

Amenuisement du temps : l'événement au temps de la crise

MAXIME PLANTE, *Université du Québec à Montréal*

L'histoire nous rappelle que le temps politique n'a pas toujours eu le rythme effréné qu'il a pu prendre depuis quelques décennies déjà. Il fut un temps, nous dit-on, où ce temps était plus long, s'étendait, s'attardait au rythme des chemins de fer et de la presse écrite. À l'inverse, le temps politique que nous connaissons aujourd'hui se reconnaîtrait autant à l'extension presque sans limites de son champ de visibilité et de son exposition médiatique qu'au caractère éphémère de son événement. Ce temps serait d'ailleurs un « temps de crise », « crise de la politique » caractérisée entre autres par le cynisme grandissant, corrélatif des nombreux scandales à agiter la classe politique, de la disjonction entre les aspirations citoyennes et les engagements à court terme de la logique politicienne, du sentiment d'une improvisation générale en face de situations qui dépassent souvent les gouvernants ou, au contraire, celui d'un vaste théâtre où chaque geste est orchestré par d'habiles firmes de relations publiques.

Il est permis de se demander si cet état de crise, qu'il soit réel ou non, ne provient pas de l'amenuisement du temps ; ce n'est pas seulement que nous ayons de moins en moins de temps – cette modification de notre rapport au temps n'étant peut-être pas autre chose que le simple vieillissement –, mais aussi et peut-être surtout que le temps semble s'être accéléré et emballé comme une machine folle. Il ne s'agit pas là, à vrai dire, d'un phénomène nouveau. C'était déjà celui que l'on constatait à l'aube des révolutions technologiques des XIX^e et XX^e siècles¹. Il est toutefois intéressant de constater que l'accélération du temps semble représenter l'aboutissement d'un processus qui était au départ destiné à n'affecter que les flux de marchandises (ou de personnes) et la sphère de l'échange. Ainsi, l'accélération du temps est d'abord un rétrécissement de l'espace

par l'expansion des moyens de transport. Pouvant aller plus *vite*, on pouvait désormais aussi aller plus *loin*. Ce que le XIX^e siècle fit pour les transports, le XX^e le fit peut-être pour l'information. La radio, la télévision et, ultimement, le développement d'Internet permirent en effet d'appliquer au domaine de l'information ce qui avait été possible de faire pour le transport : non plus réduction de l'espace, mais superposition des espaces-temps en un seul espace-temps global ou mondialisé dont le principe directeur semble être l'instantanéité ou la simultanéité de la production d'un événement et de la réception de celui-ci, comme si la médiatisation de plus en plus efficace du monde tendait paradoxalement à se renverser en une immédiateté absolue par laquelle les événements semblent invariablement pouvoir être vécus au *présent*. Ce mouvement dessine les contours de ce que l'on a pu appeler une « crise du futur² », comme l'épuisement des possibilités créatrices qu'il recèle, son repli et son absorption dans le présent.

Nous ne désirons pas ici entrer dans la discussion d'un tel présentisme ; le thème a déjà été largement balisé³. On peut toutefois noter que les analyses heideggériennes de la technique indiquaient déjà la forme générale de l'épuisement de l'avenir dont il est ici question, la technique visant précisément à ne rien « laisser au hasard », ce que Heidegger nommait l'arraisonement (*Gestell*) comme mise en demeure et interpellation du réel à se dévoiler⁴. Quoiqu'il en soit, nous aimerions dans cet article indiquer quelques pistes de réflexion quant aux implications de cet épuisement de l'avenir – qui est aussi épuisement de l'à-venir – sur notre rapport à ce qui s'annonce sous le terme d'« événement », comme possibilité de la nouveauté et de l'invention politique (Lévinas).

Le temps de l'interprétation

L'avènement des nouveaux médiums (radio, télévision, internet) offrait à la politique la possibilité d'une diffusion infinie de son message. Tout comme la révolution des moyens de transport ouvrait l'espace pour de nouveaux marchés, la révolution de l'information permettait à la politique de rejoindre plus vite et à moindre coût (gain monétaire, gain temporel, gain d'efficacité, etc.) un auditoire

maximal; de le faire simultanément (réduction de l'espace) et de manière instantanée (réduction du temps). Nul besoin de sillonner le Canada en son entier pour espérer fédérer une majorité des voix; aujourd'hui, le lieu de l'allocution apparaît de plus en plus délocalisé: le public d'une allocution tenue à Calgary peut aussi bien compter des auditeurs à Moncton, par exemple. Bref, la révolution technologique est un prélude à la révolution stratégique – elles s'appellent mutuellement. Aussi le discours politique s'est-il adapté dans sa forme jusqu'à se faire flux pour entrer dans le circuit médiatique et ainsi y circuler sans limites.

