique). Au contraire, il construit un concept de "substance" qui n'est plus antinomique avec le singulier (pluralisme des substances singulières). Le concept descend jusqu'à l'individuel. Alors qu'on distingue le plus souvent l'ordre du concept qui renvoie à la généralité et l'ordre de l'individu qui renvoie au singulier, et qu'on pose l'individu comme irréductible au concept, Leibniz, avec sa notion de substance singulière, construit un concept de l'individu comme tel. Les concepts deviennent des noms propres, des notions individuelles et les événements ne sont pas attribuable en général, mais seulement à un sujet individuel : la distinction entre les deux nécessités recouvre la distinction entre une nécessité universelle, valable universellement et une nécessité singulière, qui n'est attribuable qu'à une substance singulière donnée, et qui n'est absolument pas extensible hors de l'individuel. Loin donc de résoudre l'événement dans l'universel, Leibniz élargit la logique jusqu'à l'individuel. Il y a bien un nom, et un seul pour l'événement singulier.

2 Deuxième partie : L'enjeu éthique

Leibniz montre qu'il y a une vérité éternelle des événements datés. Mais sa distinction entre vérité de raison (identité) et vérité de faits (raison suffisante) montre le triple enjeu du statut du possible.

Enjeu éthique de la prédestination, du fatalisme et de l'engagement dans l'action. Le problème est celui du croisement douloureux entre initiative humaine et ordre des choses, et on voit bien pourquoi la vérité éternelle des événements datés fait problème pour la liberté. Comment concilier la rationalité des causes, l'ordre plein du réel et l'initiative individuelle ? Pour l'éthique, c'est le problème du stoïcisme, dont Leibniz hérite pleinement avec la doctrine de la raison suffisante. Même s'il conteste apparemment le fatum stoïcien dans la **Théodicée**, il n'en conteste qu'une version fautive.

1.

L'enjeu éthique s'ouvre à la fois sur un enjeu politique et épistémologique touchant le statut de l'histoire. La question est : à quelles conditions se produisent les événements singuliers (franchir le Rubicon) dont les effets sont considérables ? Et ces conditions sont-elles compatibles avec une théorie de l'action ? Ne faut-il pas, pour permettre à l'action humaine de produire un effet, que soient dépassées les conditions théoriques de la troisième antinomie kantienne, qui pose la dualité entre causalité naturelle et causalité libre.

Une théorie de l'événement exige une ontologie du nouveau, un déplacement de l'opposition entre l'universel du concept et le singulier de l'individu, mais ce déplacement ne doit plus s'effectuer sur le plan de la vérité éternelle (Leibniz), mais dans le devenir historique.

2.1 . Nécessité et liberté.

Comme irruption du notable dans le cours ordinaire, l'événement fait surgir la question de la nécessité de l'ordre temporel, que Leibniz thématise dans la **Théodicée** (Préface, p. 29-31) comme l'un des deux labyrinthes où notre raison s'égare : le labyrinthe du libre et du nécessaire dans la production du mal (l'autre labyrinthe étant celui du continu dans la considération de l'infini). Ce problème "embarrasse tout le genre humain" (et non les seuls savants) (p. 29). Les hommes sont troublés par le sophisme que les Anciens appellent la raison paresseuse, et qui montre la contradiction entre raison et action, rationalité logique et éthique : si l'avenir est nécessaire, alors il suffit de se laisser "aux penchants du présent", si quoiqu'on fasse, le futur se produira, alors aucune conduite déterminée de soi-même n'est tenable. Leibniz lui-même n'est pas exempt de cette tendance, - c'est le problème de toute doctrine de la pleine rationalité du réel. Mais il faut bien voir que la branche opposée de l'alternative - suspendre la possibilité de l'action à l'irrationalité des causes - n'est pas plus fameuse. C'est pourquoi le problème doit être déplacé.

