

## GRM 2<sup>e</sup> année – 1<sup>ère</sup> séance (27/09/2008)

### Stéphane Legrand, Guillaume Sibertin-Blanc, « Penser (dans) l'événement : prolégomènes pour une recherche »

Cette année, nous nous sommes donnés pour objet – ou comme horizon de recherche au sein duquel l'objet devra être progressivement précisé – d'analyser des textes de conjoncture appartenant à l'histoire théorique et politique du marxisme, compte tenu immédiatement du fait que ces textes de conjoncture ont pour une part contribué à *créer* cette histoire, à *construire* son langage, ses représentations, sa mémoire (nous y reviendrons dans un instant), compte tenu également du fait que font en un sens également partie de cette histoire des textes de conjoncture ayant pris position par rapport à ou contre les analyses marxistes de conjoncture. La constitution du corpus de travail est donc elle-même à préciser au fil de travail que l'on va faire.

Pour cette séance introductive, nous proposons simplement quelques considérations théoriques, sans doute trop générales par rapport à l'objectif qu'on vient de rappeler, trop éloignées aussi des corpus qu'on disséquera cette année, mais qui viseront simplement à soulever quelques problèmes ou quelques questions que l'on pourra peut-être adresser – cela dit à titre évidemment hypothétique – aux écrits que nous examinerons à partir de la semaine prochaine. – Qui viseront aussi, disons-le brièvement, à expliquer notre contribution cette année aux activités du Centre international d'étude de la philosophie française contemporaine, sur la base d'une idée bien simple, et qui va sans doute de soi ici, concernant ce qui s'est fabriqué dans la philosophie française depuis la fin des années 1950 : qu'il s'agisse, non seulement (cela va de soi) d'Althusser, de Sartre, ou plus proche de nous de Poulantzas ou de Balibar, mais aussi de Deleuze, de Foucault, de Derrida ou de Lyotard, qu'ils se réclament à un moment ou un autre de leur parcours des « héritages » marxistes ou qu'ils s'en démarquent plus ou moins énergiquement, tous sont dans un rapport d'intelligibilité circulaire et critique avec eux : ils produisent des effets d'intelligibilité sur ces héritages, en éclairent les problèmes persistants, les impensés etc. ; en retour, ils reçoivent eux-mêmes des effets d'intelligibilité de ces héritages, même quand, et peut-être surtout quand ils les jugent encombrants et s'emploient à se décaler par rapport à eux. C'est avec cette idée à l'arrière-plan que nous nous appuyerons aujourd'hui sur Derrida et Foucault ; mais ce faisant, on verra que les premières propositions avancées aujourd'hui tournent déjà autour d'un premier texte, un tout petit extrait mais dont la position est significative, à savoir les premiers paragraphes qui ouvrent la première analyse (du moins aussi développée) d'une conjoncture insurrectionnelle chez Marx : *Les Luttes de classes en France*.

#### I. Événement et histoire : problème du sens, problème de l'appropriation

L'importance des analyses de conjoncture pour le marxisme – ce que Lénine résumait en définissant ce dernier comme « l'analyse concrète des situations concrètes » – tient avant tout à ce qu'elle marque le point de convergence entre deux choses : a) le *matérialisme historique* comme processus d'appropriation *théorique* des formations sociales et de leurs processus de transformation ; b) une *politique d'émancipation* se construisant à travers la dialectique complexe de mouvements de masse et d'antagonismes de classe. Dire qu'elle marque un tel point de convergence, c'est dire avant tout qu'elle concentre ce que cette convergence a de problématique. C'est en effet en élucidant les difficultés qui se posent à ce niveau que l'on pourra mesurer le sens original ou *spécifiquement matérialiste* que les analyses de conjoncture marxistes (à commencer par celles de Marx – et d'Engels –, à

commencer donc par celles relatives à la « révolution de 1848 » sur lesquelles nous avons décidé d'ouvrir ce programme de recherche) donnent à une idée par ailleurs fort ancienne : l'idée qu'il existe un *rapport intime de l'événement au vrai*, ou autrement dit, que le concept d'événement est le point où doivent trouver à s'articuler, au sein d'un même discours, une théorie de l'histoire et une théorie de la vérité (peut-être même une *philosophie* de l'histoire et une *métaphysique* de la vérité)<sup>1</sup>

Certainement une telle idée, formulée ainsi de façon bien trop générale, mériterait à elle seule une patiente généalogie que nous ne pouvons entreprendre ici. Mais l'on ne peut pas ne pas songer au moins à toute la tradition chrétienne des théodicées historiques, de la *Cité de Dieu* d'Augustin jusqu'à Leibniz et Bossuet (Kostas Papaïoannou n'hésitait pas pour dire : jusqu'à Hegel et Marx lui-même), où s'exprime avec une persistance remarquable cette conception suivant laquelle l'événement révèle le sens de l'histoire, ou pour le dire à l'inverse, que la vérité de l'histoire se dit essentiellement sur le mode de l'événement. Car l'événement (et c'est peut-être ce qui fait qu'il n'est jamais complètement dissociable d'un petit *on ne sait quoi* de *miraculeux*) est ce point paradoxal, ou mieux, improbable, irréel ou surréel, où les deux ordres de la transcendance et de l'immanence se croisent, puisque c'est un point *dans* le cours du temps historique où s'exprime, s'indique, se signifie ou se symbolise (d'où le lien intime du rapport de toutes les pensées de l'événement à une *théorie du signe*), une instance *extérieure* à ce cours et qui le commande, que ce soit comme cause, comme volonté, ou encore comme principe de sens et d'intelligibilité (ou tout cela à la fois – ainsi dans la notion de source chrétienne de « *Providence* »). Dieu git dans le détail ; mais lorsqu'un œil pieusement avisé l'y découvre, à coup sûr ce détail quel qu'il soit devient, *fait événement*. L'événement est *lieu de véridiction* par excellence ; dans la manière de dire l'événement se joue la possibilité de dire la vérité de l'histoire, soit que l'événement exprime (et pour une part aussi, dissimule – d'où la nécessité de l'*interpréter*) *dans* l'histoire un sens *originnaire* qui la transcende et lui impose son déploiement (voire lui impose jusqu'à la contingence même de ce déploiement !), soit que cette véridiction énonce l'événement comme le signe avant-coureur de la destination de cette histoire, son sens final, le signe de promesse de la réalisation de ce sens, de l'achèvement de cette histoire qui tout entière obscurément y aspirait. L'événement, s'il est bien le lieu où l'origine et la fin doivent se réfléchir l'une dans l'autre, est alors aussi le lieu où s'éprouve tout ce qui échappe, contrecarre, menace de faire dévier cette réflexion simple. C'est pourquoi, dans cette structure conceptuelle l'événement n'est jamais un simple fait à mettre en relation avec d'autres faits, mais plus profondément une *épreuve*, épreuve de vérité, épreuve de justice, théodicée ; en lui, l'origine se rappelle à ceux qui tendaient à l'oublier, les promesses se réalisent ou du moins se réitérent, déposant les anciennes alliances ou les ravivant à la source d'une alliance nouvelle ; par lui aussi les confusions se dénouent, les trahisons s'exacerbent et par là même s'avouent, ceux qui participent du sens de l'histoire ou incarnent sa vérité y reconnaissent l'épreuve de leur sélection, leur différence élective.

Rien de tout cela n'est complètement étranger au marxisme, aux schèmes fondamentaux qui ont animé explicitement ou implicitement sa « philosophie de l'histoire » et son messianisme révolutionnaire, dans des tensions plus ou moins accentuées avec ce qui y figure simultanément comme ses plus fermes clauses d'immanence. Quelles sont ces clauses, signatures du matérialisme ? a/ *L'historicité* n'est jamais une propriété d'essence de la temporalité en général, que celle-ci soit référée à un sujet théologico-cosmologique (Dieu), ou à un sujet collectif (la Société), ou encore à un sujet individuel (la Conscience constituante-

---

1 Étienne Balibar a réouvert ce problème par des remarques très éclairantes dans *La Crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997, p. 274-276.

constituée dans le temps), mais n'est rien d'autre que l'effet immanent des contradictions internes aux structures sociales (ce qui impose de subordonner l'historicité aux conditions de complexité internes à ces structures, donc de penser l'historicité comme multiplicité temporelle irréductible<sup>2</sup>) ; b/ *L'histoire* – qu'aucune représentation ne peut jamais prétendre totaliser (sinon dans un passage à la limite extrapolant une telle représentation à partir d'un *champ d'historicité* déterminé par une structure sociale particulière), doit elle-même être conçue comme effet immanent des antagonismes sociaux et de l'intériorisation de ces antagonismes au sein des agents et des pratiques collectifs (ce qui exclut de projeter dans une origine et/ou une fin un sens de l'histoire, et impose au contraire d'analyser la manière dont ces agents construisent à travers ces antagonismes le sens qu'ils confèrent à leurs pratiques (noyau d'une théorie, toujours problématique, de « l'idéologie ») ; c/ *L'événement* est enfin, suivant la leçon d'Althusser qui tire les conséquences des deux thèses précédentes, un effet « surdéterminé » d'une causalité irréductiblement complexe, ce qui empêche d'y lire la manifestation d'un sens univoque, l'expression d'une essence simple (origine, fin) et impose au contraire de tenir l'inexpugnable équivocité de l'événement, ses charges d'ambivalence ; – ce qui empêche tout autant de réduire le sens de l'événement à ce qu'un sujet quel qu'il soit peut en réfléchir, ou pour le dire encore autrement, si l'événement est bien signe, ce n'est pas tant qu'il renvoie à un sens caché, à une essence à manifester ou à une fin préfixée à réaliser, mais au sens d'un symptôme de l'irréductible écart entre ce que les sujets font et ce qu'ils pensent faire, écart que l'on ne cesse de déplacer, mais que l'on ne peut annuler...

