

La compréhension événementiale de l'advenant

NDEMA Justin

Grade académique : Maître-Assistant, Enseignant-Chercheur

Institution d'appartenance : Université de Bangui

Département : Philosophie

ndemajustin@yahoo.fr/ndemajustin21@gmail.com

Résumé :

La compréhension événementiale de l'advenant est une nouvelle approche du sujet qui se comprend à l'aune de l'événement. L'advenant forme l'enjeu d'une herméneutique événementiale où il ne désigne plus en aucune manière une condition de possibilité formelle, une instance subjective antérieure en droit à ce qui lui arrive et qui, comme telle, en rendrait la survenue. La naissance n'est pas une détermination contingente de son aventure, comme on peut le constater chez le Dasein heideggérien, mais ce qui inscrit au creux de celle-ci la béance d'une faille qui ne se refermera plus. Naître, c'est donc être livré au non-fond d'un impouvoir radical vis-à-vis de cet événement premier. Les événementiaux tels que le sentiment, la rencontre, le deuil, la séparation sont des lieux de la passibilité où l'advenant en son ipséité advient en destituant toute subjectivité recluse dans sa mêmeité.

Mots-clés : *advenant, compréhension, passibilité, herméneutique, événemential.*

Abstract:

The event-based understanding of the advent is a new approach to the subject, which understands itself in light of the event. The advent forms the core of an event-based hermeneutics where it no longer designates in any way a formal condition of possibility, a subjective instance that is prior in right to what happens to it and which, as such, would render its occurrence. Birth is not a contingent determination of its adventure, as can be seen in Heidegger's Dasein, but rather that which inscribes within it the gaping void of a fault that will never close. To be born is thus to be delivered to the abyss of a radical powerlessness in relation to this primal event. Events such as feeling, encounter, mourning, and separation are sites of passivity where the advent, in its selfhood, comes into being by dispossessing all subjectivity confined within its sameness.

Keywords: *advent, understanding, passivity, hermeneutics, event-related.*

Introduction

Cet article aborde la question de l'advenant comme sujet qui se comprend à partir des événements. L'advenant forme l'enjeu d'une herméneutique événementiale de l'être humain, qui comprend l'humanité de l'homme elle-même comme exposition sans mesure à des événements, à commencer par celui de la naissance. La naissance n'est pas une détermination contingente de son aventure, comme on peut le constater chez le *Dasein* heideggérien, mais ce qui inscrit au creux de celle-ci la béance d'une faille qui ne se refermera plus. Naître, c'est donc être livré au *non-fond* d'un impouvoir radical vis-à-vis de cet événement premier. L'advenant ne désigne plus en aucune manière une condition de possibilité formelle, une instance subjective antérieure en droit à ce qui lui arrive et qui, comme telle, en rendrait la survenue. L'herméneutique événementiale se prolonge ici en une interprétation de l'aventure elle-même (et non plus de l'existence) dans son exposition foncière à des événements. Elle met au jour les modalités de réponse ou les événementiaux, à partir desquelles l'appropriation d'événements ou la survenue d'histoires devient possible.

La problématique de notre travail peut être ainsi formulée : si l'herméneutique événementiale est l'interprétation humaine à la lumière de l'événement, comment comprendre alors l'advenant au sens événemential ? La compréhension de l'advenant ne fait-elle pas appel à une phénoménologie de l'événement ? La compréhension événementiale de l'advenant n'est-elle pas une remise en cause du sujet au sens traditionnel ?

La méthode déployée dans cette étude est herméneutico-phénoménologique, car il s'agit de voir dans quelle mesure l'événement se prête à une phénoménologie et d'interpréter ses réquisits sur le vécu existentiel du sujet.

L'objectif de notre étude est de comprendre l'homme autrement qu'un simple *sujet rivé*, mieux voir l'homme comme *celui qui se reçoit* à partir de l'événement. L'homme est appelé dans cette démarche à un perpétuel procès de sa propre subjectivation car : « *Le vivant dans la totalité existe comme totalité, comme s'il occupait le centre de l'être et en était la source* »¹. L'homme doit être mis en rapport avec l'événement dont il ne peut être la source, mais qui apparaît comme ce qui lui donne sens dans le monde. Le sujet continuellement renouvelé par les événements prend désormais le nom de l'advenant. Ainsi, avec Claude Romano, verrons-nous que la compréhension phénoménologique de l'événement n'est rien d'autre qu'une interprétation phénoménologique de l'être humain à travers ses noyaux de sens où son destin se joue. L'être humain est pensé comme un événement car il vit dans un monde qui n'est pas figé, mais qui est en perpétuelle reconfiguration, grâce à ses possibles advenus dans les événements.