Restituons d'abord le contexte stoïcien de l'argument. Les stoïciens, par exemple Chrysippe, admettent la plénitude des causes, toutes liées entre elle, elles composent la raison du monde et forment le destin. Mais le destin n'est pas du tout un argument contre la conduite éthique, au contraire la morale stoïcienne invente la conduite de soi comme maîtrise de soi-même (une maîtrise de soi-même qui revient à accepter la rationalité des causes). Si les causes sont liées entre elles, cela tient au rejet de toute cause incorporelle, au matérialisme stoïcien qui ne peut admettre de "trou" dans la liaison des causes matérielles, ni l'intervention de causes extracorporelles. Ils sont donc obligés de tenir l'ensemble des causes matérielles comme raison du monde : toutes les causes physiques sont interdépendantes. Si on appelle événement ce qui manifeste que le futur n'est pas une conséquence logique et réelle du présent tout entier, alors il n'y a pas d'événement chez les stoïciens. Mais on se tromperait lourdement en estimant que les stoïciens ignorent l'événement, au contraire, il admettent à côté des causes corporelles, des effets de sens, qui sont les événements. Loin d'ignorer les événements, les stoïciens en font l'objet de leur logique, mais l'événement n'appartient pas au tissu des causes, il appartient aux effets que les stoïciens appellent incorporels (voir Bréhier, **La théorie des incorporels dans l'Ancien Stoïcisme**). Ainsi, l'argument du paresseux, tel que Cicéron le rapporte ironiquement, par exemple dans le **De Fato** XII, 28 - n'est qu'une version caricaturale de la doctrine stoïcienne :

"Si c'est votre destin de guérir de cette maladie, que vous fassiez ou non venir le médecin, vous en guérirez. Pareillement, si c'est votre destin de ne pas guérir, vous n'en guérirez pas. Et l'un des deux est votre destin. Donc il ne sert à rien de faire venir le médecin" (Rousseau reprend cet argument dans le **Contrat Social**, I, 3 à propos du droit du plus fort.)

Chryssippe avait déjà répondu par les confatalia : si telle chose est fatale, d'autres choses sont fatales aussi, et de proche en proche, toutes les choses sont confatales, de sorte qu'il est aussi fatal d'appeler le médecin et de guérir que de ne pas appeler le médecin. L'argument du paresseux ignore la coappartenance des causes (même argument chez Leibniz avec le compossible). Deuxièmement, concernant la portée éthique de l'argument, Epictète répond sobrement :

"La liberté consiste à vouloir que les choses arrivent, non comme il te plaît, mais comme elles arrivent" **Entretien**, I, 35.

2.2 Patience et providence.

Leibniz est parfaitement conscient du mauvais procès qu'on fait aux stoïciens :

"Ce qu'on appelle fatum stoïcum n'était pas si noir qu'on le fait : il ne détournait pas les hommes du soin de leurs affaires ; mais il tendait à leur donner la tranquillité à l'égard des événements, par la considération de la nécessité qui rend nos soucis et nos chagrins inutiles" (**Théodicée** 29).

Au fond, le seul reproche qu'il leur adresse n'est pas de lier causalité temporelle et destin, mais de ne pas être en mesure de fonder la patience à l'égard des événements imprévus sur la certitude d'une harmonie, qui réclame la doctrine chrétienne d'un dieu bon. Le fatum stoïcum ne peut s'appuyer que sur la certitude de la rationalité des causes, il est moins bien fondé que le fatum christianum qui s'appuie sur la finalité et sur la certitude d'avoir "affaire à un bon maître". La patience est en effet requise par le principe du meilleur, et l'enjeu théologique de la position leibnizienne apparaît : la conquête logique d'une nécessité des événements les plus singuliers se résout en théodicée, le mal n'est plus qu'un effet local, la Providence est actualisée (**Théodicée**, paragraphes 21-23).

2.3 . Action et politique : le progrès.