Ce sont ces tensions que nous voulons mettre en lumière, et à travers elles, donc, mettre en question le rapport entre un statut véridictionnel de l'événement et une position matérialiste ou d'immanence concernant la pratique et la transformation historique. Et nous souhaitons le faire là où ces tensions sont (tant théoriquement que pratiquement, on va le voir) les plus problématiques, à savoir dans les analyses de conjoncture de Marx et des marxistes. Disons d'abord que c'est en effet dans ces analyses que s'avère, mieux qu'ailleurs, la manière *spécifique* dont le marxisme a rencontré (et selon nous, ne peut éviter de rencontrer) les difficultés soulignées précédemment : sa « tentation » théologique et messianique (nous reviendrons dans un instant sur l'effort de Derrida pour dénouer ces deux termes). Car l'événement, déterminé comme conjoncture révolutionnaire (et en faisant abstraction provisoirement des distinctions susceptibles d'intervenir ici – situation où la révolution est « à l'ordre du jour », situation effectivement révolutionnaire, et dans celle-ci : conjoncture insurrectionnelle, prise du pouvoir d'État (ou son échec), inversion de la dictature de classe, etc.), n'est pas seulement un moment de vérité *pour la théorie* – le moment où le matérialisme historique doit pour ainsi dire faire les preuves de la positivité de son savoir – ; il l'est aussi, et d'abord (cf. la citation de Lénine rappelée en liminaire), *pour la pratique*, elle-même qualifiée comme politique de masse. Il est donc le moment où doit s'opérer quelque transaction (mais de quelle nature ?) entre l'appropriation théorique des processus historiques et leur appropriation pratique<sup>3</sup> ; donc encore, le moment où la connaissance (le « dire vrai » de

---

2 Voir les travaux du GRM de l'an passé (2007-2008) sur Althusser : <http://www.europhilosophie.eu/recherche/spip.php?rubrique97>.

3 Comme moment de l'appropriation *pratique* du processus historique, l'événement est le moment *politique* par essence, ou l'essence politique de tout « moment » historique. Non pas au sens où l'on peut faire l'histoire de la politique que dans un registre événementiel (suivant cette représentation classique de l'historiographie, celle des chroniques diplomatiques et militaires, dont les Annales critiquèrent si énergiquement – quitte, dans le tumulte de la bataille, à fracasser quelques portes ouvertes – les prétentions à remplir le champ de l'étude historique), mais bien au sens où c'est *dans* l'événement que la politique « fait l'histoire », donc que la politique peut et doit venir qualifier d'une manière ou d'une autre un concept de *causalité historique*. Ce que le marxisme althussérien par exemple a essayé de faire au moyen d'une triple caractérisation du champ politique : par une instance structurale (en rapport à l'État), par des mouvements de masse (en rapport à des

l'événement comme objet d'une science nommée « matérialisme historique ») doit donner des prises à la politique (le « faire juste » de l'action comme objet d'une politique des masses), et où en retour cette dernière produit des effets de vérité pour la connaissance ; donc enfin, le moment où s'aiguise le risque strictement corrélatif d'une coïncidence illusoire de la production de savoir et du calcul stratégique, coïncidence telle que le travail de connaissance tend à devenir une simple idéologie asservie à la direction stratégique cependant que la stratégie politique se contente de s'autoriser d'une Théorie infalsifiable et par là se rend aveugle à son nécessaire travail de rectification – le moment d'épreuve de l'intensité historique par excellence qu'est l'événement se renversant dans la plus complète *dénégation de l'historicité*.

## II. L'excès événementiel : lecture de Derrida

Nous allons nous efforcer dans un premier temps d'analyser dans ses implications philosophiques (qui ne cessent de hanter la problématique contemporaine et de s'y rejouer compulsivement) un certain nouage marxien des notions d'historicité, de vérité et d'événementialité, à partir de certains développements de Derrida sur la catégorie d'événement.

Si c'est avant tout sous le signe de la page liminaire du *Manifeste* (« Un spectre hante l'Europe : le spectre du communisme ») que Derrida place son analyse des *Spectres de Marx*, il nous semble que le problème fondamental que cherche à travailler ce dernier autour de la notion d'événement se donne encore mieux à lire dans un autre incipit, peut-être un peu moins célèbre, celui des *Luttes de classe en France*. Relisons la traduction de Rubel :

« À l'exception de quelques rares chapitres, chaque période importante des annales de la révolution de 1848 à 1849 a pour titre : *Défaite de la révolution !*

Ce qui succomba dans ces défaites, ce n'est pas la révolution. Ce sont les traditionnels accessoires prérévolutionnaires, résultant de conditions sociales qui ne s'étaient pas encore exacerbées en conflit de classes – personnes, illusions, projets, dont le parti révolutionnaire n'était pas libéré avant la révolution de Février, dont il ne pouvait être libéré par *la victoire de Février*, mais seulement par une série de *défaites*.

En un mot : ce n'est pas par ses conquêtes tragi-comiques immédiates que la révolution a progressé et s'est frayée la voie ; bien au contraire, en produisant une contre-révolution massive, puissante, en suscitant un adversaire à combattre, le parti de la subversion s'est mué en un parti révolutionnaire.

En faire la démonstration, tel est l'objet des pages qui suivent. »

Cette affirmation, et les thèses socio-historiques qui prétendent à l'étayer, font partie du bien connu de Marx. Mais plutôt que de nous demander (ou du moins avant de le faire) quel est leur degré de consistance et de validité, ce que nous voudrions interroger c'est le type de *logique*, des plus tordues on va le voir, qu'elles mettent en œuvre. Il semble possible, de ce point de vue, d'identifier un triple geste problématisant.

a) La question que soulève cet incipit est celle des modes et des conditions d'*enregistrement* de l'événement insurrectionnel, dans sa dimension virtuellement révolutionnaire (c'est-à-dire dans son inscription possible dans « quelque chose comme » une

---

pratiques collectives), par le jeu de puissances idéologiques (en rapport avec des effets d'unification subjective collective)).

histoire interne du mouvement révolutionnaire – « quelque chose comme » c'est-à-dire quelque chose qui ne préexiste pas comme possible à son actualisation, qui pourra s'avérer avoir été l'histoire du mouvement révolutionnaire, en avoir fait partie, qui pourra *avoir été* un moment du processus révolutionnaire dans sa dimension cumulative, progressive, orientée et continue, ergo *historique*). C'est une logique mémorielle propre à l'histoire des luttes qui cherche à se penser ici, à dégager les conditions de sa propre possibilité. Lorsque Marx utilise dans sa stratégie d'écriture la structure suivante : « ce n'est pas par... que la révolution a progressé, mais par... », il pose très exactement cette question : qu'est-ce qui de l'insurrection peut rester comme intrinsèquement révolutionnaire (i.e : *pourra* compter comme *ayant été* révolutionnaire). Il s'agit donc de dégager, d'une part ce qui fut véritablement *actif* dans ces luttes (c'est-à-dire *adéquat* à l'essence – à engendrer – du processus révolutionnaire, à son conatus propre), d'autre part ce qui est venu, ou vient toujours-déjà pour commencer à parler comme Derrida, *recouvrir et masquer* (osons : aliéner) cette part active des mouvements – le « toujours-déjà » n'étant pas ici une simple afféterie post-moderne, car le recouvrement a lieu dès le début, est strictement coextensif au mouvement lui-même, puisqu'il opère à l'intérieur même de la conscience de ceux qui s'y projettent (même : qu'il fait partie des conditions historiques de la possibilité de l'insurrection pour ceux qui s'insurgent) – loin de n'être qu'une opération idéologique supplémentaire, seconde, opérée après-coup par les forces de la réaction s'employant à dissimuler ce qui les a fait trembler.

**b)** La logique mémorielle [faute d'un meilleur terme / testamentaire / ...] en question implique donc, c'est le second point, que l'analyste (ici Marx) s'emploie à dégager la *vérité* du processus insurrectionnel (et disons-le d'emblée : ce qu'il a de vrai, ce n'est pas ce qu'il a d'adéquat au sens de l'adéquation de la phraséologie ou de la conscience au réel, à « l'objectivité historique », mais plutôt au sens spinoziste de l'actif et du productif, puisque aussi bien la dimension révolutionnaire de l'insurrectionnel se situe plutôt là où l'insurrection se trompe et échoue, là où elle erre) – pour autant que précisément les acteurs ne font jamais l'histoire qu'ils croient faire, et que leur héritage est toujours autre que celui qu'ils croient léguer, leur testament nécessairement trahi [je suis lapidaire, car l'essentiel est dit dans le mail que je t'avais envoyé et, surtout, bien sûr, dans ce que tu m'avais répondu, précise analyse concrète à l'appui].