Notre réflexion se déploie ici en deux points. Le premier point traite de l'herméneutique événementiale et de la compréhension de l'advenant. Cette compréhension apportera aussi une lumière nouvelle sur les concepts du monde, de la naissance et du sujet. Le deuxième point mettra en exergue les événementiaux tels que l'ipséité, la responsabilité, le sentiment, la rencontre, le deuil et la séparation. Ces événementiaux ne sont rien d'autre que les modalités de réponse de l'advenant aux événements qui sans cesse lui font signe.

1. Le concept événemential de monde

Quels rapports entretiennent l'événement et le monde ? Comment le sens phénoménologique du monde se donne-t-il à voir à partir de l'événement ? Parlant du surgissement du

¹ Emmanuel LEVINAS, *Entre nous, essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1993, p. 25.

nouveau, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel décrit celui-ci comme « *Un ébranlement (wanken) du monde* », et il compare l'événement au « *lever du soleil, qui, dans un éclair (ein Blitz) dessine en une fois la forme du nouveau monde (das Gebilde der neuen Welt hinstellt)* »². Mais comment décrire phénoménologiquement cet ébranlement et cette instauration ? Si c'est un seul et même monde qui vacille sur ses bases, qui s'effondre et s'édifie ; à travers ce vacillement, n'est-ce pas le sens même du monde qui apparaît modifié ?

En bouleversant le monde de part en part, l'événement ôte au contexte herméneutique à l'aune duquel tout fait s'explique sa signifiante. A travers cette métamorphose, en effet, se joue le passage d'un sens du monde à un autre, du sens événementiel au sens événemential : le monde n'apparaît plus comme le contexte factuel de toute compréhension intramondaine, mais comme la totalité articulée de possibilités à partir de laquelle l'advenant se détermine lui-même en son aventure. Mais en quoi le monde comme événemential, *a priori* de l'aventure humaine pour autant que celle-ci est structurée essentiellement par son « rapport » aux événements, diffère-t-il du « monde » comme contexte ?

En effet, c'est parce qu'il est une modalité du monde que l'événement peut révéler le monde en tant que tel, comme la totalité articulée du possible pour l'advenant, et dévoiler ainsi l'Oouvert dans sa vacance *pré-subjective* et *pré-objective*. L'événement est ce qui donne accès à l'Oouvert du monde qui s'ouvre en lui, à « *la possibilité du possible qu'il possibilise* »³. Au fond, selon Claude Romano, le monde au sens événemential n'est ni objectif ni subjectif. Ni objectif, à la différence de tout contexte factuel, ni subjectif, puisqu'il ne désigne pas une structure du « sujet », une détermination de la subjectivité

² Friedrich HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, tr. fr. de J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1941, tome I, p. 12.

³ Claude ROMANO, *L'événement et le monde*, p. 93.

ontologiquement bien comprise (le Dasein comme *être-au-monde*), mais comme le révéleront bientôt les analyses de la naissance, ce à partir de quoi la « subjectivité du sujet » elle-même *advient*. A la différence de tout fait empirique, l'événement est le transcendantal pour tout « sujet », la condition sans condition à partir de laquelle la subjectivité même du sujet se constitue dans le décalage de soi à soi, comme *responsabilité* en laquelle réside seulement l'ipséité de l'advenant. Ainsi, avec l'événement, ne s'opère pas seulement le passage d'un monde à un autre, mais aussi la *transition phénoménologique* d'un sens à l'autre du « monde » : le « monde » au sens événementiel d'un contexte explicitant cède la place au monde comme *universum de possibilités* à partir desquelles l'advenant a à se comprendre lui-même. L'advenant *naît* ici, en quelque sorte, de cette mutation de sens car, « *c'est seulement dans la mesure où l'événement a lieu qu'il y a l'advenant. Face à ce qui m'advient et passe ma mesure, je me découvre sans assise* »⁴. Le concept événementiel du monde ne pourra recevoir une élucidation complète qu'à partir d'une analyse phénoménologique de la naissance. Celle-ci est, pour tout dire, l'événement insigne et fondateur à partir duquel le sens de l'advenant et de son monde se décident.