Mais cette mutation comporte d'obscures exigences qui ne sont pas sans imposer leurs effets pervers. Nous l'avons dit, le champ politique bénéficie aujourd'hui d'une visibilité inédite et croissante. Cette exposition médiatique apparaît comme une chance donnée à la politique de *faire événement*, et ainsi d'alimenter à son tour une quantité phénoménale d'événements médiatiques qui en dérivent: journaux télévisés (souvent en continu), analyses, chroniques, commentaires, bref tout ce que l'on pourrait rassembler sous la bannière volontairement large de l'interprétation. Il faut bien, dit-on, nourrir la bête, sous peine d'être évacué du discours médiatique et, ainsi, être voué à l'inexistence politique.

Il n'est pas nouveau que les événements politiques suscitent leur lot de réactions, de commentaires et d'analyses. Ceux-ci, néanmoins, ont longtemps été postérieurs à l'événement et intervenaient sur lui après-coup. Or, depuis au moins les attentats du World Trade Center⁵, il semble que l'interprétation apparaisse de plus en plus comme un commentaire redoublant⁶ l'événement lui-même. Comme si la visibilité immédiate de l'événement – visibilité fournie par les médias – imposait en retour le lourd tribut de devoir l'accompagner de sa légende au bas de l'image, et donc de le doubler de sa mise en récit en simultané. Les médias auraient en quelque sorte la *passion* de l'événement, mais cette passion est aussi une sommation à interpréter, à donner la règle de l'événement. Tout se passe alors comme si les moyens technologiques permettaient maintenant d'avoir prise sur toujours plus d'événements, mais que cette sur-disponibilité forçait aussi une accélération du temps de l'interprétation, de l'analyse

et de la réflexion. Cette simultanéité de l'interprétation et cet empressement à déchiffrer auront donné maintes « perles » – on peut penser par exemple à l'annonce prématurée et finalement erronée de la défaite de Jean Charest dans son comté de Sherbrooke aux élections provinciales de 2007 – qu'il ne s'agit pas ici simplement de convoquer afin d'en démonter le ridicule. Mais qu'on aboutisse à un tel ridicule ne nous révèle-t-il pas quelque chose des implications de l'accélération temporelle, tant sur la portée des événements que sur la synchronisation de l'événement et de son interprétation? À force de saturer l'espace interprétatif, ne risque-t-on pas de masquer le phénomène même qui se présente à nous? Ne peut-on pas aussi y voir le signe d'un malaise face à une altérité qui nous dépasse et nous remet en question?

Nous aimerions suggérer dans cet article que l'empressement à interpréter ne serait peut-être pas avant tout issu d'une volonté *offensive* et *politique* de récupérer un événement à son compte, mais une manière de se *défendre* et se *protéger* contre l'extériorité et l'étrangeté de ce qui arrive en le réduisant à des schèmes connus, c'est-à-dire rassurants. Nous montrerons ensuite que se trahit derrière ce flot de paroles interprétatives un silence angoissé et interloqué qui en révèle la fonction à la fois *protectrice* (de soi) et *réductrice* (de l'événement, de l'altérité). Nous terminerons en tentant de mettre en lumière l'exigence éthique d'une politique de l'interprétation au temps de la crise de l'avenir.

Entre événementiel et événemential

Abordons cette faillite de l'interprétation par le détour d'un événement empirique bien connu du contexte politique québécois: la grève étudiante du printemps 2012. Le 25 mai 2012, le TVA Nouvelles de 22 heures couvre les manifestations de casseroles qui se produisent depuis peu à Montréal. Appelé à commenter cet événement, Jean Lapierre, ancien homme politique et maintenant analyste politique à TVA, dira à au moins trois reprises quelque chose qui nous intéresse, à savoir que ce qui se passe « est impossible à décoder⁷ ».

Ne sommes-nous pas reconduits à un tel désarroi, fut-il anecdotique ici, comme à l'épicentre de l'événement? Pourquoi ce désarroi? N'est-ce pas parce que l'interprétation est impossible (il n'y a rien à interpréter, il n'y a pas de message prédéterminé), et pourtant inévitable (on ne peut qu'interpréter, on ne peut pas ne pas faire du sens)? Cette ambivalence est au cœur même de notre expérience langagière. Deux questions organisent notre réflexion: pourquoi l'événement est-il ce qui révèle cette ambivalence avec le plus d'éclat? Pourquoi l'interprétation est-elle néanmoins inévitable?