**c)** Mais cette manière de problématiser l'articulation de l'historicité de l'événement **(a)** et de sa dimension de vérité **(b)** entraîne la logique interne de l'argumentation marxienne dans une déconstruction des catégories de la lutte des classes (au moins sous la forme « canoniquement » socio-économique qu'on leur connaît) dont on en vient à se demander jusqu'où elle peut nous entraîner – et que nous nous efforcerons aujourd'hui de penser à partir du concept derridien d'auto-immunisation. Car la dialectique qui noue et oppose « ce que les gens croyaient être en train de faire » / « ce qu'ils faisaient en réalité » se réfléchit pour s'y approfondir dans une complexe dialectique de la réussite et de l'échec. Marx nous dit bien que la révolution a progressé là où elle a échoué, que c'est en tant qu'échec politique que l'insurrection est une réussite du point de vue révolutionnaire (dans le vocabulaire que nous commençons à mettre en place : qu'elle peut être enregistrée comme active dans la constitution d'un conatus révolutionnaire) ; et même, c'est en renforçant la contre-révolution que l'insurrection a joué un rôle positif vis-à-vis du processus révolutionnaire. Car le *processus révolutionnaire* (à distinguer du *mouvement insurrectionnel* comme la courbe visible se distingue de sa différentielle en un point d'inflexion donné) contenait des éléments, internes à sa propre histoire, qui lui nuisaient objectivement, et que le renforcement de son ennemi lui a permis d'éliminer ; un peu comme si l'on disait que la révolution travaillait à se détruire et a dû incorporer des virus à l'intérieur de son corps propre, pour détruire en elle les éléments qui la détruisaient. [logique de l'auto-immunisation]. Hugo l'aura admirablement

formulé, que cite Derrida en exergue à la 4<sup>ème</sup> partie de *Spectres de Marx* : « Mais au fond que fut juin 1848 ? Une révolte du peuple contre lui-même. [...] Comme nous l'avons dit plus haut, elle attaquait au nom de la Révolution, quoi ? La Révolution. » L'événement insurrectionnel serait dans le processus révolutionnaire le moment salutairement contre-révolutionnaire de la révolution.

Essayons maintenant de déployer les fils de cette logique en nous attachant à la notion à laquelle ils s'ordonnent et qu'ils surdéterminent, celle d'*événement*. Derrida, dans l'entretien qu'il a accordé à Giovanna Borradori le 22 octobre 2001 (*Le « concept » du 11 septembre*, p. 133 sq) part de la question même que nous croyions trouver au début des LdC : à quelle condition, et selon quelles modalités, peut-on dire qu'un événement *fait date*, s'inscrit dans l'archive, dans le procès continu d'une histoire rationnelle et maîtrisable avec ses coefficients d'anticipabilité et de mémorisation ? « 'Faire date', voilà toujours le coup porté, la portée même de ce qui est du moins *ressenti*, de façon apparemment immédiate, comme un événement marquant, singulier, '*unprecedented*', comme on dit ici [l'entretien a lieu à New York] » (*CIIS*, p. 133-134). Ce qui signale l'événement comme tel, c'est le sentiment, l'impression comme telle que quelque chose vient de s'inscrire dans l'histoire, et ce avant même que l'on sache comment, sous quelle forme, *de quelle histoire* il s'agit, ce qui s'y précipite ou ce qui s'y annonce. À cet égard, en tant que cette pure impression, l'événement prend le statut d'une intuition sans concept, c'est-à-dire aveugle, s'indique plus qu'aucune autre chose intelligible comme saturé de sens et d'historicité, mais avant même (ou sans que) ce sens et le statut de cette historicité soit inscriptible et maîtrisable, travaillé et élaboré dans un réseau de concepts – ce qui est très exactement le statut du trauma freudien : quelque chose fait *effraction* dans le psychisme, le bouscule, le perturbe et s'y insère, s'y fiche pour ainsi dire, mais avec un degré d'intensité ou dans un moment tel qu'il ne peut être élaboré et abrégé, intégré et assimilé ; ce quelque chose y demeure comme un corps étranger, opaque, à la fois saturé de sens et dépourvu de signification – en attente et en demande de signifié. Dans le cas (qui n'est pas celui auquel s'attache Derrida, naturellement) de l'événement insurrectionnel, on parlerait volontiers d'une effraction traumatique de violence décodée. De sorte que, comme abasourdis et hypnotisés, on ne peut que répéter compulsivement les déictiques de l'événement dans leur dimension de signifiants vides (dans le cas du 11 septembre, la répétition des images et du nom, qui simultanément conjure la chose même et la terreur qu'elle inspire, et dénie notre impuissance à la nommer<sup>4</sup>).

Cette répétition est notre émotion même – ce que repère avec une grande finesse, l'analyse de Derrida, c'est combien en face de l'événement notre émotion vient avant son sens lui-même, vient *avant* que nous soyons en mesure d'énoncer, de penser ou même de proprement nommer ce qui nous émeut ; notre émotion, c'est-à-dire notre conscience aiguë que nous nous *devons d'être émus*, sans même savoir à proprement parler par quoi, c'est-à-dire en dernière analyse notre impuissance à être émus. « *Qui* ou *qu'est-ce qui* nous donne cet ordre comminatoire (d'autres diraient déjà cet impératif terrorisant, sinon terroriste) : nommez, répétez, re-nommez le '11 septembre', '*september eleventh*', là même où au fond vous ne savez pas encore ce que vous dites et ne pensez pas ce que vous appelez ainsi » (*CIIS*, p. 136). Et nous voilà piégés dans la compulsion à répéter cette nomination vide du trauma, hors de tout sens, et donc de toute mémorisation, de toute capitalisation de ce qui se joue en lui, de toute *historicisation*. Pure conjuration qu'il faut s'efforcer d'éviter, en construisant, c'est la tâche de la pensée, une politique de la mémoire à la hauteur de l'événement. Si l'on suit Derrida, le piège ou l'aporie d'une pensée de l'événement (donc d'une entreprise qui voudrait – n'est-ce pas notre but ici ? – élaborer quelque chose comme

---

4 Cf. nos remarques supra sur la dénégation paradoxale de l'historicité que risque toujours d'opérer la théorie à l'épreuve de l'événement qui la provoque.

une mémoire des luttes qui, loin de les muséographier pour nous permettre de verser sur les cadavres l'hommage de quelques larmes posthumes, ne renoncerait pas à les penser comme des *moments insurrectionnels* à l'intérieur d'une *histoire du processus révolutionnaire*), c'est que « l'épreuve de l'événement, ce qui, dans l'épreuve, *à la fois s'ouvre et résiste à l'expérience*, c'est, me semble-t-il, une certaine *inappropriabilité* de ce qui arrive » (CIIS, p. 139). Inappropriabilité précisément car nos cadres de pensée, les concepts dont nous disposons pour intuitionner, appréhender et reconnaître ce qui se passe sont débordés par ce qui vient d'arriver – et en cela consiste la dimension d'effraction de l'événement, nos catégories (comme celles que fournirait une théorie économique-socio-historique toute faite et bien stable des classes et des luttes de classes) ne peuvent plus s'appliquer, nos schèmes restent inopérants ; plus qu'aucune autre expérience, cela appelle et provoque la pensée, mais ça lui résiste comme aucune autre.

De là quelques conséquences. Premièrement, l'événement est cela même : non pas quelque chose qui se passe et que je ne comprend pas, mais le simple fait nu, finalement si rare, que je ne comprenne pas : « l'événement, c'est d'abord *que* je ne comprenne pas. Il consiste en *ce que* je ne comprends pas » (CIIS, p.139), en ce que quelque chose résiste immédiatement au deuil, se donne comme ce qui n'est pas assimilable sans reste dans un travail de deuil, et donc à la reprise dans l'élément maîtrisé du sens, du propre, des oppositions balisés entre le soi et l'autre (on y revient dans un instant) : « ce qui reste 'infini' dans cette blessure, c'est qu'on ne *sait* pas ce que c'est, ni décrire, ni identifier, ni même nommer » (CIIS, p.144).

Deuxièmement, les repères que l'on croit habituellement pouvoir trouver dans le concept traditionnel du temps historique se trouvent brouillés par la logique propre à l'événementiel. L'événement comme tel ne se rapporte ni ne se détermine essentiellement en regard de la mémoire qui s'inscrit en lui (ce qu'il rappelle ou répète), mais bien plutôt par rapport à l'avenir indéterminé qu'il annonce. « C'est que la blessure reste ouverte par la terreur devant *l'avenir*, et non seulement devant le passé. [...] L'épreuve de l'événement a pour corrélat tragique non pas ce qui se passe présentement ou ce qui s'est passé, au passé, mais le signe avant-coureur de ce qui menace de se passer. C'est l'avenir qui détermine l'inappropriabilité de l'événement, ce n'est ni le présent ni le passé » (CIIS, p.148). En tant qu'il n'est pas formulable ou déterminable par concepts, l'événement n'a de sens que par la référence qu'il implique à un futur possible, pour le pire ou pour le meilleur - ce qui se joue dans l'événement, nul ne sait, encore, s'il s'agit d'une chose innommable ou d'une promesse glorieuse. L'événement n'est rien qui soit là, appréhensible comme tel, non plus qu'il ne renvoie à quelque chose qui fut déjà donné, et qui pourrait motiver notre reconnaissance. N'étant qu'un signifiant vide, une impression ou un impact sur notre sensibilité mais sans les cadres à l'intérieur desquels nous sommes accoutumés à lui fournir un signifié, il n'est qu'une pure provocation, n'existe que par rapport à l'avenir qui pourra lui donner un sens en héritant de lui. Tout cela est fort abstrait, un exemple donc. Prenons une vie, elle se déroule à l'intérieur des cadres tracés, rien ne s'y produit que les notions les plus élémentaires ne puissent accueillir comme éminemment prévisible, elle s'écrit dans les linéaments déjà frayés. Et puis voici qu'un jour, elle rencontre quelque philosophème – venu de Sartre ou de Spinoza, qu'importe. Il n'est guère envisageable que la rencontre lui soit intelligible, que les structures mentales susceptibles de recevoir, de catégoriser, d'enregistrer l'événement soient en place. Mais quelque chose comme un destin s'indique, ou un désir. Il s'agit qu'un jour, ça fasse sens – quoi ? le simple fait qu'il se soit passé quelque chose. Il y a dans tout événement (au sens fort du terme) une part, une dimension qui se refuse à toute résorption dans l'élément du déjà connu, qui se donne comme une exigence informulée – un terme inéluctable, pour le meilleur ou pour le pire, menace ou promesse on ne saurait trop dire, sinon que ça n'aura jamais lieu et