1.2. Le sens événementiel de la naissance

L'auteur de l'herméneutique événementiale affirme, dans *L'Événement et le Monde*, que « seul l'advenant est né ». Naître, pour l'advenant, c'est ne pas être soi-même l'origine de sa propre aventure et des possibles qu'elle articule. L'herméneutique de la naissance, socle de nos diverses interprétations de l'advenant, s'articule autour de trois principaux points, que nous pouvons formuler ici sous forme de trois séries de questions :

⁴ *Ibidem*, p. 94.

D'abord, que signifie le caractère *instaurateur-de-monde* de cet événement ? Qu'en résulte-t-il pour la compréhension du rapport de l'advenant et du monde ? En quel sens, la naissance est-elle une détermination proprement *événementiale* de l'advenant, et ne ressortit pas, simplement, à la « facticité » de celui-ci ?

Ensuite, à qui survient l'événement de la naissance ? Est-ce à l'advenant lui-même, en son ipséité ? En quel sens, celui-ci peut-il justement se rapporter lui-même en première personne à cet événement premier en droit et en fait ? Enfin, dans quelle mesure le retard originaire de l'origine, qui investit au plus profond l'aventure humaine, rejaillit-il sur le sens des principaux événementiaux ? Comment interpréter, à partir de lui, le caractère intrinsèquement rétrospectif de toute compréhension événementiale ? Qu'en résulte-t-il pour le sens phénoménologique du possible ?

Essayons de développer ces trois points suscités sous forme de questions. L'événement originaire de la naissance, qui est aussi origine de tout autre événement pour l'advenant, apparaît rigoureusement impensable en termes de facticité⁵. En effet, la facticité, telle qu'elle est analysée par Heidegger, est un moment de l'être-au-monde qui s'oppose à l'existentialité ; la première repose dans *l'être-jeté* en tant que détermination ontologique du Dasein, tandis que la seconde s'enracine dans le *pro-jet*. Mais la naissance ne peut pas être justement une structure de *l'être-au-monde*. Comprendre la naissance elle-même, c'est accéder au monde même à son origine. Si

⁵ Cf. Martin HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, GA, Bd. 26, p. 217 « Si je dis que le Dasein, dans sa constitution fondamentale, est être-au-monde, j'affirme alors avant tout quelque chose qui appartient à son essence (*Wesen*) et je néglige la question de savoir si l'étant qui a une telle nature existe factuellement ou non » : d'où la distinction entre facticité (*Faktizität*), en tant que détermination ontologique du Dasein, entièrement neutre au regard de son existence de fait (*factische*), et la factualité (cf. *Sein und Zeit*, p. 56) en tant que caractère de l'étant (*vorhand*). Ce qu'occulte pourtant une telle distinction, c'est justement la possibilité d'une ontologie de la naissance, puisque la question de l'essence du Dasein y apparaît entièrement séparée de celle portant sur l'existence de fait de celui-ci. Au fond, la question de l'être-au-monde reste une question entièrement formelle, coupée de la question de savoir comment un tel « monde » peut advenir en fait au Dasein. Notons que GA est l'abréviation de *Gesamtausgabe*, qui désigne les œuvres de M. Heidegger regroupées par KLOSTERMANN.

l'advenant n'est au monde que pour autant qu'il y naît, cela implique, dès lors, que l'événementiel du monde, cet *a priori* de son aventure, est quelque chose qui lui est conféré- par conséquent *a posteriori*- par l'événement de naissance. Mais, ne faut-il pas (pourrait-on objecter), que l'advenant soit déjà ontologiquement « être-au-monde » pour pouvoir ressaisir le monde comme ouvert par l'événement ? Certes, mais cette nécessité ne dit rien en faveur d'une détermination *apriorico-ontologique* du monde ; car cette nécessité apriorique est rendue possible, à son tour, par un événement. Il faut déjà être au monde pour pouvoir ressaisir le monde comme conditionné à son tour par un événement comme *a posteriori*. Par conséquent, ce qui apparaît comme condition (l'être-au-monde) apparaît ici conditionné en retour. La condition apriorique-formelle d'une compréhension de la naissance se renverse ici en une *in-condition* ; ce qui signifie alors qu'« un *a posteriori* appartient *a priori* à cet *a priori* de l'aventure, et l'enracine originairement dans l'événement même de naître »⁶.