On peut contester l'optimisme leibnizien en montrant que la révérence théologique à l'égard de l'ordre établi contredit les exigences de l'action politique. On passe d'une finalité entière, toujours actuelle, celle des compossibles actualisant le maximum de bien en tous points, à une finalité en voie de réalisation, qui est d'ailleurs conforme, on le verra plus tard, avec la notion leibnizienne de nécessité ex hypothesi, car Leibniz maintient bien le statut de la contingence. Il est bien contingent que Adam ait péché (c'est tout l'objet de la controverse avec Arnauld, voir **Lettre X**). Et Dieu n'a pas voulu que Adam pèche. Dieu n'a pas créé Adam pécheur, mais le monde dans lequel il a péché. Mais l'enjeu du débat se déplace : il ne s'agit plus de la rationalité de l'enchaînement temporel, ni de l'inhérence du prédicat événementiel au sujet singulier. Il s'agit de la nécessité morale d'un engagement dans l'action.

L'événement n'est plus alors ce qui survient, mais ce qui est agi. Le sujet se fait acteur et l'événement est produit. Il est nommé rétrospectivement, mais posé prospectivement dans l'action. On passe donc d'une finalité actualisée (plénitude actuelle des compossibles) à une finalité comme réserve de possible, une finalité non encore actualisée, c'est-à-dire une théorie du progrès. La notion de progrès implique une réévaluation connexe du temps et du sujet, puisqu'elle pose la nature de l'homme comme ce qui doit être réalisé (non donné de nature, mais produit par la culture, et donc, non agi par un individu singulier mais produit par l'humanité toute entière). Kant montre ainsi dans l'**Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique** que la culture est une disposition qui ne relève pas de l'individu singulier mais de l'espèce entière. C'est le titre de la proposition 2 :

"Chez l'homme (en tant que seule créature raisonnable sur terre) les dispositions naturelles ne reçoivent pas leur développement complet dans l'individu mais seulement dans l'espèce".

L'optimisme leibnizien (maintenu chez Kant avec la réalisation d'un plan caché de la nature) est versé, temporalisé dans le cours du développement de l'espèce, comme une activité collective (et non plus individuelle) qui se poursuit et se développe, contribuant à la réalisation d'un Etat cosmopolitique. Si cette réalisation est conçue comme la réalisation d'une Providence, elle ne peut toutefois être mise en oeuvre que par la culture (et n'est pas donnée par Dieu).

2.4 . L'histoire.

L'événement doit donc être "appelé", au sens cette fois-ci où il doit être pris en compte et réalisé subjectivement, par un travail qui est celui de la culture, et non d'un individu singulier. L'événement passe au plan collectif, et il échappe à la nature. Il n'est plus l'accident d'une substance singulière mais un effet de sens pour la culture humaine : le notable, le remarquable pour la culture, le signe d'une réalisation collective de la nature humaine (non causale, déterminé par le réseau empirique des causes, mais intelligible, manifestant la causalité de la raison, la liberté).

Pour justifier cette espérance,

"Dans l'espèce humaine, il doit survenir quelque expérience, qui, en tant qu'événement, indique en cette espèce une disposition et une aptitude à être cause du progrès vers le mieux et (puisqu'il doit être l'acte d'un être doué de liberté) à en être l'artisan..." **Conflit des facultés** II, 5.

L'événement ne concerne donc plus le futur contingent, ni la réalisation d'une substance individuelle, il devient "le signe historique" dit Kant, **signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum** qui indique la possibilité de la réalisation d'une tendance pour l'humanité. Par quoi l'événement est pensé comme le rapport entre un observateur et la réalité objective. L'événement n'est pas ce qui se produit mais le sens de ce qui se produit, du point de vue d'une finalité qui n'est pas donnée telle quelle dans la nature, mais posée dans la culture comme une tâche à remplir. C'est le grand mérite de Kant de donner à l'événement son véritable statut, et pour le comprendre il faut procéder pas à pas. La fin dernière de la nature est paradoxale. La nature ne suffit pas pour la remplir, on l'a dit. C'est une fin que la nature ne suffit pas à réaliser. Ce n'est donc pas la nature qui réalise la fin naturelle de l'humanité (la liberté). Ce n'est pas la nature qui réalise la liberté, mais le concept de liberté qui se réalise dans la nature. Et comment se réalise-t-il ? Cela exige une activité synthétique originale de l'homme : c'est l'histoire. Le rapport final de l'homme et de la nature doit être produit par l'homme :

"La nature a voulu que l'homme tire entièrement de lui-même tout ce qui dépasse l'agencement mécanique de son existence animale, et ne participe à aucune autre félicité que celle qu'il s'est créée lui-même" (**Critique du jugement**, paragraphe 83).