La première question nous oriente vers une réflexion sur la notion d'événement. Si cette notion est tant problématique, c'est avant tout parce qu'elle comprend en son sein une ambiguïté qui l'opacifie. On confond ainsi à tort l'événement avec sa manifestation «matérielle» ou sa réalisation «accidentelle». Il y a donc en quelque sorte confusion entre l'événementiel de l'événement, c'est-à-dire son caractère occasionnel ou circonstanciel, et l'événementialité de l'événement, c'est-à-dire son degré zéro, une simple venue. «L'événement, nous disent Alban Bensa et Eric Fassin, ce n'est pas qu'il se passe *quelque chose* [...], mais plutôt que quelque chose *se passe*⁸.» Cela marque bien que l'événement dans sa «pureté» ne peut ni ne doit être réduit à sa manifestation ou à sa médiatisation. Or, la médiatisation ne se résume pas à la simple mise en scène médiatique. Toute notre expérience du monde est marquée de part en part par une structure médiatrice. Ce qui médiatise, bien avant les médias de masse, ce sont nos grilles de lecture, notre socialisation, c'est-à-dire l'ensemble des dispositions mentales qui guident notre pratique interprétative (et celle-ci est incessante). Notons d'ailleurs qu'une telle conception ne peut pas être assimilée simplement à un subjectivisme moderne où primerait la notion de vision du monde (*Weltanschauung*). La même idée trouve en effet un écho similaire chez Heidegger – qu'on ne peut résolument pas accuser de subjectivisme – pour qui l'existence humaine possède une structure herméneutique irréductible, le souci – par laquelle toute compréhension de l'être (et il doit bien y en avoir pour qu'il y ait existence et relation aux choses) est rapport déterminé à l'étant (l'étant *comme* étant, *comme* outil, *comme* nourriture, etc.): «Pour peu qu'il existe, le Dasein comprend l'être et se rapporte à

l'étant⁹». La teneur du rapport à l'étant dépend donc de l'horizon de notre compréhension de l'être. Nous verrons plus loin en quoi cet horizon est peut-être de part en part temporel et précisément déterminé à partir du présent.

L'événementialité de l'événement, de son côté, est plutôt la confrontation avec l'inconnu comme affolement de nos grilles de lecture et pure irruption. D'une certaine façon, on peut dire que le mode de l'événement est le problématique, ce que fait Pierre Nora¹⁰ par exemple, mais il faut à notre avis l'entendre dans un sens légèrement différent. L'événement n'est pas problématique en ce sens qu'il suscite des questions. Jacques Derrida montre d'ailleurs que la problématisation est déjà une mise en forme de l'expérience, et que toute question comprend toujours implicitement sa réponse: la question, nous dit-il, est «une première mesure *apotropaïque* pour se protéger contre la question la plus nue, à la fois la plus inflexible et la plus démunie, la question de l'autre quand elle *me met en question* au moment de s'adresser à moi¹¹ ».

L'événement serait ainsi problématique non en ce qu'il ferait émerger des questions (celles-ci sont toujours situées ou pragmatiques), mais plutôt en ce qu'il provoque une remise en question de celui qui en est le témoin. En cela la problématique de l'événement témoigne d'une rupture d'intelligibilité, et non d'un début de réconciliation avec l'expérience. Gad Soussana exprime d'une belle manière cette idée en disant que «le temps de l'événement n'est pas le temps de l'histoire. [...] C'est un temps sans chronologie – ni lieu – qui n'en finit pas d'arriver tout autrement, un temps qui défie le temps au point de le rendre possible¹²». L'événement ne se déploie pas dans un temps linéaire qui serait horizontal. Il est plutôt la «surprise absolue», ce qui, arrivant «verticalement me tombe dessus, sans que je puisse le voir venir¹³». Alors que le possible vient à nous par le point à l'horizon, l'impossible de l'événement, condition de toute nouveauté, nous frappe avant toute possibilité de pré-diction.