Ainsi, l'ouverture par laquelle l'advenant se rapporte à ses possibilités en les comprenant, est quelque chose qui lui est ouvert par un événement fondateur. Elle n'est pas de l'ordre d'une possibilité que l'advenant pourrait réaliser par le biais d'un projet originaire. Non point possibilité, mais passibilité : exposition sans mesure à l'événement, qui ne peut se dire en termes de passivité, mais qui précède la distinction de l'actif et du passif. La passibilité est bien plutôt un caractère de l'événement lui-même, en tant que « *c'est par sa seule initiative prévenante qu'il atteint l'advenant* »⁷. C'est pourquoi l'advenant ne peut ni constituer ni réaliser cette ouverture qui lui est ouverte, bien plutôt, par l'événement de naissance. Or c'est justement parce qu'elle précède toute « *possibilisation devançante* » et tout *pro-jet* que l'ouverture du monde est aussi

⁶ Claude ROMANO, *L'événement et le monde*, p. 99.

⁷ *Ibidem*, p. 100.

irréductible à toute facticité. Car la facticité, indissociable de l'existentialité, est ce qui doit pouvoir être précisément assumé et donc repris dans un certain *pro-jet*. Ainsi, pour Heidegger, la naissance peut être reprise et « assumée » par le Dasein dans la transparence à soi et la translucidité de l'existence propre : « *La naissance, dans le retour depuis la possibilité indépassable de la mort, est reprise dans l'existence* »⁸. Mais la naissance n'est-elle pas précisément, l'*inassumable*, si assumer signifie prendre en charge, prendre sur soi, ne pas laisser dans l'oubli ? Quel est précisément ce « Soi » qui pourrait prendre sur soi d'être né ? Une telle prise en charge supposerait, au demeurant, que ce fut « moi », au sens existentiel, qui naisse. Mais de la naissance, pense Claude Romano, « *je ne puis alors affirmer qu'une chose : je suis né, au double sens du passé et du passif ; ou plutôt : il y a eu naissance* »⁹. En clair, à la différence du Dasein, résolument ouvert depuis le devancement de la mort, la naissance en son sens événemential, comme ouverture de la possibilité en général et du monde, n'est plus à penser comme un « *fondement sans fond* », mais comme un « *non-fond* » (*Ungrund*) absolu, pour reprendre l'expression de Schelling. Naître, c'est donc être livré au *non-fond* d'un impouvoir radical vis-à-vis de cet événement premier.

Avec cet enjeu du caractère *inassumable* de la naissance nous abordons déjà la seconde question que nous posions en commençant, à savoir : A qui l'événement de la naissance est-il adressé ? En un sens, c'est bien « *moi qui nais* ». Mais que veut dire, au juste, cette affirmation ? Au moment où « *je nais*, je ne suis pas capable » de dire « *je* », ni capable « *de me comprendre moi-même à partir de cet événement, en m'appropriant les possibles qu'il a ouverts et en les assumant comme tels dans un projet ; encore moins suis-je en mesure de comprendre le*

⁸ Martin HEIDEGGER, *Etre et Temps*, Paris, Gallimard, 1986, p. 455. Voir *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1976, p. 391.

⁹ Claude ROMANO, *L'événement et le monde*, p. 100.

sens »¹⁰. Certes, l'événement de naître nous est assigné, nous est destiné (au datif), selon l'hétéronomie d'un don, le don du monde, qui nous surplombe et nous précède radicalement. Ce don se destine à nous, par conséquent, avant tout pouvoir de nous approprier cet événement, c'est-à-dire avant toute propriété à « moi-même » et toute ipséité.

Que cet événement s'adresse à nous et nous survienne, qu'il nous advienne au datif, et que littéralement, « j'y sois sujet » ne signifie pas que nous soyons capables déjà de nous tenir nous-mêmes devant ce qui, ainsi, nous advient. Le caractère destiné, adressé de l'événement qui lui échoit comme à nul autre, n'implique nullement que l'advenant puisse s'approprier en propre cet événement. C'est pourquoi, il convient de distinguer ici entre l'« égoïté » de l'advenant, sa position de « sujet » indéfectible de ce qui lui arrive, indissociable du caractère adressé de l'événement, et son ipséité, qui implique la possibilité de se rapporter en propre et en première personne à cet événement. C'est en ce sens que l'événement de la naissance apparaît *inassumable*. Ce point de vue est immédiatement nuancé par notre auteur qui estime que :

Assumer ma naissance, cela reviendrait à assumer toutes les possibilités factices, pré-personnelles et anonymes qui me sont destinées dans l'événement de la naissance, donc assumer l'histoire des autres (...) La naissance est, en elle-même, ouverture à un passé plus ancien que tout passé assumable, passé qui n'a jamais été présent pour l'advenant ¹¹.