L'événement comme signifiant est le produit de l'action humaine, le produit de l'histoire - ce n'est donc ni un dessein personnel, ni un donné de la nature, mais un dessein de la nature, réalisé collectivement par l'histoire (le lieu du conflit des tendances individuelles) : s'il n'y a d'événement qu'au sein de la culture, ce n'est jamais le produit d'une action individuelle (insociable sociabilité, non décision prise par César un jour de franchir le Rubicon).

3 Troisième partie : L'enjeu politique

3.1 . L'événement historique comme signe provoquant l'enthousiasme : la Révolution française.

Pourtant l'attitude de Kant à l'égard de l'histoire reste ambiguë. L'événement invoqué par le **Conflit des Facultés**, le signe historique valant comme l'indice de la réalisation d'une telle tendance au sein de l'histoire humaine, ce signe rétrospectif et prospectif démontrant que l'histoire humaine travaille bien à la réalisation d'une constitution politique meilleure, Kant le lit dans l'histoire contemporaine, mais il n'en parle qu'allusivement. Voyez le titre du paragraphe 6 de la deuxième partie du **Conflit des facultés** :

"D'un événement de notre temps qui prouve cette tendance morale de l'humanité".

Ce serait ridicule d'accuser Kant de ne pas braver la censure et le pouvoir politique de son temps, il faut plutôt le louer pour avoir su discerner dans l'écheveau du présent l'importance de l'événement qui secouait une nation voisine : la Révolution française et d'en avoir fait le **signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum** d'une tendance collective de l'humanité toute entière et non un désordre politique. Il faut louer Kant, d'ordinaire si sage, pour avoir osé écrire "que la révolution d'un peuple spirituel que nous avons vu s'effectuer de nos jours réussisse ou échoue", quelles que soient les conséquences poli-

tiques d'un tel événement, son sens est trop grand pour pouvoir être démenti par les circonstances. Et p. 105, il précise, même si la révolution échouait, même si elle avait pour conséquences... disons, la Terreur et la Restauration... "cet événement est trop grand, trop lié aux intérêts de l'humanité" pour être destitué de sa signification. Quelles que soient par conséquent les conséquences historiques d'une telle rupture dans le cours des choses, l'événement continue à signifier pour l'humanité toute entière (et pas seulement pour le peuple français) la possibilité d'atteindre une constitution politique compatible avec les exigences morales de l'humanité.

Et pourtant précise Kant en note (paragraphe 6, p. 101, note 1) : "On ne veut pas dire qu'un peuple, qui a une constitution monarchique, doive d'arroger le droit de la modifier", on ne veut pas inciter les Allemands à suivre l'exemple français. C'est le mérite de Kant d'avoir su estimer l'importance des incidents contemporains, et d'y avoir répondu avec enthousiasme, mais l'événement suscite seulement une disposition subjective. L'appel de l'événement se limite à la réaction subjective, à l'émotion qui étire le spectateur, assistant de la berge aux efforts des marins pris dans la tempête, et la position kantienne à l'égard de l'histoire est celle d'un spectateur, non d'un acteur, qui observe confortablement le peuple français se débattre de l'autre côté de la frontière. L'enthousiasme chez le spectateur est un affect mixte, thématiquement par **La Critique du Jugement** comme l'émotion devant le sublime. La faculté de juger, dépassée et inquiète, sent avec un plaisir mêlé d'effroi l'effort par lequel l'imagination essaye de se hisser à la hauteur d'une totalité (l'Idée de la Raison, l'Idée ici de la liberté, de la réalisation de la liberté dans l'histoire) qu'elle ne peut se représenter. Donc, l'analyse politique de Kant est la suivante. La Révolution française est un événement qui suscite chez le spectateur une émotion violente et collective (concernant le sens commun non l'intérêt personnel) mais qui ne peut déboucher sur une théorie du droit politique à l'émancipation. Marx en tire la leçon désabusée dans la XIème thèse sur Feuerbach : "Les philosophes n'ont fait qu'interpréter diversement le monde, ce qui importe, c'est de le transformer."