que c'est de cela qu'on cherche à témoigner. Et il se pourrait que l'économie mémorielle qu'il convient de mettre en œuvre vis-à-vis des soulèvements passés relève de la même logique. En tout cas, ce que veut dire Derrida, c'est que la temporalité propre à l'événement relève de l'avenir, qu'il ne peut être pensé ou jugé en fonction du passé dont il est la conséquence, mais seulement de l'avenir qu'il annonce. Ce point de départ est le bon : ce qui détermine un donné comme événementiel, c'est précisément que nous ne parvenons pas à l'enregistrer et à l'articuler à un signifié, que la tâche consistant à l'interpréter se donne comme infinie – *parce qu'elle l'est*. Slavoj Žižek le formule excellemment, en partant d'un événement discursif des plus banals, le célèbre dicton d'Abraham Lincoln : « Vous pouvez tromper tout le monde pendant un certain temps, et certaines personnes tout le temps, mais vous ne pouvez pas tromper tout le monde tout le temps ». Žižek remarque que, à pratiquer l'analyse logique de cette formule, on y trouve une évidente ambiguïté. Lincoln peut avoir voulu dire que certaines personnes peuvent être trompées tout le temps, ou bien que tout le temps (à n'importe quel moment) on peut trouver certaines personnes susceptibles d'être trompées. Puis suggère cette idée décisive : et s'il n'y avait pas à se demander ce que Lincoln *voulait dire* ? et si Lincoln s'était trouvé face à cette formule qui lui venait comme nous nous trouvons face à elle : à ne pas savoir ce qu'elle veut dire. Et si tout simplement, comme le dit Žižek, la formule s'était « imposée à lui » parce qu'elle « sonnait bien » ? Plus rigoureusement : « Et si une situation dans laquelle le même *signifiant* (ici la même phrase) 'suture' l'ambiguïté fondamentale et l'indécidabilité qui persiste au niveau du contenu signifié s'avérait être également le propre de ce qu'on appelle 'réalité' » (*Le Sujet qui fâche*, p. 80). L'unité de la chaîne signifiante vient en premier, comme notre émotion face à l'événement, et suggère l'existence d'une unité du côté du signifié, laquelle n'est pourtant pas réalisable, ne sera jamais donnée. Ce qui caractériserait alors l'événement, c'est d'être du signifiant, et c'est pour cette raison qu'il ne se déterminerait que par rapport à l'avenir (cf. séance Sartre-Althusser II 2007). Ordinairement, le signifiant est ce que nous traversons, immédiatement, toujours déjà, ce qui ne se donne jamais comme tel, en présence. Et l'événement est ce qui manifeste cette structure fondamentale de notre expérience – la primauté du signifiant. Il y a de l'événementiel pour autant qu'il y a du signifiant (qui se donne) comme tel.

Troisièmement, l'événement est, pour cet ensemble de raisons, ce qui suspend tous les partages, toutes les délimitations, toutes les catégorisations qui nous permettent de distinguer entre une chose et une autre, entre l'intérieur et l'extérieur, entre le soi et l'autre, entre l'ami et l'ennemi. Lorsque Derrida s'emploie à penser l'événement du « 11 septembre », il juge bon d'en parler de façon « plus concrète » en faisant intervenir trois considérations qui renvoient toutes à une même logique, « celle qui régit tout *processus auto-immunitaire* ». En d'autres termes, et pour simplifier les choses sans doute, si le moment proprement politique est celui de la décision discernant l'ami de l'ennemi, Derrida entreprend de déconstruire le concept du politique en montrant que l'opposition de l'ami et de l'ennemi n'est plus (et, vraisemblablement, n'a jamais été) décidable. Toute politique obéit à la loi de l'auto-immunisation et : « Un processus auto-immunitaire, c'est, on le sait, cet étrange comportement du vivant qui, de façon quasiment *suicidaire*, s'emploie à détruire lui-même ses propres protections, à s'immuniser *contre* sa propre protection » (*CIIS*, p. 145). Renvoyons, par commodité, aux pages 145 à 152 de *CIIS* pour le détail des analyses dans lesquelles Derrida s'emploie à caractériser les trois terreurs « auto-immunitaires » conjurées par l'événement politique qui constitue son objet. Ce qui nous intéresse ici est le fait que Marx se soit visiblement trouvé confronté à un objet aussi difficilement assimilable et au sein duquel il a dû effectuer, autant que possible, un tri. La logique mobilisée par les textes des LdC et du 18B convoque la même incertitude face à l'événement, fait apparaître la même indécidabilité pour la conjurer aussi tôt. Qui est l'ami si le « parti révolutionnaire » est encombré d'« accessoires pré-révolutionnaires » qui le séparent de ses propres possibles ? Qui



est l'ennemi, si la contre-révolution sous sa forme la plus violente et la plus cynique s'avère l'alliée objective de la révolution, à qui elle permet de devenir ce qu'elle est ? Ce qui enjoint à penser dans le mouvement insurrectionnel c'est précisément que dans sa dimension d'événement, il fait sauter toutes les taxinomies et toutes les frontières par lesquelles on aurait bien voulu distinguer l'intérieur de l'extérieur, l'ami de l'ennemi, la révolution de la contre-révolution. Ce que révèle, en un mot, le mouvement insurrectionnel, c'est qu'on ne dispose pas du – et qu'aucune théorie socio-économique ne nous donnera jamais le – sujet de la révolution, que ce dernier ne peut qu'être interpellé par la théorie à partir de l'économie mémorielle que mettent en jeu les luttes sociales. Et que l'analyse qui s'efforce de débrouiller l'écheveau historique pour distinguer le bon côté du mauvais et faire apparaître au bon endroit, du bon côté, le sujet du processus révolutionnaire qu'elle invoque, est, comme toute bonne analyse, une analyse interminable, toujours à recommencer. Aucun geste théorique ne pourra jamais déterminer les conditions objectives de la lutte, le partage de camps – la thèse de la simplification tendancielle de l'antagonisme n'étant que la manière dont Marx conjure la dimension interminable de l'analyse.

### III. Éléments pour une généalogie des « dispositifs de véridiction conjoncturelle »

Cette conception de l'événement que Derrida nous paraît pousser à ses extrêmes conséquences – l'événement comme pur signifiant, en excès par rapport à nos schèmes de compréhension, mettant en cause aussi bien les coordonnées subjectives que les coupures objectives de classe, faisant apparaître les unes et les autres, finalement, comme des constructions imaginaires chargées précisément de colmater ou de conjurer les bouleversements de l'événementiel *comme tel* –, cette conception donc, trace une *position-limite* à partir de laquelle devient possible une généalogie de ces constructions, non pas comme objet d'une psychologie collective appliquée aux luttes des classes, mais comme objet d'une analyse des formations d'énoncés produits dans ces situations instables où s'est exacerbé le travail de problématisation de ces luttes, l'effort pour donner aux antagonismes sociaux le sens de telles luttes, pour y interpréter des progressions et des déplacements, aussi hasardeux soient-ils, en tout cas significatifs au regard de telles luttes. Où faire commencer une telle généalogie ? Plutôt que de la faire partir de Marx lui-même, appuyons-nous sur une suggestion de Foucault (bien qu'il n'ait pas lui-même explicitement cette préoccupation<sup>5</sup>) lorsqu'il croit pouvoir identifier, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, et plus précisément, cinq ans avant la Révolution française, dans l'article de Kant *Was ist Aufklärung ?*, la mise en place d'un dispositif inédit de pensée et d'énonciation, un dispositif où s'articule pour la première fois le problème sur lequel la recherche nous paraît nécessaire : problème (Foucault ne le formule pas tout à fait ainsi, mais c'est bien de cela qu'il s'agit) de la valeur de vérité conférée à un événement *dans son rapport* à un processus historique qu'il s'agit de *s'approprier théoriquement et pratiquement* ; autrement dit, problème des conditions permettant non seulement de produire un énoncé à valeur ou à prétention de vérité (suivant des règles déterminées d'énonciation, de description et de problématisation, de vérification et de falsification), mais de surcroît, de faire de ce jeu « véridictionnel » le moyen d'intégrer cet événement dans cette *économie mémorielle accumulative de temps* que nous évoquions précédemment, de faire du « dire-vrai » sur l'événement une condition d'une capitalisation de temps, créatrice de tradition – donc à la fois de mémoire et d'héritage – comme condition interne de tout processus historique. On pourrait si vous voulez s'accorder à appeler désormais ce type de dispositif de pensée et d'écriture *sur* la conjoncture *dans laquelle* on

---

5 Quoi que : cf. p. 33 du Cours de 1982-1983.

pense et on écrit, des *dispositifs de véridiction conjoncturelle*. Kant nous en donnerait, dans *Was ist Aufklärung ?*, un premier type.