La naissance est ce par quoi se manifeste la différence phénoménologique entre l'ipséité, comme capacité de se rapporter en propre et d'en répondre et l'égoïté, comme sujétion à l'événement dans son assignation singulière. Ainsi parvenons-nous à la troisième question formulée ci-dessus. Le caractère intrinsèquement rétrospectif et retardataire de toute compréhension événementiale s'enracine, à son tour, dans la

¹⁰ *Ibidem*, p. 101.

¹¹ *Ibidem*, p. 103.

constitution intrinsèque de l'aventure, en tant qu'elle apparaît ouverte, en son fond, au non-fond de la naissance. En reconfigurant pour la première fois nos possibles et le monde, la naissance ouvre notre présent à un passé plus ancien que tout passé *assumable*, à un *plus-que-passé*, à un « *passé immémorial* » comme le dit Emmanuel Levinas. Cette histoire qui nous précède, et qui est d'abord l'histoire des autres, est ce qui nous est dispensé par l'événement de naissance, en tant qu'il est précisément pour l'aventure humaine la source du possible en général car, « *en naissant, je suis devancé et prévenu par des possibles qui transcendent tout projet mien, et s'adressent par conséquent à moi en surcroît de toute compréhension* »¹². Au fond, l'incompréhension apparaît ici première et foncière, en vertu de l'antériorité des possibles événementiels qui transcendent tout projet compréhensif. Ouvrant le monde, en effet, sur une préhistoire que d'abord, nous ne comprenons pas, mais à partir de laquelle il faut bien nous comprendre, la naissance est ce don qui surpasse tout pouvoir d'appropriation et fait de l'aventure, à jamais, une énigme. En ce sens, « *L'aventure humaine se construit ainsi tout entière sur cette faille native, sur ce non-fond qu'elle ne peut ni ressaisir ni possibiliser, mais qui détermine le surcroît de la possibilité et du sens en général sur toute appropriation compréhensive* »¹³.

Mais quelles sont ces possibilités pré-personnelles qui nous précèdent dans notre histoire plus ancienne que nos histoires, et à laquelle nous raccorde l'événement même de naître ? A vrai dire, elles sont d'abord les possibles des autres, « *non seulement de mes parents, mais des autres en général. Dans l'événement de la naissance, autrui, déjà, se déclare* »¹⁴. La naissance, dans cette mesure, nous met originairement en présence d'une altérité. Mais quel est, plus précisément, le sens de cette altérité ? Si la naissance est l'événement du don du

¹² *Ibidem*, p. 106.

¹³ *Ibidem*, p. 109.

¹⁴ *Idem*

monde, autrui ne peut certainement pas en être source. En clair, ce n'est pas autrui qui nous ouvre le monde, mais bien plutôt l'événement neutre de la naissance car, « *Si autrui, factuellement, me met au monde, il ne m'ouvre pas le monde en tant que tel* »¹⁵. Nous faisons remarquer à ce niveau que, contrairement à Emmanuel Levinas, qui fait intervenir autrui dans l'aventure de l'advenant (ou du *moi*) pour briser sa clôture ontologique, Claude Romano pense qu'autrui est déjà installé au cœur de cette aventure qui convoque à une responsabilité immémoriale¹⁶.

1.3. La passibilité de l'advenant

Pour Claude Romano, l'advenant se comprend à partir de l'ipséité. Cette conception met en crise la vision de la métaphysique traditionnelle du sujet, comme le *gisant-au-fond*, le *subsistant au-delà des changements* ou encore l'*ousia* qui hante encore le *Dasein* et même le *Moi* lévinassien.

A travers le concept d'ipséité se découvrent de manière synoptique les déterminations les plus fondamentales de l'advenant. Mais que se passe-t-il dès lors que, celui-ci est dépouillé de la possibilité de faire face à ce qui lui advient, comme dans l'effroi ou le désespoir ? En sombrant dans la lucidité impersonnelle du désespoir où le monde ne se mondanise plus pour lui, l'advenant, absent de lui-même, assiste à sa propre souffrance comme si elle était celle d'un autre. Mais une telle personne est-elle encore un advenant ? N'est-elle pas dépossédée, en même temps de son ipséité, de ses traits phénoménaux les plus propres, au point de ne plus être désignée sous ce vocable ? A plusieurs reprises, Claude Romano a jugé bon de désigner l'advenant réduit à cette posture sous le titre de « sujet »¹⁷. Le sujet désigne l'advenant pour autant que l'ipséité, justement, lui fait défaut ; et puisque celle-ci désigne la

¹⁵ *Ibidem*, p. 110.