3.2 . Restituer à l'événement son objectivité temporelle.

Ce qui est en jeu, avec les rapports de la pensée et de l'action, c'est donc le statut de la pratique, qui engage une conception du temps et une conception des rapports entre l'événement et la pensée, la conscience et le réel. Or Kant est incapable de thématiquement correctement le temps parce qu'il reste prisonnier d'une théorie du Sujet qui fait du temps une forme de la sensibilité et non un devenir effectif, un devenir réel et par conséquent, de l'action, une causalité libre relevant de l'action pratique, superposée par enchantement à la trame déterminée des causes et effets empiriques.

Prendre au sérieux l'événement exige qu'on en dégage l'objectivité, l'effectivité. Le temps n'est pas une forme de la sensibilité, c'est au contraire la sensibilité qui est produite par le devenir. Il s'agit d'amorcer le passage d'une temporalité creuse, purement formelle à une production effective. Le temps, pour qu'il y ait histoire, ne peut pas être une forme subjective, il doit produire des résultats. Du coup, la succession historique ne peut plus être linéaire et causale (équivalence des effets et des causes), enchaînement réglé d'antécédents et de conséquents. Si on veut que le temps puisse produire du nouveau, au temps historique causal doit être substitué une conception brisée, discontinue, mouvementée du temps, capable de produire du nouveau, du devenir, bref, une dialectique.

C'est ce que fait Hegel dans la Préface des **Principes de la Philosophie du droit** : l'événement n'est plus du tout un signe attesté subjectivement par l'enthousiasme, il est restitué à la réalité objective, c'est pourquoi il est toujours rétrospectif pour la philosophie, pour la pensée, parce que l'ontologie du devenir (d'un devenir réel et non plus d'une contingence sublunaire, d'un déploiement analytique de la substance individuelle ou d'une forme subjective de la sensibilité) exige que les transformations s'effectuent objectivement avant d'être avant d'être ressaisies par l'esprit subjectif du philosophe qui réfléchit sur l'actualité présente. En ce sens, bien sûr, la philosophie vient trop tard, elle n'apparaît qu'à l'époque où la réalité

"a achevé le processus de sa formation et s'est accomplie. Ce que nous enseigne le concept, l'histoire le montre avec la même nécessité." (Préface, p. 58).

L'événement, en tant qu'il est toujours déjà saisi par la pensée comme ce qui a déjà eu lieu, garantit à la fois la production du nouveau et la réconciliation rationnelle du concept et de l'histoire. C'est le sens le plus concret de ce que Hegel appelle la réconciliation de la forme et du contenu. Il y va bien sûr du rapport de la pensée avec la réalité. La forme, explique-t-il, c'est "la raison comme connaissance conceptuelle" (le nom), "le contenu, c'est la raison comme essence substantielle de la réalité éthique aussi bien que de la réalité naturelle. L'identité consciente des deux est l'Idée philosophique." (ibid).

Il faut bien insister sur la radicale nouveauté de la position hégélienne. L'événement, en tant qu'il est l'autre de la pensée, qu'il n'est pas produit par elle, doit donc être saisi par la raison subjective (la connaissance) en tant qu'il s'est déjà manifesté comme raison objective (dans la réalité). D'où la possibilité d'une histoire de la philosophie comme celle d'une histoire (connaissance) philosophique. La grandeur de Hegel est de penser la raison à la fois comme esprit conscient de soi et comme réalité présente (p. 57). L'événement n'est donc ni subjectif, ni objectif, il est la conjonction entre réalité et connaissance. Ni seulement factuel, ni seulement intellectuel, il est le produit de la rencontre entre l'ordre empirique des changements dans le monde (les événements au sens d'occurrences spatio-temporelles réelles) et l'ordre signifiant de la prise de conscience éthique et culturelle. Il n'y a d'événement qu'à l'entrecroisement de la nature et de la culture. Ce qu'on appelle proprement "événement" n'est pas l'occurrence du quelconque quelque part, mais l'irruption, toujours décisive et imprévisible pour la pensée, d'un changement réel auquel la culture du temps assigne un sens digne de la transformer en retour. Il serait faux d'en conclure que l'événement est relatif à la culture même s'il est clair qu'il n'existe pas d'événement digne de ce nom en dehors d'une conscience culturelle : c'est plutôt la culture qui est relative aux événements qui la transforment.