Si l'analyse que Foucault propose de ce texte nous intéresse pour ouvrir le travail de recherche dans le champ du marxisme auquel le texte kantien doit évidemment être tenu pour étranger, c'est au moins pour deux séries de raisons. (Précisons que, Foucault ayant proposé plusieurs versions de sa lecture de cet opuscule, nous nous appuyons essentiellement sur celle que l'on trouve dans les deux premières leçons du Cours de 1982-1983 *Le Gouvernement de soi et des autres*, pour cette raison principale que Foucault établit ici un rapport tout à fait capital entre l'opuscule kantien et la 2<sup>nd</sup>e section du *Conflit des facultés* qui, comme on sait, porte frontalement sur l'événement révolutionnaire de 1789).

1°) Première série de raisons, donc. Tout d'abord, Foucault entend ici dégager, non pas simplement une nouvelle manière de concevoir l'événement, comme objet de réflexion ou de spéculation philosophique, mais une nouvelle manière de définir l'activité de la pensée, ses modalités et sa tâche, en rapport avec un *problème* de l'actualité, la « situation actuelle » ou la conjoncture comme *question* que la pensée ne rencontre pas comme un phénomène extérieur vers lequel elle aurait à sa guise de se tourner, mais qu'elle rencontre de façon contraignante comme sa propre condition. Condition pour le moins spéciale, car elle se présente à la fois comme une injonction, et comme une espèce de hiéroglyphe autour duquel tourne l'acte philosophique et en fonction duquel il doit redéfinir ce qu'il est lui-même, quelles sont ses modalités, quelles doivent être ses tâches. Tâchons de préciser ce premier point.

Dans ce texte, remarque Foucault, Kant ne s'intéresse pas, comme il lui arrive à plusieurs reprises de le faire ailleurs, à la question de l'histoire : ni questionnement conjectural sur les origines de l'histoire humaine, ni questionnement sur l'accomplissement du cours historique, ni même, sinon de façon contournée ou « latérale » précise ici Foucault (on va voir pourquoi), questionnement téléologique sur « la finalité interne organisant les processus historiques – le processus historique dans sa structure et dans sa finalité permanente » (Foucault, 1982-1983, p. 12). Non pas question d'histoire donc, mais, liée à elle peut-être, mais en tout cas distincte, la question du présent, de l'actualité : « qu'est-ce qui se passe aujourd'hui ? Qu'est-ce qui se passe maintenant ? Qu'est-ce que c'est ce 'maintenant' à l'intérieur duquel nous sommes les uns et les autres, et qui est le lieu, le point duquel j'écris » (ibid., p. 13). Ce qui serait ici de tout à fait nouveau, c'est que la caractérisation du présent n'est plus, comme c'était le cas par exemple dans la 1<sup>ère</sup> Méditation métaphysique de Descartes, un préambule biographique à l'entrée en philosophie, un moment empirique simplement transitoire qui s'évanouirait une fois acquis le commencement *en droit* de l'activité philosophique. La question « qu'est-ce que cette conjoncture actuelle à laquelle nous appartenons ? » devient une condition en droit de cette activité ; disons autrement, la conjoncture devient une fêlure interne à la pensée, ce qui la sépare d'elle-même, et ce qui fait qu'elle ne peut se rapporter à elle-même sans envelopper, sous une forme questionnante irréductible, le problème de son appartenance à cette conjoncture. La question de la conjoncture actuelle est donc elle-même complexe. Elle est d'abord le problème de la qualification de cette actualité : comment caractériser sa spécificité, sa singularité, comment la différencier comme actualité ? Or ce premier problème ne peut être traité qu'en renvoyant immédiatement à un second, qui est de « montrer en quoi cet élément se trouve être le porteur ou l'expression d'un processus » (Foucault, 1982-1983, p. 13-14), et d'un processus qui concerne intérieurement l'activité de pensée qui tente de l'objectiver (c'est en ce sens que, pour la première fois, la philosophie deviendrait « la surface d'émergence de sa propre actualité discursive, actualité qu'elle interroge comme événement, comme un événement dont elle a à dire le sens, la valeur, la singularité philosophiques, et dans lequel elle a à trouver à la fois sa propre raison d'être et le fondement de ce qu'elle dit » (Foucault, 1982-1983, p. 14)). D'où un troisième aspect du problème : « il s'agit, à l'intérieur de cette réflexion sur cet

élément du présent porteur ou significatif d'un processus de montrer en quoi et comment celui qui parle, en tant que penseur, en tant que savant, en tant que philosophe, fait partie lui-même de ce processus. [...] [et] non seulement en quoi il fait partie de ce processus, mais comment, faisant partie de ce processus, il a, en tant que savant ou philosophe ou penseur, un certain rôle à jouer dans ce processus où il se trouvera donc à la fois élément et acteur » (Foucault, 1982-1983, p. 14).

Ainsi, dans ce dispositif de questionnement mis en place dans *Was ist Aufklärung ?*, l'actualité, la « situation actuelle », est à la fois moins et plus qu'un objet de réflexion : *moins qu'un objet* puisque cette actualité ne forme pas un moment déjà bien connu et identifiable (un âge du monde, une époque de la civilisation, un moment dans une périodisation) mais d'abord (et peut-être irréductiblement) un problème (quelle est notre actualité ? qu'est-ce qui est en train de se passer ? « Was ist Aufklärung ? ») ; *plus qu'un objet* car ce problème a quelque chose d'impératif (disons d'ores et déjà : d'interpellant), il enjoint à un remaniement de la relation entre l'activité philosophique et son inscription dans une actualité, impose une nouvelle manière de penser et une nouvelle tâche pour la pensée – dans les termes de Foucault, une « ontologie historique de nous-mêmes », comme analyse critique de l'actualité à l'intérieur de laquelle nous nous rapportons à ce que nous pensons, à ce que nous faisons, à ce que nous sommes, sous la forme critique de la mise en question des limites, qu'il s'agisse de les établir comme les limites de légitimité d'opérations de connaissance ou de mobiles pratiques, ou comme les bornes franchissables, vecteurs d'un devenir déjà en train de nous déprendre de ce que nous pensons, faisons, sommes – sans issue prévisible – telle par exemple cette « *Ausgang* », cette « sortie de l'état de minorité » qu'évoque Kant comme fait déjà actuel et cependant comme tâche à réaliser. De ce point de vue, Kant ouvrirait une généalogie des manières d'occuper cette position – dont on pressent combien elle sera difficile à tenir – indépendamment de tout étiquetage « kantien » des contenus théoriques ou doctrinaux. Citons : « Dans cette question de l'*Aufklärung*, on voit une des premières manifestations d'une certaine façon de philosopher qui a eu une très longue histoire depuis deux siècles. [...] une de ses fonctions essentielles [devient] de s'interroger sur sa propre actualité. On pourrait suivre toute la trajectoire de cette question de la philosophie s'interrogeant sur sa propre actualité à travers le XIXe siècle ». Chiche ?!

Cela suppose en premier lieu de discerner les principales composantes de ce « dispositif de véridiction conjoncturelle » kantien :

a) Tout d'abord, premier élément de ce dispositif : une certaine position du sujet d'énonciation, à savoir : un sujet qui fonde ses énoncés dans le temps de son énonciation (la valeur de vérité de ce qu'il écrit ne tient pas seulement au contenu énoncé de ce qu'il écrit, mais au fait qu'il l'écrit « maintenant », dans ce rapport circulaire, ou pour parler comme Benveniste, sui-référentiel, entre l'énoncé et l'énonciation – mais compte tenu du fait, et c'est là le point le plus important, que ce « maintenant » est problématique, instable, en devenir – une « sortie d'un état » (*Ausgang*), de sorte que ce rapport circulaire ou sui-référentiel est foncièrement biaisé et ouvert (qu'est-ce qui est en train de se passer ? que somme-nous en train de devenir ?). Il en découle un jeu spécial, ici, des marqueurs d'appartenance dans l'énonciation : car l'*Aufklärung* comme « situation actuelle » à laquelle se rattache, dans laquelle s'inscrit le discours qui demande « Was ist Aufklärung ? », n'est ni une tradition à laquelle on pourrait s'attacher, ni un âge, une époque de la civilisation que l'on pourrait localiser au sein d'une périodisation d'un cours historique, ni même l'expression d'une communauté déjà existante, fût-ce simplement en droit (communauté des êtres raisonnables, etc.). Elle « définit simplement, dit Foucault, le moment présent comme « *Ausgang* », comme issue, sortie, mouvement par lequel on se dégage de quelque chose, sans que rien ne soit dit sur ce vers quoi on va » (*GSA*, p. 27) ; ce qui revient à dire, elle renvoie à un « nous » qui n'est pas donné, un « nous » à venir impossible à prévoir tout à fait, ni quant à sa forme, ni

quant au temps de son avènement. Enfin, ce serait une première chose à analyser dans notre corpus : le jeu des marqueurs d'appartenance, les rapports « je »-sujet d'énonciation / « nous » / déictiques temporels (maintenant, bientôt, le dernier soir etc.).