Cette séparation entre l'événementiel et l'événemential n'est pas sans rappeler la distinction heideggérienne entre les sens verbal et nominal du verbe «être», l'être pouvant désigner à la fois l'essence de quelque chose et sa quiddité, donc *ce qu'est* cette chose «en

son être», mais aussi l'événement ou le *fait* d'être : «la merveille des merveilles : *Que l'étant est*¹⁴». Quel lien entre la temporalité et l'amphibologie de l'être et de l'événement? En fait, la temporalité est précisément ce qui fait oublier ce caractère amphibologique de l'événement ; notre façon d'exister le temps signifie une réduction de la dimension *irruptive* de l'événement – qui ne peut être vécue sur le mode du présent – au profit de sa dimension *significative*. Cette façon d'exister le temps, on pourrait l'assimiler à la notion heideggerienne d'être-au-monde, caractérisée fondamentalement par l'échéance, qui signifie la propension du *Dasein* à s'en tenir à ce qui lui est accessible et urgent, à se limiter aux objets de sa préoccupation immédiate. L'objet constant de la préoccupation du *Dasein*, c'est en effet l'étant (l'événementiel) et rien d'autre.

Absorbé dans l'horizon de son monde quotidien, le *Dasein* en son caractère échéant ne se préoccupe que de ses possibilités immédiates. Au sein de cette préoccupation se décide à chaque fois le *pour-quoi* et l'*en-vue-de-quoi* de son rapport avec le monde. En ce sens, l'homme est dans un commerce constant avec le monde et s'en soucie, c'est-à-dire qu'il l'envisage d'emblée *pour... cela, comme...* ceci et *en-vue-de...* tel usage déterminé. Mais en demeurant absorbé dans son commerce avec l'étant immédiatement accessible, le *Dasein* est obnubilé, c'est-à-dire qu'il demeure inattentif à ce qui, pour peu visible qu'il soit, n'en fonde pas moins la possibilité de son rapport soucieux avec l'étant. Ce qui se trouve ainsi obnubilé ou dissimulé est le dévoilement de l'étant lui-même¹⁵, c'est-à-dire l'événementialité inhérente et fondatrice de la dimension événementielle de l'événement.

Comme nous l'avons laissé entendre, l'échéance est indissociable selon Heidegger d'un mode temporel déterminé et d'une manière d'exister le temps. Cette temporalité spécifique est le présent. Il faut bien voir le caractère ontologique et non factuel de ce rapport au présent. Le *Dasein* ne choisit pas de vivre au présent ; plutôt, il est «au monde» et il est ce qu'il est (*Da-sein*) parce que le présent représente sa seule manière d'être «là», ce que Derrida formule admirablement en disant qu'«[i]l n'est pas d'expérience qui puisse être vécue autrement qu'au présent. Cette impossibilité absolue de

vivre autrement qu'au présent, cette impossibilité éternelle définit l'impensable comme limite de la raison¹⁶». En ce sens, le *Dasein* n'a pas véritablement de rapport au temps. À proprement parler, il « est » temps ou temporalise le temps – il « existe » le temps.

Le présent en son sens ontologique peut être caractérisé selon un axe double. D'abord, le présent est attention à l'immédiatement présent, au proche et à l'immédiat – nous l'avons déjà mentionné plus haut et ne nous y étendrons pas. L'exister au présent signifie que nous nous en tenons à ce qui est *visible* de l'événement. D'une certaine façon, cette attention implique un arraisonement (*Gestell*) de l'événement, arraisonement par lequel on somme l'événement de nous révéler son visage sans attendre¹⁷. Le commentaire redoublant auquel nous avons fait référence plus haut, par lequel l'événement se voit synchronisé à sa mise en récit dans son surgissement même, peut être associé à cette dimension de l'échéance. Comme le mentionne si justement Lévinas, « l'invitation au récit est sommation [...] Faire un récit, parler, c'est déjà rédiger un rapport de police¹⁸ ».

Ensuite, cette péremptoire volonté de savoir et d'assigner un sens à l'événement se double d'une dimension de l'échéance que Heidegger nomme l'agitation. Autant le présent signifiait en un premier sens une attention ou une tension vers le visible intelligible de la chose, l'agitation marque le caractère déficient ou dispersé de cette attention, comme si le *Dasein* se lassait trop rapidement de ce qu'il prend en vue et qu'il avait constamment soif de « plus » de présent, de « plus » d'événement. Bref, le *Dasein* échéant s'agite, ne tient littéralement pas en place¹⁹, sautille d'un événement à l'autre dans une attitude qu'on aurait du mal à ne pas rapprocher de l'attitude consumériste. On pourrait donc dire que la temporalité de l'échéance parvient à caractériser le sens ontologique de l'accélération du temps dont nous avons parlé plus haut, en ce que cette accélération assigne la tâche paradoxale d'interpréter davantage – donc de brider l'événement dans le temps même de son surgissement – et de produire plus de nouveauté : toujours plus d'événementiel et toujours moins d'événemential.