3.3 . Conséquences pour l'historiographie.

Il en découle des conséquences importantes pour l'historiographie. On comprend bien alors pourquoi Thucydide l'Athénien est capable de s'élever au dessus de sa propre situation et d'accueillir avec une "mentalité élargie" les effets non encore effectifs de la guerre du Péloponnèse. Il n'agit pas ainsi à titre de citoyen, mais s'élève à la position neutre d'historien, il veut étudier le conflit, en restituer les causes. Toutefois l'historiographie reste prisonnière de la conscience subjective tant qu'elle ne s'assigne comme but que la sauvegarde du mémorable : la conscience collective historique se substitue à la mémoire individuelle mais ni le rapport de la pensée à l'action, ni la constitution des événements eux mêmes (quelle périodisation retenue par quelle vision culturelle) ne sont réfléchis. C'est pourquoi l'école des Annales (Marc Bloch, Lucien Febvre) a raison de critiquer l'événement et "l'histoire des traités et batailles", mais il ne s'agit pas d'une critique de l'événement au sens où nous venons de le définir, seulement d'une critique de l'anecdote et d'une certaine conception de l'action, posée arbitrairement comme la volonté d'un sujet agissant, rapporté à l'initiative du grand homme. Ce qui est contestable dans la chronique des hauts faits comme dans la succession linéaire des "traités et batailles", c'est-à-dire des événements facilement assignables à l'initiative humaine, c'est que l'événement, privé de son objectivité supra-individuelle est pensé comme l'action libre relevant d'un sujet particulier. A rebours de cette conception anecdotique de l'histoire, il faut restituer à l'événement sa densité objective et, comme le veut Hegel, penser l'événement à la croisée de l'esprit objectif (comprenant à la fois la substance éthique et la réalité naturelle, car la nature se transforme elle aussi avec la culture) et de l'esprit subjectif. Mais cet esprit subjectif ne se réduit pas à l'initiative privée du grand homme, c'est au contraire l'effort assidu de la conscience historique, la réflexion consciente d'elle-même, qui s'efforce de rendre intelligibles les occurrences confuses de la réalité et d'en extraire le sens d'un véritable événement. C'est à restituer à l'événement son objectivité supra et infra individuelle que l'historiographie contemporaine s'attache. L'événement, suivant les leçons de Hegel, relève de l'esprit objectif (longue durée, transformation de la réalité) : il ne peut être réduit au produit d'une volonté singulière (Hegel soutient pourtant une thèse semblable dans **La raison dans l'histoire**, mais on ne peut comparer ce texte aux apports décisifs des **Principes de la philosophie du droit**). L'événement est donc le produit d'une réflexion toujours rétrospective, qui dégage le sens des transformations historiques, qui affectent simultanément l'esprit objectif et l'esprit subjectif.

3.4 . Historicité de la pensée.

L'événement est un effet qui relève de l'esprit du temps. Du coup, c'est l'historicité, la facticité de la conscience et de la connaissance, y compris de la connaissance historique, qui en découlent, conséquence que Marx et Engels tirent correctement dans **L'idéologie allemande** : "ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience" (Ed. sociale, bilingue, p. 73) et ils commentent : "les phrases creuses sur la conscience cessent, un savoir réel doit les remplacer." Un événement historique comme celui de la Révolution française n'est pas un signe mental, un fait intellectuel, mais un fait historique et à supposer que l'action humaine ait un sens, son sens n'est pas donné par la raison seulement, mais provoqué par des conditions historiques déterminées auxquelles pourtant elle ne se réduit pas. C'est ici qu'il faut réintroduire une dernière fois la question du rapport entre continuité historique déterminée (conditions antécédentes) et rupture signifiante de l'événement. L'événement s'arrache à l'histoire linéaire, loin d'être produit par elle. Mais la pensée elle-même est restituée à son histoire, et le nom qu'on donne

aux événements est fonction de la situation historique, ou de la perspective à l'intérieur desquels seulement ils apparaissent. C'est donc l'humanité elle-même, la conscience, la connaissance, l'ensemble des idées qui deviennent eux-mêmes des événements, des effets, produits par des conditions historiques déterminées. Réfléchir sur l'événement dans sa facticité, sa contingence historique oblige à restituer à la pensée elle-même son caractère d'événement produit par une réalité en devenir qui la détermine.