b) Deuxième élément de ce dispositif : un découplage, une disjonction, entre la causalité historique et la *réalité* de cette causalité, l'efficience réelle de cette causalité (son *actualité*). Disjonction qui implique deux choses. 1°) Elle a d'abord ceci d'étrange qu'elle implique une certaine torsion au niveau des catégories de la modalité. La causalité historique (celle par exemple qui permettrait de trancher la question de savoir s'il y a un progrès constant de l'humanité vers le mieux au regard de sa destination morale, ou au contraire régression constante, ou bien encore oscillation variable entre progrès et régression), on peut la dire possible ou nécessaire ; mais ni sa possibilité (ce qui est encore compréhensible) ni même sa nécessité (ce qui est plus énigmatique), ne donne sa *réalité*. Première torsion dans notre pensée de la modalité : le réel, au sens de l'actuel, ne s'induit pas du nécessaire, mais vient *en plus* du nécessaire, doit venir en supplément comme une détermination distincte. La *nécessité* de la causalité historique de nous donne pas le *réel* de cette causalité, ce dernier appelant des opérations de savoir, d'énonciation et d'authentification propres. (Notons en passant que cette première torsion de la modalité ouvre comme horizon une seconde, celle que l'on trouvera chez Deleuze et Derrida lorsque le possible lui-même est pensé comme un effet de l'événement actuel ; au lieu que le réel réalise du possible, c'est cette sorte d'excès du réel sur lui-même (l'événement) qui crée du possible). 2°) Ensuite, cette disjonction est très importante car c'est elle qui rend compte, dans le dispositif kantien, du fait que l'événement pose un problème de « véridiction » *spécifique*, qui ne se confond pas avec le problème d'énonciation historique, qui a une autonomie relative par rapport au savoir historique. L'événement pose un problème de véridiction spécifique précisément parce que dans l'analyse kantienne se trouvent séparées l'intelligibilité du processus causal, et l'appréhension de l'actualité de ce processus. Bref, cette disjonction fait que, si la causalité historique peut être connue « en vérité », cette connaissance véridique ne nous fait pas connaître l'efficience actuelle de cette causalité, sa réalité actuelle. C'est, vous vous en souvenez, le point, ou plutôt l'un des points sur lesquels la deuxième section du *Conflit des Facultés* reprendra les choses, en définissant le mode de savoir de l'événement comme jugement réfléchissant, jugement qui ne détermine pas l'événement en le subsumant sous un concept (concept d'un rapport causal), mais qui le réfléchit comme le *signe*, simplement *l'indice* de l'actualité d'un tel rapport causal. Cet événement, comme signe, ne nous fait rien connaître de la nature interne du processus causal, des facteurs qui y entrent en jeu, du réseau complexe au sein duquel il produit des effets ; mais il nous fait savoir sur un mode désignatif ou déictique l'efficience actuelle de cette cause ; il indique qu'*il y a* un effet. (Un tel mécanisme de jugement réfléchissant, c'est, pour le rappeler très brièvement, ce qui permet à Kant de creuser un écart entre le déroulement factuel de la situation révolutionnaire dans les années 1790, et ce qui s'indique de la causalité d'un progrès historique – concrètement (et il faudrait confronter cela avec l'ouverture des *Luttes de classes en France* citée tout à l'heure), ce qui permet à Kant d'écrire : qu'importe que « la révolution d'un peuple spirituel que nous avons vu s'effectuer de nos jours réussisse ou échoue ; qu'elle amoncelle la misère et les crimes affreux au point qu'un homme sage, s'il pouvait espérer, l'entreprenant une seconde fois, l'achever heureusement, se résoudrait cependant à ne jamais tenter l'expérience à ce prix » (Kant, *Conflit des Facultés*, II, tr. Fr. Vrin, p. 101) – qu'importe donc ce fiasco, la terreur etc., ou plutôt, non pas qu'importe, mais tenons bien compte de tout cela, et tenons compte qu'en dépit de tout cela, avec ou à travers tout cela, il y a eu un effet qu'on ne peut interpréter que comme signe de l'actualité d'un processus historique de progrès de l'Idée pratique.

Donc, voilà une deuxième chose qui serait à analyser dans notre corpus : ce serait si vous voulez de voir si et comment ce jugement réfléchissant joue dans l'analyse

conjoncturelle, donc aussi comment on opère chaque fois, puisque c'en est le présupposé, cette sémiotisation de la matière historique (ce qui est présupposé par toute lecture herméneutique de l'événement), comment on discrimine au sein de cette matière des éléments pertinents ou non pertinents, comment on installe des oppositions comme signifiantes. Si on reprend de ce point de vue l'ouverture des *Luttes de classes en France* citée tout à l'heure, on ne peut qu'être frappé évidemment de la manière dont Marx polarise d'emblée sa démonstration sur la thèse de la simplification de l'antagonisme de classe, thèse dont on se souvient que Marx et Engels l'avaient posée dès *Le Manifeste du parti communiste*, donc quelques semaines avant le déclenchement de l'insurrection de février 1848, thèse qui n'était alors aucunement le résultat d'une analyse de conjoncture mais une extrapolation faite à partir de la considération d'une *tendance historique à la fois générale et distinctive* de la formation sociale capitaliste :

« La société bourgeoise moderne, élevée sur les ruines de la société féodale, n'a pas aboli les antagonismes de classes. Elle n'a fait que substituer de nouvelles, classes, de nouvelles conditions d'oppression, de nouvelles formes de lutte à celles d'autrefois.

Cependant, le caractère distinctif de notre époque, de l'époque de la bourgeoisie, est d'avoir simplifié les antagonismes de classes. La société se divise de plus en plus en deux vastes camps ennemis, en deux grandes classes diamétralement opposées : la bourgeoisie et le prolétariat » (*Le Manifeste du parti communiste*, Ed. Sociales, 1967, p. 29).

Or le moins que l'on puisse dire à la lecture des analyses menées en 1850 sur la séquence événementielle qui s'est déroulée depuis février 1848, c'est que les voies de cette simplification sont, sinon impénétrables, à tout le moins singulièrement complexes ! (On considérera notamment, puisque c'est l'un des apports de Marx à l'historiographie de la « Seconde République », l'hétérogénéité interne traversant cette République qui selon lui, sous l'apparente unité d'une forme politique simplement soumise aux divers renversements de conjonctures qui séparent l'insurrection de février 1848 au plébiscite de Napoléon III à la fin de l'année 1851, est en fait un complexe de plusieurs formes politiques distinctes (bien que chacune intériorise partiellement son rapport conflictuel avec les autres, suivant une dynamique dialectique), correspondant à autant de clivages internes à la bourgeoisie elle-même). Reste que la thèse de la simplification de l'antagonisme ne disparaît nullement de l'analyse marxiste : elle s'y trouve au contraire ancrée dans les rapports de forces contradictoires – et dans les stratégies par lesquelles les agents collectifs se positionnent et se démarquent au sein de ces rapports – suivant lesquels évolue « la situation actuelle » au cours de ces trois années. Mais elle fonctionne alors à deux niveaux qui s'enchaînent circulairement. Elle est présentée dans l'analyse comme le résultat de cette évolution, son effet historique (objectif démonstratif), mais elle fonctionne aussi, pour le dire en termes kantien, comme principe de réflexion qui rend possible cette analyse même (le rapport *simple* de l'affrontement bourgeoisie-prolétariat opérant ici comme forme d'une totalisation finale). Il est évident que ce qui se produit à la faveur d'une telle circularité entre une thèse historique générale (ou plutôt cette extrapolation pseudo-historique énoncée dans le *Manifeste* et donc *présupposée* par l'analyse de 1850) et l'analyse de conjoncture qui cherche à démontrer l'actualité de cette thèse comme effet de l'évolution de la situation en ces années 1848-1850, c'est l'organisation d'une *téléologie interne à l'analyse*. Seulement, si on se place à ce niveau – et c'est à ce niveau qu'il y a un travail théorique à faire pour nous –, on ne peut plus se contenter de vilipender le téléologisme comme une tare persistante d'une « théorie de l'histoire » en général (ni simplement, car c'est encore trop général, que la thèse posée dans le *Manifeste* prédétermine d'avance tout le décryptage marxien de 1848-1851) ; on doit au contraire de se donner la tâche d'analyser dans le détail des formations d'énoncé la manière

dont des schèmes fonctionnent comme organisateurs de téléologie dans la texture de l'analyse de conjoncture. Par exemple, on pourrait revenir dans une séance prochaine sur la manière dont le signifiant « prolétariat » fonctionne dans le texte des *Luttes de classes en France*, et de façon la plus significative lorsqu'il n'y est présent qu'en passant, allusivement, mais comme une sorte de cause absente en fonction de laquelle, dans l'analyse de Marx, se distribuent, se déplacent ou se cristallisent les luttes politiques et institutionnelles des différentes fractions de la bourgeoisie *entre elles*. (Voir emblématiquement à cet égard les analyses sur le 29 janvier 1949<sup>6</sup>). (Ce serait ainsi bien sûr, et à l'inverse, poser également la question de la manière dont la contingence du devenir historique trouve à s'inscrire dans « l'analyse concrète des situations concrètes »).