L'événement en lambeaux : l'inéluctable devenir-logique de l'événement

Quoi qu'on puisse en penser, le phénomène d'échéance que nous venons d'introduire ne constitue pas la prémisse d'une critique de l'homme contemporain. Aussi faut-il montrer en quoi ce phénomène est, en un sens particulier, transhistorique. Revenons donc à notre seconde question : pourquoi et en quel sens l'interprétation est-elle inexorable ? Nous aimerions suggérer que celle-ci est peut-être le rempart par excellence contre l'extériorité de l'événement qui nous met en question et nous ébranle. C'est que nous ne pouvons saisir l'événementialité qu'à travers l'événementiel de l'événement. L'événementiel est en ce sens la pétrification de l'événementialité²⁰. Jessica Olivier Nault exprime bien cette idée lorsqu'elle écrit que « chaque littérature, dans une langue qui est la sienne, "bloque" [l'événement] dans une représentation en lui donnant une compréhension finie en forme d'identité. Ce faisant, elle lisse [l'événement], elle dissimule et voile sa multiplicité. [...] Elle l'absorbe dans le présent²¹ ».

L'interprétation procède à la réduction de l'événement par deux moyens inverses, mais solidaires. D'une part par sa raréfaction : les sciences (entre autres sociales) et l'histoire notamment construisent leur scientificité contre l'événement, car « la série dissout la singularité, le contexte absorbe la chronique²² ». L'événement est bien le matériel des disciplines scientifiques, mais l'usage qu'elles en font est vampirique et ce n'est qu'en drainant l'événement de son originalité qu'elles parviennent à construire des régularités et des récurrences. Michel Foucault va dans le même sens lorsqu'il dit qu'« il faut concevoir le discours comme une violence que nous faisons aux choses, en tout cas comme une pratique que nous leur imposons ; et c'est dans cette pratique que les événements trouvent le principe de leur régularité²³ ». C'est entre autres, nous l'avons mentionné précédemment, par la pratique de la question et de la problématisation que s'organisent et prennent sens les événements.

Ces deux pratiques vénérables (et indispensables à notre milieu universitaire) n'ont pas toujours eu la connotation positive que nous leur connaissons. La langue française des XVII^e et XVIII^e

siècles avait en effet une acception du mot «question» aujourd'hui disparue. Les criminels que l'on voulait voir expier étaient soumis à ce qu'on appelait alors la *question extraordinaire*. Dans son *Dictionnaire universel*, Furetière la définit ainsi : «Question, signifie aussi la torture, la *gêne* qu'on donne aux accusés, aux criminels, pour savoir, pour leur faire confesser la *vérité* de quelque crime qualifié²⁴». Étymologiquement, la question se voit donc rapprochée de la violence d'une effraction, mais d'une effraction *en vue de* la vérité. D'un point de vue analogue, questionner l'événement serait en quelque sorte le soumettre à une torture par laquelle on croit obtenir des indications sur sa nature. N'est-il pas pertinent de considérer que dans ce cadre bon nombre de criminels avouent des crimes qu'ils n'ont pas commis? En ce sens, qu'une information obtenue par la question (lire: sous la torture) ne soit pas une information *fiable* devrait peut-être aussi s'appliquer à la pensée de l'événement.

L'officier ou le bourreau qui administre la question se nomme au XVIII^e siècle le *questionnaire*. Mais il est aussi celui à qui revient le privilège de peindre les tableaux de ceux qu'on exécute par effigie, c'est-à-dire par contumace²⁵. Ne peut-on pas ici encore établir une analogie entre ce privilège donné à celui qui peint une *représentation* du condamné et la nature essentiellement représentative (au sens subjectif que lui donne en allemand la notion de *Vorstellung* par exemple), voire caricaturale de toute tentative de dire ou de décrire l'événement? Cette opération représentative serait elle aussi inséparable d'une réduction de l'événement. D'autre part, l'interprétation peut aussi procéder à la réduction de l'événement par sa généralisation : c'est entre autres la logique que l'on voit à l'œuvre dans la mise en scène médiatique, par la promotion de quelque banalité quotidienne au rang d'événement médiatique. Pour Bensa et Fassin, «il s'agit bien là, une fois encore de réduire la singularité de l'événement en le démultipliant à l'infini : car si tout est événement, alors rien ne l'est spécifiquement²⁶».