¹⁶ Claude ROMANO, *L'aventure temporelle*, Paris, Quadrige/PUF, 2010, p. 41.

¹⁷ Claude ROMANO, *L'événement et le monde*, p. 178.

dimension fondamentale selon laquelle les événements peuvent faire sens pour une aventure, « *le titre de "sujet" ne pourra convenir à l'advenant qu'en tant qu'il est dépouillé de lui-même* »¹⁸. La naissance, à cet égard, constitue une sorte de paradigme : elle atteste que cette possibilité d'une défaillance de l'ipséité n'est pas acquise, chemin faisant, mais habite son aventure native à son origine. La nouveauté de l'advenant en tant que capacité de nous rapporter en propre à ce qui nous arrive, se présente ici comme un dépassement de la conception traditionnelle du sujet tel qu'abordé par Descartes (Substance comme sujet permanent), Husserl (Ego transcendantal comme sujet acosmique), Heidegger (Dasein comme sujet exemplaire) et Levinas (Autrui comme sujet de responsabilité du moi).

Descartes cherchait à voir comment parvenir à un ensemble cohérent de vérités métaphysiques. Il part du doute, rendant possible la mise à distance de tous les fondements de la pensée, de manière à constituer une base irréfutable. Ce doute conduit à la saisie du cogito, de la conscience de soi, qui ne saurait être ébranlé car il se donne au sein d'une évidence. Ce « *Je pense, Je suis* » est l'origine à partir de laquelle Descartes peut construire son ensemble métaphysique. Le sujet apparaît ici comme un point fixe. Un tel sujet est ce qui se tient sous (*subjectum*, ὑπο-κείμενον) tout ce qui arrive, ce pour quoi tout événement prend figure de prédicat, d'attribut ou d'accident. Substrat immuable de toute prédication et *fundamentum* ontologique ultime, il se caractérise donc par son autarcie, au moins relative car, selon Descartes, une substance est « *une chose qui de soi est capable d'exister* »¹⁹, ou encore « *une chose qui existe de telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister* »²⁰. Un tel sujet, selon Claude Romano, ne connaît pas de passibilité, mais seulement une passivité²¹. Mais comment

¹⁸ *Idem*

¹⁹ René DESCARTES, *Discours de la méthode*, Paris, Garnier Flammarion, 2000, *Méditation troisième*.

²⁰ ID, *Principes de la philosophie, Principes*, Paris, Editions Paleo, 1999, première partie, §51.

²¹ Claude ROMANO, *L'événement et le monde*, p. 180.

peut-on passer du sujet au monde ? Confronté à cette difficulté, Descartes se voit obligé d'apporter la preuve de l'existence de Dieu et de le poser comme la seconde certitude qui garantit la permanence du cogito. Cette approche semble influencer la conception husserlienne du sujet.

Selon Husserl, pour élucider les fondements de la connaissance et élever la philosophie au niveau d'une science rigoureuse, il faut aussi redécouvrir cette subjectivité fondatrice méconnue par le positivisme ou le psychologisme²². Dans les deux cas, se trouve méconnu ce « Je pense », ce cogito d'où sont issues toutes les productions humaines. Ainsi, la réduction phénoménologique (*epochè*) husserlienne consiste à mettre entre parenthèses le monde objectif, avec une suspension de toute croyance existentielle à l'égard de ce monde. Par conséquent, la conscience ne fait plus que se considérer elle-même. Husserl va encore plus loin pour opérer la réduction transcendantale qui met entre parenthèses notre "moi" empirique, de manière à rejoindre l'activité de l'ego pur²³. Ainsi, Husserl va-t-il atteindre le cogito fondateur (si différent du cogito cartésien puisqu'il ne s'agit plus d'une substance). L'ego transcendantal désigne la conscience en tant que principe dernier de toute connaissance, une fois réalisée la mise entre parenthèses du monde empirique. Mais qu'en est-il du Dasein heideggérien, puisque celui-ci apparaît, comme l'advenant, sur le fond d'une destruction phénoménologique du concept métaphysique traditionnel de sujet ?