c) Troisième élément du dispositif de véridiction conjoncturelle kantien : Une ambivalence, une oscillation entre les plans descriptif et prescriptif, entre l'analyse factuel et l'injonction, et en dernier terme, entre l'identification d'un sujet et une interpellation à se constituer en sujet (passif/actif). Dans *Was ist Aufklärung ?*, cette oscillation marque quelque chose comme un cercle vicieux qui apparaît lorsqu'on demande, au sujet de ce processus de l'*Aufklärung* que Kant définit comme « la sortie de l'homme de l'état de minorité dont il est lui-même responsable », quel peut être l'agent, l'instance active qui réalise cette sortie. Est-ce « l'homme » lui-même ? c'est-à-dire : est-ce que cette instance n'est rien d'autre que celui qui est pris dans ce processus alors lui-même actif (donc terme possible d'une prescription, d'une injonction, d'une interpellation) ? Mais comment le pourrait-il, puisqu'il est en même temps, dans ce processus, « responsable » (par « lâcheté », par « paresse » dit Kant) de l'état de minorité auquel il s'attache encore lui-même. Faut-il alors faire intervenir une instance extérieure à ce processus, processus qui serait alors par lui-même passif, objet d'une

---

6 Nous songeons à l'analyse que Marx consacre au 29 janvier 1849, l'un des premiers épisodes d'une crise institutionnelle où s'opposent, d'un côté, Bonaparte et son gouvernement, derrière lesquels se rassemblent la réaction bourgeoise-royaliste, de l'autre l'Assemblée constituante, dominée par les bourgeois républicains. (Sur l'épisode du 29 janvier, cf. Agulhon, *1848 ou l'apprentissage de la République*, p. 101-102). « Les Français, Louis Blanc, par exemple, ont pensé que le 29 janvier était l'effet d'une contradiction constitutionnelle... » (LCF, p. 79). Or il y a bien, certes, une contradiction constitutionnelle (Pour une première formulation marxienne de celle-ci, cf. *Luttes de classes en France*, p. 69-71 s., éd. La Table Ronde) : contradiction entre une Assemblée nationale souveraine issue du suffrage universel, et un président également élu par le suffrage universel, le second concentrant le pouvoir exécutif, la seconde ne pouvant « exercer sur ce pouvoir qu'une influence morale ». Et cependant cette contradiction dans les institutions républicaines ne peut suffire à expliquer le 29 janvier. Et Marx de nous expliquer que, oui, il y avait bel et bien contradiction, mais pas là où la voyait les acteurs ; la contradiction constitutionnelle était plutôt la manière dont ils percevaient/ne percevaient pas (en la traduisant en termes d'institutions politiques, de conflits entre l'exécutif et le législatif, entre le président et l'Assemblée) une contradiction interne entre deux aspirations de classe distinctes – « deux pouvoirs qui incorporaient deux périodes toutes différentes de l'existence de la République » –, celle de la fraction républicaine de la bourgeoisie d'abord (minoritaire mais cependant « seule capable de proclamer la République, de l'arracher des mains du prolétariat révolutionnaire par la guerre des rues » dans les premières répercussions de février puis de juin), puis celle de la fraction royaliste de la bourgeoisie, « seule susceptible de régner dans cette république bourgeoise une fois constituée, de débarrasser la Constitution des accessoires idéologiques [échos aux 1ers § de LCF], et de réaliser, par la législation et l'administration, les conditions indispensables à l'asservissement du prolétariat ». Pour mettre des mots là-dessus (mais d'autres peut-être iront mieux) : partant du *codage* « idéologique » de l'épisode en termes constitutionnels (en langage juridico-politique, celui-là même des acteurs dominants qui occupent les appareils législatifs et exécutifs), Marx le *recode* en termes de lutte de classes ; mais ce recodage mobilise lui-même un point de *surcodage* de la lutte de classe elle-même : le prolétariat. « Point de surcodage » en ce sens qu'il n'apparaît pas comme tel dans l'affrontement entre bourgeoisie républicaine et bourgeoisie monarchiste, et qu'il lui appartient pourtant, comme cause absente, de rendre compte du rôle historique de la première de février à décembre 1848, puis de la victoire de la seconde, et de l'un à l'autre, finalement, de la contradiction interne à la forme républicaine que concentre le rapport entre ces deux fractions de la bourgeoisie.

description et d'une analyse sans dimension prescriptive pertinente ? « Si les hommes ne sont pas capables de sortir par eux-mêmes de leur état de minorité, est-ce qu'il y a des individus qui seraient capables, par leur autorité, par leur action propre sur les autres, de les libérer de cet état de minorité » (Foucault, *GAS*, p. 33). Mais une telle solution ne ferait qu'aggraver le cercle vicieux au prix d'une contradiction à la fois logique et politique : de tels individus, qui seraient alors comme des chefs, spirituels ou politiques, seraient incapables de faire sortir l'humanité de sa minorité puisqu'ils ne pourraient prétendre le faire qu'en commençant « par mettre les autres sous leur propre autorité, de telle sorte que ces autres, ainsi habitués au joug, ne supportent pas la liberté et l'affranchissement qu'on leur donne » ou prétend leur donner (Foucault, *GAS*, p. 33). Ce qui se joue en somme dans l'oscillation, au sein même du dispositif d'analyse et d'écriture de la conjoncture, entre description et prescription, entre analyse et injonction, ce n'est rien d'autre que le problème de l'*autonomie*. Je veux dire, non pas une théorie sur ce que c'est que l'autonomie, sur la manière d'être autonome ou de devenir, mais comment un problème d'autonomie s'inscrit dans l'analyse de conjoncture, et s'y inscrit non pas comme but, comme fin du processus (ainsi ce processus d'émancipation que serait l'*Aufklärung*), mais comme une condition d'effectuation actuelle de ce processus même, tel que si l'autonomie n'est pas mise en jeu, « cultivée », dans ce processus même, jamais on ne pourra espérer la rejoindre comme son terme, et jamais l'analyse de conjoncture ne pourra rejoindre son propre sujet. Et c'est ce problème dont il s'agirait de demander comment il s'inscrit dans la texture des écrits de conjoncture au niveau de ces oscillations, tensions ou contradictions, entre le statut descriptif et analytique de l'énonciation et son statut prescriptif et interpellateur. (À cet égard, le fait que Kant formule ce problème en termes moraux, de « lâcheté », de « paresse », ne nous importe que secondairement ; ce problème d'autonomie se pose évidemment encore, bien que différemment, en termes politiques, lorsqu'on prend pour grille d'intelligibilité de l'événement les conflits et les stratégies de classe – problème, donc, d'une politique de classe autonome de la classe ouvrière, combinaison d'autonomie d'objets, de moyens, de supports institutionnels, de langage théorique et idéologique). Donc troisième chose que l'on pourrait être amené à analyser dans notre corpus : les points où s'indiquent ces oscillations-ambivalences entre description et prescription, entre analyse factuel et marqueurs déontiques ou injonctifs, en tant qu'elles sont des marqueurs, dans le dispositif de véridiction conjoncturelle, d'un problème d'autonomie dans l'appropriation pratique du processus historique.

2°) Cette oscillation entre description et prescription (ou entre passif et actif), on peut encore la préciser pour finir sous un angle plus particulier, qui nous conduira – mais on sera ici plus bref, pour conclure – à la seconde série de raisons pour laquelle il nous a paru suggestif de partir, en ce moment liminaire de notre recherche commune, de l'analyse foucauldienne de ce dispositif de pensée et d'écriture de la conjoncture qui se mettrait en place avec Kant. C'est que Foucault, du moins dans l'une des multiples versions qu'il donne de sa lecture du *Was ist Aufklärung ?*, celle des premiers Cours de 1982-1983 sur laquelle nous nous appuyons, établit un lien explicite, très intéressant, entre cet article de 1784 et cet autre texte de Kant qui retiendra si vivement l'attention d'un Lyotard ou d'un Deleuze, et qui est quant à lui directement consacré à l'événement révolutionnaire de 1789, à savoir la seconde section du *Conflit des facultés* (1798)<sup>7</sup>. La démonstration de Foucault conduit à établir ceci : que le *Was ist Aufklärung ?*, dans la manière dont il affronte le problème de l'actualité ou de la conjoncture, se heurte à une aporie qui oblige Kant, au terme de son article, à démonter son propre dispositif théorique, et que c'est précisément en ce lieu, au niveau de ce démontage, que va venir se loger la réflexion sur la conjoncture révolutionnaire du texte de 1798<sup>8</sup>. Cette

7 Cf. Foucault, *GSA*, p. 16-21.

8 Cf. Foucault, *GSA*, p. 36-38.

dernière réflexion ne résout pas du tout les contradictions de *Qu'est-ce que les Lumières ?* (bien que la révolution vienne en un sens apporter une réponse au problème posé en 1794, ce problème de l'émancipation que Kant formule ainsi : comment peut-on sortir de l'état de minorité ?), mais elle permet au contraire de voir les tensions qui travaillent le dispositif de mise en discours de la conjoncture révolutionnaire. À notre tour, en reprenant ces points, en les prolongeant et les infléchissant par notre propre biais, nous suggérerons qu'ils ne sont pas étrangers à ce qu'on peut repérer dans le texte marxien, et ce dès les premières pages de *Luttes de classes en France* ; autrement dit, que l'analyse conjoncturelle marxienne vient d'une certaine manière s'insérer elle aussi dans ce mouvement de démontage de *Was ist Aufklärung ?* et faire jouer d'une nouvelle façon, moyennant des déplacements déterminables, les éléments de ce dispositif de pensée et d'écriture de la conjoncture, ce dispositif de véridiction conjoncturelle qui se met en place une première fois avec Kant.