La réduction s'opère ainsi soit par la contextualisation de l'événement, c'est-à-dire la dévaluation de sa singularité au profit de son assimilation à une norme et sa banalisation à l'intérieur d'une série qui l'englobe; soit par la production (souvent médiatique) d'une

singularité à partir de la promotion d'une banalité. Dans les deux cas, l'événementialité s'efface devant l'événementiel. Le second type de réduction nous semble un phénomène contemporain et il n'est pas certain qu'on ait pu – faute de moyens – l'employer avec autant d'efficacité dans les siècles qui nous ont précédés. Il est en tout cas plus immédiatement critiquable que le premier type de réduction. En effet, si la production médiatique nous apparaît comme étant *contemporaine*, la contextualisation est pour sa part *historique* en un sens particulier. Par là nous voudrions marquer qu'elle apparaît comme une opération indissociable de la condition humaine et marque même peut-être l'ouverture de l'historicité.

Quoi qu'il en soit, nous ne faisons pas l'expérience du monde à l'extérieur du langage. Celui-ci est immanent à l'existence et à la pensée humaine : ce n'est qu'à partir de lui que le monde se donne (et réciproquement). Or l'expérience de chacun de nous n'apparaît qu'à partir d'un réseau de contextes différenciés. C'est sans doute ce que veulent dire Bensa et Fassin lorsqu'ils écrivent que « par lui-même, l'événement *est* ; mais l'important est pour nous ce qu'il *dit*. Or il ne signifie pas en dehors des séries qui lui donnent sens – par lesquelles nous lui donnons sens²⁷. » Nous ne pouvons rendre compte du monde qu'en le contextualisant, qu'en le réduisant, c'est-à-dire en l'interprétant. Le caractère inévitable de l'interprétation n'est toutefois pas un défaut tragique qui accablerait l'existence humaine. La possibilité d'une compréhension totale en effet marquerait non seulement la « fin » de l'interprétation (et avec elle la fin de l'histoire), mais elle interdirait également « l'avenir [et rendrait] tout *impossible*, et l'événement et la venue de l'autre²⁸ ». L'avènement d'un tel « Savoir absolu » signifierait une appropriabilité infinie de la nature au sens hégélien. Ainsi, plus que simplement inévitable, le « vague²⁹ » qui est la source de l'interprétation est également la condition de possibilité de l'événement dans son altérité.

Conclusion : Ouvrir l'œil pour mieux voir l'obscurité

Comment, en ce siècle du numérique, ère du calculable et autre « big data », monde clos de la prévisibilité où la stabilité est le maître mot, retrouver notre innocence enfantine où la surprise, le futur

et l'énigme conservaient encore de leur charme magique? Cette nostalgie a-t-elle encore un sens là où notre cheminement a révélé l'écartèlement auquel nous sommes soumis et qui illustre peut-être quelque chose de notre condition humaine? Cet écartèlement serait celui d'un double impératif, non pas moral, mais ontologique. D'une double nécessité contradictoire et désespérante. D'un côté, celle de reconnaître, comme le dit Alexis Nouss, que «témoigner [de l'événement] équivaldrait, outre à une imposture, à une négation; son énoncé ferait diversion, il effacerait par sa possibilité l'impossible qu'il entend transmettre. *Témoi-nier*³⁰». L'interprétation serait vouée à trahir l'événement, nous engageant dans l'exigence d'un mutisme analogue à celui que prescrit la célèbre conclusion du *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein: «Là où on ne peut parler on doit se taire³¹». L'interprétation, impossible, mais inévitable, trace ainsi la redoutable structure d'une double contrainte. Comment concilier de telles injonctions paradoxales?

Peut-être Georges Bataille touche-t-il à un point essentiel lorsqu'il affirme que «l'auteur tragique ne s'explique pas, mais il est sans défense contre les explications des autres. *Pour supprimer l'explication il ne suffit pas de ne pas en donner*³²». L'événement se voit réintroduit de force dans l'ordre politique, représentatif et interprétatif parce qu'il laisse vacant le site de son explication. L'événement trouve ainsi le lieu de sa vulnérabilité. Il nous convoque également à un impératif qui dépasse sans la dépasser la structure de double contrainte qui nous retenait. Cet impératif nous assigne l'exigence d'une parole *politique*, soit, mais d'une parole politique *responsable*, et ici il faudrait convoquer le discours d'Emmanuel Lévinas³³. Il ne s'agit peut-être pas finalement de dépasser le faillibilisme de l'interprétation – celui-ci est inhérent à la condition humaine – que de lui fixer une double responsabilité. La première, celle de refuser le silence, le silence éthique et mélancolique de celui qui sait qu'à ouvrir la bouche il trahira l'altérité de l'événement. En effet, certains ne répugneront pas à interpréter et l'isolement hors du monde politique de l'interprétation est une caution à leur endroit. Il faut donc s'inscrire dans l'espace politique et prendre la responsabilité de défendre la «violabilité inviolable³⁴» de l'événement.