En dépit de certaines analogies que l'on pourrait regrouper sous trois titres, à savoir : *l'ouverture du monde* ; *le primat de la compréhension* ; et *la pensée du « Soi »* et de

²² Le positivisme désigne une doctrine voulant s'en tenir aux faits. Dès lors, la science, réduite à la seule connaissance des faits objectifs et de leurs rapports, répudie le sujet. Le psychologisme pour sa part tend à dissoudre les vérités, en les ramenant à des données psychologiques, à faire dépendre des lois de la pensée de simples processus psychiques (cf. Jacqueline RUSS, *Philosophie : Les auteurs, les œuvres*, Paris, Bordas, 1996, p. 388).

²³ Edmund HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, § 11, *Husserliana, Band I* (abrégé par Bd qui signifie tome ou volume), Kluwer, 1950, p. 65 ; tr. fr. de M. LAUNAY, *Méditations cartésiennes*, Paris, PUF, 1994, p. 69.

l'ipséité, à l'encontre d'une pensée de « je » ou de l'égoïté, l'herméneutique événementiale s'affranchit de l'ontologie du Dasein. En effet, la question qui ressurgit est celle-ci : le Dasein, en s'installant comme cet étant qui est doté de la compréhension de l'être à travers une réduction de l'événement, s'émancipe-t-il entièrement du « sujet » de la métaphysique, contre lequel pourtant il se conquiert ? Si celui-ci se définit par le pouvoir de reculer toujours derrière les événements, de n'être pas impliqué lui-même en son ipséité dans ce qui lui arrive, le Dasein n'est-il pas encore, à sa manière, « sujet » ? Sa clôture à l'égard de l'événement en général ne produit-elle pas, à *un autre niveau*, l'autarcie radicale de la substance ? Malgré une certaine ressemblance entre les caractères phénoménologiques du Dasein et les déterminations correspondantes de l'advenant, « *il convient d'établir non seulement la différence de sens profonde, qui sépare les existentiels des événementiaux, mais le caractère dérivé des premiers à l'égard des seconds* »²⁴. Le fondement de cette différence peut être annoncé brièvement, avant d'être établi plus en détail dans l'éventuelle rédaction de notre thèse. A vrai dire, tandis que les premiers (existentiels) se comprennent fondamentalement à partir de la *mortalité*, les seconds (événementiaux) s'éclairent plutôt à la lumière de la *naissance* comme événement originaire. Une fois cette différence majeure établie, Claude Romano peut alors affirmer que « *l'herméneutique événementiale apparaît ainsi, en quelque sorte, creusée sous le sol de l'ontologie du Dasein, confirmant ainsi ses principaux acquis, mais radicalisant sa démarche jusqu'à lui dérober ce sol sur lequel elle repose* »²⁵. Une telle conception rapproche Claude Romano d'Emmanuel Levinas quant au caractère d'accusation, de vocation et d'élection de l'événement.

²⁴ Claude ROMANO, *L'événement et le monde*, p. 184.

²⁵ *Idem*

Si l'événement échappe à toute attribution subjective, s'il ne contribue au repos sur soi de nul sujet, comment pourra-t-il encore être assigné à une personne ? Comment pourra-t-il concerner un être en propre ? Quelle est sa relation au *moi* qui le vit et cherche à le comprendre ? En réfléchissant sur l'état d'arrachement à soi, Emmanuel Levinas soulignait déjà le caractère événementiel d'autrui, qui diffracte le monde égoïste du *moi*²⁶. Loin de l'infirmer dans son statut de sujet, l'expérience par excellence événementielle d'autrui, provoquait dans l'ego un vertigineux processus de subjectivation, une assignation inaliénable à soi en tant que sujet qui accueille, assume et se livre à l'autre. Mais dans ce mouvement accusateur de l'événement, le moi levinassien garde sa *mêmeté* subjective. De cette apparente contradiction, doit-on vraiment parler d'une opposition entre les deux approches du sujet ?