Quelle est donc cette difficulté que rencontre Kant ? Nous l'avons évoquée il y a un instant : elle concerne le problème de l'agent du processus de l'*Aufklärung*, l'agent d'actualisation du processus d'émancipation. On a dit que l'actualité du processus ne pouvait être qu'indiquée, donc référée par un signe ; mais il faut encore déterminer le type d'activité et d'agent capable de produire cette actualité (passage du jugement réfléchissant à un jugement déterminant si vous voulez), le type d'agent auquel cette actualisation peut elle-même être référée. Concrètement, pour Kant, le processus d'*Aufklärung*, ce processus qui consiste fondamentalement en une redistribution des usages privés et publics de la raison et une nouvelle relation entre ces deux usages, qui peut en être l'agent, et qui doit en être l'agent ? On retrouve sans doute ici la forme de l'oscillation entre la dimension descriptive et la dimension prescriptive, cette indécision qui travaillerait, de façon variable, tout dispositif de véridiction conjoncturelle ; mais cette oscillation s'intériorise dans les individus et les groupes pris dans la conjoncture, sous la forme d'une indécidabilité entre leur passivité (ils sont pris dans un processus que l'analyse peut se contenter de décrire) et leur activité (ils doivent réaliser ce processus).

Par rapport à quoi l'hypothèse de Foucault est double : d'abord, Kant a bien une manière de trancher cette oscillation, cette indécision qui est en dernier lieu ce cercle aporétique de l'autonomie qu'on a mentionné précédemment ; il le tranche précisément dans les dernières pages du texte, lorsqu'il introduit la figure de Frédéric de Prusse comme l'instance capable d'actualiser ce processus de l'*Aufklärung*. En s'abstenant de ne rien prescrire en matière de religion, en laissant les individus user de leur raison dans les domaines des arts et des sciences, en assurant la « tranquillité publique » au moyen d'un État fort, d'une économie prospère et d'une armée bien disciplinée, le monarque éclairé occupe l'instance qui permettra de conforter à la fois la distinction et l'articulation harmonieuse de l'usage privé et de l'usage public de la raison. Mais évidemment – deuxième aspect de la lecture foucauldienne – Kant ne peut manquer d'éprouver une gêne à faire *in fine*, dans le texte de 1784, du roi de Prusse l'agent de l'*Aufklärung*, ce qui entre en tension (pour dire le moins) avec l'argument développé quelques pages plus haut suivant lequel toute prétention d'une instance extérieure à apporter les Lumières aux individus enveloppe une contradiction qui la voue à l'échec, échec qui prendra inévitablement la forme d'un nouveau despotisme. D'où l'idée suivant laquelle Kant doit reprendre cette question, et la reprend effectivement plus tard, précisément dans le texte sur la révolution française dans *Le Conflit des Facultés*, au prix d'un jeu de substitution dans le dispositif de véridiction conjoncturelle. Telle est l'hypothèse de Foucault : ce qui viendra en lieu et place de la figure du monarque éclairé, ce qui viendra occuper dans *Le Conflit des Facultés* la place qu'occupait Frédéric de Prusse à la fin de *Was ist Aufklärung ?*, c'est l'événement révolutionnaire de 1789, ou plutôt la manière dont cet événement fait signe pour ses contemporains. Or, évidemment, ce jeu de substitution, ce déplacement se paye d'un prix fort : car le signe révolutionnaire, dans *Le Conflit des Facultés*, on sait que ce n'est pas



l'événement lui-même dans ses dimensions sociales, politiques, institutionnelles etc., mais seulement l'enthousiasme du spectateur. Ce qui devient donc l'agent du processus d'émancipation, l'élément actif au sein de ce processus, ce qui fait que ce processus cesse d'être une simple possibilité pensée et devient une actualité, ce qui marque en somme l'embranchement d'une appropriation pratique du processus sur son appropriation théorique, c'est maintenant l'état d'esprit, cet état d'âme dont Kant a fait la théorie dans l'analyse du sublime de la *Critique de la faculté de juger*, la « manière de penser » de celui qui n'agit pas, de celui qui n'a pas fait la révolution. Il est tout aussi certain que si l'on cherchait à approfondir l'examen que nous suggérons entre le dispositif kantien et les analyses de conjoncture marxistes, cela conduirait à une mise en cause de ce partage, tout à fait structurant chez Kant, entre acteur et spectateur, qui est aussi un partage entre ceux qui sont inexorablement pris dans les conflits d'intérêts particuliers, les oppositions partisans, et ceux qui, précisément parce qu'ils sont en position de spectateur, peuvent recueillir de ces conflits la signification *universelle* qui ne peut disparaître, à travers le tumulte de ces affrontements particuliers, qu'au seul point de vue d'un *désintéret*. (Par où la théorie kantienne de la conjoncture et du signe révolutionnaires, non moins que la distinction usage privé/usage public de la raison, devrait être confrontée à la théorie de l'idéologie que Marx et Engels essaieront de mettre en place en 1845). Et pourtant, cela ne signifie pas que l'un des problèmes que Kant cherche à résoudre par ce partage acteur/spectateur disparaisse complètement chez Marx. Quel est ce problème ? Celui de l'inscription, de la mémorisation, de l'endurance (au sens de : donner de la durée) de l'événement – ce que nous appelions précédemment le problème de l'accumulation ou de la capitalisation du temps de l'événement. C'est bien ainsi que Kant, en d'autres termes, pose la question de l'enthousiasme du spectateur de la révolution. L'essentiel n'est pas qu'il soit spectateur, c'est qu'il soit dans une position telle que peut en quelque sorte s'inscrire en lui cet événement, que cet événement peut ainsi prendre une durée qui ne coïncide plus avec le temps bref, accidenté, chaotique, de l'événement historique lui-même. Le spectateur, c'est une surface d'inscription, l'autre scène – non historique et cependant pleinement actuelle, puisqu'elle définit l'actualité même – où vient s'enregistrer l'événement qui prend alors, par cette inscription, la valeur d'un « *signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum* » – signe remémoratif, démonstratif, pronostique, c'est-à-dire un signe qui importe moins par le contenu signifié ou imaginaire auquel il renvoie (on se souvient que dans l'enthousiasme, comme affect du sublime, le fonctionnement figuratif de l'imagination est mis en crise), qu'au fait qu'il *enveloppe du temps*. Or une telle opération d'inscription du temps au moyen d'un signe, Kant lui donne aussitôt une portée collective en même temps que se renforce la position du sujet d'énonciation annonciateur d'un « nous », d'une collectivité à venir :

« Or, je soutiens que je peux prédire au genre humain, même sans esprit prophétique, d'après les aspects et les signes précurseurs de notre époque, qu'il atteindra cette fin et, en même temps aussi, que sa marche en avant vers le mieux ne connaîtra plus de régression totale. En effet, un tel phénomène dans l'histoire de l'humanité *ne s'oublie plus*, parce qu'il a révélé dans la nature humaine une disposition et une faculté pour le mieux telle qu'aucun politique n'aurait pu avec toute sa subtilité la dégager de la marche des événements jusqu'à aujourd'hui [...]. – Car cet événement est trop grand, trop lié aux intérêts de l'humanité, et d'une influence trop étendue dans le monde et toutes ses parties, pour ne pas devoir être rappelé aux peuples à l'occasion de circonstances favorables et évoqué pour la reprise de nouveaux essais en ce genre » (Kant, *Conflic des Facultés*, II, p. 104-105).

Ce qui se passe avec l'événement comme signe sublime – « événement trop grand », trop grand pour être figuré imaginativement, mais pour cette raison même, trop grand pour ne pas être inscrit indélébilement dans la mémoire (cf. remarques sur le trauma ci-dessus, II<sup>e</sup> partie) – c'est donc l'ouverture d'un temps cumulatif, l'accumulation étant ici la détermination formelle d'un temps tramé d'innombrables reprises et répétitions,

d'innombrables oublis relatifs et remémorations, à travers lesquels se forme (se formera) un nouveau sujet collectif – celui auquel s'adresse déjà le sujet mis en position de dire « *je soutiens que je peux prédire au genre humaine etc.* ».

Voici donc enfin une quatrième question que l'on pourrait encore adresser aux textes que l'on analysera : il s'agirait de voir comment ceux-ci s'insèrent eux-mêmes dans ce temps cumulatif en même temps qu'ils l'énoncent, comment ils cherchent, implicitement ou explicitement, à le reprendre et à le réactiver, à l'enregistrer dans de nouvelles chaînes de discours, à en modifier ainsi les coordonnées ; – comment par exemple, pour ne mentionner que des pages fameuses et déjà abondamment commentées, Marx, au début du *Dix-Huit Brumaire*, greffe l'analyse de conjoncture sur une dialectique complexe des répétitions révolutionnaires – entre les révolutions de 1789, 1848, et le processus révolutionnaire du prolétariat, c'est-à-dire la « révolution sociale » à venir –, et ce non pas seulement pour produire de nouveau effets d'intelligibilité du processus historique (moyen d'appropriation théorique), mais pour concourir à *transformer la mémoire même* des luttes de la société capitaliste comme pièce indispensable d'une appropriation pratique de ce processus, et à produire – ces textes de conjoncture que nous allons travailler y contribuent à leur mesure – les signes d'une nouvelle mémoire comme point de subjectivation d'un « prolétariat » qui n'existe jamais qu'à force d'être interpellé comme tel.