Or, cette première responsabilité, en s'inscrivant dans l'ordre politique et interprétatif, doit aussi être protégée contre elle-même. Il nous revient alors de préserver l'inviolabilité de l'événement. Cette sauvegarde nous engage à ne pas nous l'approprier dans les formes que nous avons décrites plus haut tout en reconnaissant que le respect interprétatif ne peut que tendre vers, sans jamais l'atteindre, le respect infini qui est dû à l'événement. Aussi, faudrait-il peut-être prendre cette proposition de Derrida au pied de la lettre : « La guerre est donc congénitale à la phénoménalité, elle est le surgissement même de la parole et de l'apparaître³⁵ ». La politique, l'interprétatif et le médiatique ne seraient-ils pas en ce sens quelques-uns des avatars de cette guerre dont il n'est pas certain qu'elle ait attendu notre naissance pour éclater ?

Pour sauver l'événement et préserver la possibilité d'un à-venir qui ne se résorbe pas en un présent grossi par l'attente, peut-être faut-il alors penser, avec Lévinas, une « intentionnalité qui échoue³⁶ » ; non plus faire la guerre à la guerre, mais *se* faire violence et apprendre à capituler devant l'événement. Peut-être alors de cette vacance naîtra l'impossible condition d'une véritable invention politique³⁷. Peut-être ne faut-il pas se hâter de définir une telle notion ; aussi caractérisons-la plutôt par contraste pour montrer l'ampleur du défi qui nous attend : on apprenait récemment que l'exploitation des mégadonnées (« big data ») commence à être utilisée à grande échelle par les différents partis politiques. Ces données permettent entre autres de cibler l'électeur et d'effectuer un profilage de ses intérêts pour ainsi sélectionner ce qu'il veut entendre. Rencontre d'une étrange circularité entre un politicien qui sait ce qu'il doit dire et un électeur qui sait ce qu'il veut entendre ; troublante synchronie où rien n'est laissé au hasard et où tout est fait pour amortir le choc de l'ouverture – de la porte, de la rencontre, de l'événement. Laisser se dessiner de nouvelles ouvertures plutôt que d'enfoncer des portes ouvertes, se soustraire au calcul de la *Realpolitik*, ne serait-ce pas cela, en somme, la condition d'un véritable à-venir politique ?

1. Carmen Leccardi, «Accélération du temps, crise du futur, crise de la politique», *Temporalités*, no.13, 2011, p.3. [En ligne] <http://temporalites.revues.org/1506> (Page consultée le 5 janvier 2016)
2. *Ibid.*, p. 4.
3. Voir à ce sujet François Hartog, *Régimes d'historicité: présentisme et expériences du temps* (Paris, Éditions du Seuil, 2003, 257 pp.) et toutes les études qui s'en sont inspirées.
4. Martin Heidegger, «La question de la technique», dans *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p.26.
5. Mais déjà en 1986, CNN avait pu révolutionner le monde médiatique en offrant une couverture en direct de l'accident de la navette spatiale *Challenger*. Il s'agit de la même logique ici à l'œuvre.
6. Au sens que Jacques Derrida donne par exemple à cette expression (voir *Limited Inc*, Paris, Galilée, 1990, p.270 ainsi que *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p.227).
7. TVA Nouvelles, 2012. *Le TVA Nouvelles de 22h: Archive: Canoe TV*, 25 mai 2012, [En ligne] <http://fr.video.canoe.tv/archive/le-tva-nouvelles-de-22h/1655525589001/page/2> (Page consultée le 13 octobre 2012)
8. Alban Bensa et Eric Fassin, «Les sciences sociales face à l'événement», *Terrain*, no 38, 2002. p.4. [En ligne] <http://terrain.revues.org/1888> (Page consultée le 5 janvier 2016)
9. Martin Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985, p.382.
10. Pierre Nora, «Le retour de l'événement», dans Jacques Le Goff et Pierre Nora (dir.), *Faire de l'histoire*, vol. I: *Nouveaux problèmes*, Paris, Gallimard, 1974, pp.210-229. Cité dans Alban Bensa et Eric Fassin, *op. cit.*, p.5.
11. Jacques Derrida, *Papier Machine*. Paris, Galilée, 2001, p.300.
12. Gad Soussana, «De l'événement depuis la nuit», dans *Dire l'événement, est-ce possible?*, Paris, L'Harmattan, 2001, p.23.
13. Jacques Derrida, «Une certaine possibilité impossible de dire l'événement», dans *Dire l'événement, est-ce possible?*, Paris, L'Harmattan, 2001, p.97.
14. Martin Heidegger, *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968, p.78.
15. *Ibid.*, p.182.
16. Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, p.194.
17. Pour la notion d'arraisonnement, voir Martin Heidegger, «La question de la technique», dans *Essais et conférences (op. cit., pp.9-48)*.