L'événement n'est donc pas donné, mais institué, et relatif à une conscience elle-même historique. Mais comme effet de sens, il manifeste que l'histoire, comme succession causale déterminée des causes et des effets, ne suffit pas pour penser la production du nouveau.

4 Conclusion

4.1 Histoire et devenir.

C'est en cela précisément que l'événement se détache des événements quelconques, de la série causale antécédente et produit un point singulier remarquable, c'est-à-dire un devenir. En tant qu'il projette rétroactivement et prospectivement une possibilité nouvelle pour l'humanité, l'événement n'appartient pas à l'espace temps corporel, mais à cette brèche entre passé et futur que Nietzsche appelle l'intempestif et qu'il oppose à l'historique (**2^{de} Considération intempestive**), et que Hannah Arendt dans la préface à la **Crise de la culture** (Idée Gallimard p. 24) appelle magnifiquement "un petit non espace-temps au coeur même du temps". C'est un petit non espace-temps, en effet, car l'événement est une crise irréductible aux conditions antécédentes, sans quoi il serait noyé dans une téléologie du progrès. Le temps n'est donc pas causal, il ne se développe pas tout seul selon la finalité interne d'une histoire progressive, il est brisé au contraire et l'homme (celui qui nomme l'événement) vit dans l'intervalle entre passé et futur, non dans le mouvement qui conduit vers le progrès. Pour autant, Arendt conserve la leçon de Marx : ce petit non-espace-temps est bien historiquement situé, non dans l'idéalité abstraite. Mais elle corrige l'eschatologie du progrès historique par l'ontologie du devenir (Nietzsche) : le devenir, ce petit non-espace-temps au coeur même du temps, corrige, bouleverse et modifie l'histoire mais il n'en provient pas, "il ne peut être transmis ou hérité du passé."

4.2 L'événement est création du passé avant d'être engagement pour l'avenir.

Parce que le temps n'est pas causal, l'événement modifie l'histoire dans les deux directions à la fois, prospectivement et rétroactivement. C'est pourquoi "le passé n'est jamais mort, il n'est même pas passé" (Faulkner, **Le bruit et la fureur**) et "nous ne savons même pas ce qui deviendra du passé" (Nietzsche). C'est une erreur de réifier le passé comme un trajet déjà donné, il est aussi ouvert que l'avenir, suspendu comme lui aux découvertes possibles du présent (- ce n'est pas du verbiage lyrique ! à la lettre, l'histoire est produite matériellement dans le présent par ses traces - rayonnement du big-bang, découverte fossiles, trouvailles de documents, etc. et si nous avons l'habitude de considérer le passé comme un donné, c'est que nous oublions qu'il est construit par la culture humaine - ce qui ne signifie pas du tout qu'il soit subjectif, mais il est relatif à l'état de nos connaissances, aux possibilités de notre intelligence et de notre mémoire, aux preuves empiriques dont nous disposons etc...). Passé et futur sont également créés par l'aura signifiante de l'événement. Cela ne signifie pas qu'on perde l'objectivité de l'événement : cela montre plutôt que l'événement n'est jamais "historique" (produit par l'histoire), qu'il entre en tension au contraire avec le cours constitué de l'histoire comme avec la réalité du changement, car c'est sa signification qui éclaire l'histoire comme réserve de possible et la transforme en devenir en chacun de ses points. Ainsi, l'événement n'est pas ce qui appelle, exige l'avenir, c'est d'abord ce qui transforme la réalité du passé. Sartre le montre dans la **Critique de la raison dialectique**, II, 407 :

"le fait est donc que l'événement historique quel qu'il soit donne à notre passé sa transformation, du fait qu'il n'était pas attendu, ou parce que même attendu, il est l'inattendu même attendu. Or ce passé est le dépassé mais aussi l'essence créée derrière nous."