- Ici s'indique, nous le mentionnons au passage et avec une teinte d'ironie, la possibilité d'une critique heideggérienne (voire même lévinassienne) du règlement municipal P-6 qui régit le port du masque pendant les manifestations.
18. Emmanuel Lévinas, *Sur Maurice Blanchot*, Saint-Clément de Rivière, Fata Morgana, 1975, p. 74.
 19. Jean Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, Presses universitaires de France, 1994, p. 337.
 20. Jessica Olivier Nault, *Prolégomènes en deux temps. Vertige : (D)écrire le concept ou la pensée à l'épreuve de l'« exception »*, Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal, 2009, p. 37.
 21. *Ibid.*, p. 33
 22. Alban Bensa et Eric Fassin, *loc. cit.*, p. 2.
 23. Michel Foucault, *L'ordre du discours*. Paris, Gallimard, 1971, p. 55.
 24. Antoine Furetière, Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots français, tant vieux que modernes, & les termes de toutes les sciences et des arts. Tome IV. 1690. Entrée « Question ». Nous soulignons.
 25. *Id.*, entrée « Questionnaire ». La pratique de l'époque était en effet de « pendre par effigie » les condamnés en fuite qui n'avaient pas été présents à leur procès.
 26. Alban Bensa et Eric Fassin, *loc. cit.*, p. 2. La généralisation peut se faire aussi en sens inverse. Un exemple récent suffira à le montrer : la noyade dramatique des réfugiés syriens en Méditerranée a pendant un temps fait événement. Que ces noyades aient aujourd'hui cessé de faire les manchettes ne signifie pas qu'elles aient cessé de se produire, bien au contraire. Elles ont tout simplement perdu leur caractère exceptionnel en raison de leur récurrence. Pourtant, ce qui continue de se produire avec une régularité terrible n'est pas moins de l'ordre de l'événement que ce qui se produisait au départ.
 27. *Ibid.*, p. 12.
 28. Jacques Derrida, *Papier Machine*, *op. cit.*, p. 307.
 29. Au sujet de cette notion peircéenne, voir Christiane Chauviré, *Peirce et la signification. Introduction à la logique du vague*, Paris, Presses universitaires de France, 1995, p. 9-24 et pp. 77-117.
 30. Alexis Nouss, « Parole sans voix », dans *Dire l'événement, est-ce possible ?*, *op. cit.*, p. 73.

31. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus, suivi de Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1986, p.107, trad. modifiée.
32. Georges Bataille, *Œuvres Complètes, t.VIII*, Paris, Gallimard, 1970, p.200.
33. Nous l'avons fait ailleurs, notamment dans *Lecture et interprétation : le langage à l'épreuve du sens*, Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal, 2012, [En ligne] <http://www.archipel.uqam.ca/4661/> (Page consultée le 5 janvier 2016)
34. Jacques Derrida, *Adieu. À Emmanuel Lévinas*, Paris, Éditions Galilée, 1997, p. 76. L'inviolabilité n'est pas ici le fait d'une surprotection qui rendrait impossible le viol. Au contraire, c'est parce que sa vulnérabilité est complète qu'elle oblige et engage notre responsabilité envers son inviolabilité.
35. Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 190.
36. Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1986, p. 167. Une telle intentionnalité non-intentionnelle se refuserait à tenter de réduire (thématiser, problématiser, interpréter) l'altérité de l'Autre ou se trouverait paralysée par sa venue.
37. Emmanuel Lévinas, *L'au-delà du verset*, Paris, Minuit, 1982, p. 227.