C'est l'événement de la déclaration de la seconde guerre mondiale que Sartre commente ainsi, sur le vif : l'événement 39 a transformé "notre passé en jobard", a brusquement fait éclater l'inconsistance du vécu (être intellectuel en 39, songer à la guerre sans y croire). Dès la déclaration de la guerre, ce qui éclate, c'est

la distorsion rétrospective entre le vécu des "jobards" et la réalité, mais cette réalité est créée dans le passé, derrière nous par l'irruption de l'événement. L'événement historique déchire le passé : c'est parce qu'il a transformé le passé qu'il engage activement l'avenir.

Bibliographie

Aristote, **De l'Interprétation**, 9

Aristote, **Ethique à Nicomaque**, VI,5

Aubenque, **La prudence chez Aristote**, chapitre sur la contingence, la prudence, le kairos, la délibération, le choix

Cassin, **L'effet sophistique**, Gallimard, 1995, sur le kairos, pp. 466-469 (voir glossaire, "kairos", "topos")

Cicéron, **De fato**, VII, 13, VIII, 15, XII, 28-29

sur le stoïcisme, consultez :

Bréhier, **La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme**, Vrin, I, (excellent mais difficile)

Goldschmidt, **Le système stoïcien et l'idée de temps**, II, A, ch. IV "l'interprétation des événements" pour une toute première approche, Brun, **Le stoïcisme**, "Que sais-je ?" p. 82 sqq.

Augustin, **La Cité de dieu**, l. XII, ch. XXIII

Machiavel, **Le prince**, ch. XXV

Pascal, **Pensées**, Laf. 47 (Br. 172) ; 101 (324) ; 131 (169) ; 136 (139) ; 919 (553)

Leibniz, **Discours de métaphysique**, paragraphes 6, 7, 13 et **Correspondance avec Arnauld**, Lettre III, IX, X

Kant, **Conflit des facultés**, II, 3, 6 (spécialement n. 1)

Kant, **La religion dans les limites de la simple raison**, II, p. 122 note 2, III, 2

Kant, **Critique de la raison pure**, Troisième antinomie

Hegel, **Phénoménologie de l'esprit**, A Conscience, I "La certitude sensible"

Hegel, **Philosophie de l'histoire**

Hegel, **Principes de la philosophie du droit**, Préface (essentiel)

Marx, **Thèses sur Feuerbach**, 1, 11

Marx, **Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte**

Marx, **Contribution à la critique de l'économie politique**, Préface

Marx et Engels, **Idéologie allemande**, A, I

Nietzsche, **Seconde considération inactuelle**

Nietzsche, **Crépuscule des idoles**, "Comment le monde vrai devint enfin une fable"

Nietzsche, **Ecce Homo**, "Pourquoi je suis un destin"

Bergson, **La pensée et le mouvant**, V "La perception du changement", VI "Introduction à la métaphysique" (essentiel)

Heidegger, **Sein und Zeit** paragraphe 76

Sartre, **Critique de la raison dialectique**, tome II, L'intelligibilité de l'histoire, appendice "L'événement historique", p. 407

Arendt, **La crise de la culture**, Préface

Amiel, **Arendt, Politique et événement**, PUF "philo" 1996

Ricœur, **Temps et récit**, tome 1, "L'éclipse de l'événement"

éventuellement, en philosophie contemporaine, travailler l'une de ces références :

Whitehead, **Concept de nature**, ch. VII, "Les objets"

Whitehead, **Processus et réalité**, II, ch. II, VI

Davidson, **Action et événement**, II, Essai 8

Badiou, **Etre et événement**, IV, 17 "Le mathème de l'événement"

Deleuze, **Logique du sens**, 24, "de la communication des événements"

Deleuze, **Le Pli**, II,VI, "Qu'est-ce qu'un événement ?"