A vrai dire, ce que défend Claude Romano n'est pas tant la dimension *a-subjective* de l'étant capable d'événement, que la découverte, en-deçà de son statut de sujet, de son ipséité ouverte à l'événement. Il faudrait parler en ce sens plutôt de sa nature *pré-subjective*, mise au jour par le foudroiement événementiel comme celle qui lui est la plus propre, la plus adéquate. Si cette dimension de l'ipséité analysée par Claude Romano partage avec le sujet levinassien son exposition absolue, dépourvue de toute précaution et son incapacité de se dérober à ce qui le concerne, elle s'oppose plus fermement à la figure du sujet cartésien et husserlien, prétendant se poser comme préalable aux expériences qui leur reviennent. Si exposé à l'événement, l'ego est encore *sujet* pour Emmanuel Levinas, chez Claude Romano il ne saurait plus se définir comme substrat ou substance. Son

²⁶ Voir en ce sens Emmanuel LEVINAS, *Totalité et Infini*, Paris, Livre de Poche, 1994, pp. 333-334 et E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, notamment pp. 20-22 et 33-37. L'attachement levinassien au thème de la subjectivité, récurrent dans l'ensemble de sa philosophie, provient de son débat avec Heidegger et de son refus de souscrire à la perspective ontologique qu'ouvre *Etre et temps*. La subjectivité sera pour Levinas cet autre point d'appui que celui de l'ontologie, résultant d'une soustraction à l'horizon de l'être. Cette idée a été aussi bien développée dans un autre ouvrage intitulé : *De l'existence à l'existant*, Paris, Fontaine, 1947.

statut de subjectivité n'est pour lui, au contraire, qu'une preuve de son opacité à percevoir l'événement en son sens authentique, c'est-à-dire comme formateur de soi, comme son unique chance de se comprendre et de s'articuler comme ipséité ; une ipséité en laquelle, comme le remarque Jean Greisch : « *le plus court chemin de soi à soi passe par l'événement* »²⁷.

Ainsi, avant de poser des actes comme sujet d'expérience et comme individu, chacun de nous est un être qui advient à partir d'un événement, celui de la naissance, qui nous ouvre l'horizon du monde et du sens. Selon la pensée romaniaenne, la naissance est plus décisive pour le sens et pour le sort de l'ipséité que l'idée de l'*être-pour-la-mort* (*Zein zum Tode*) qui singularisait, aux yeux de Heidegger, le Dasein²⁸. Principe d'espoir, la naissance inscrit en nous tout le tragique de notre finitude. Car en nous introduisant au monde et aux promesses du devenir, elle nous fait cependant porteurs d'un écart qui nous interdit à jamais de coïncider avec nous-mêmes, comme origine de nos actes, comme maîtres absolus de nos effectivités et de nos possibilités. En ce sens, Emmanuel Levinas peut affirmer que :

Ainsi, dans la création ex-nihilo (...) une passivité sans retour en assumption est pensée et, ainsi, le soi comme créature est pensée, dans une passivité « plus passive » que la passivité de la matière, c'est-à-dire en deçà de la virtuelle coïncidence d'un terme avec lui-même²⁹.

Claude Romano abonde dans le même sens, pour montrer que dans la première jetée au monde, c'est en absence de constante que le *moi* est poussé à se définir. L'advenant est donc un être en manque de soi, exposé au monde et à ce qui peut y

²⁷ Jean GREISCH, « *L'hérnéneutique événementiale* ». De la mondification à la temporalisation du temps, dans *Critique*, Paris, Les Editions de Minuit, n°648, mai 2001, p. 409.

²⁸ La mort n'appartient pas indifféremment au Dasein propre, mais elle interpelle celui-ci en tant que singularité. L'absoluité de la mort comprise dans son devancement isole le Dasein vers lui-même. Cf. Martin HEIDEGGER, *Etre et temps*, Paris, Gallimard, 1986, p. 307.

²⁹ Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijoff, 1978, p. 145.

arriver. Les événementiaux constituent en ce sens, des modalités propres à l'advenant, afin de répondre de ce qui lui arrive.

2. L'advenant et les événementiaux

2.1. *Ipséité et responsabilité*

Les trois moments que sont la passibilité, l'implication et la singularité, indissociables les uns des autres, co-déterminent l'ipséité en son sens événemential. C'est dans la mesure où il est ouvert aux événements que l'advenant peut être impliqué lui-même dans ce qui se destine à lui. En effet, la passibilité à l'événement en deçà de laquelle « *je ne puis jamais revenir* » se décline autrement selon que nous puissions ou non nous y rapporter nous-mêmes en première personne et y être impliqués. Le second moment de l'ipséité est l'implication par laquelle nous ressaisissons l'événement comme nous étant adressé et destiné. C'est seulement en vertu d'une telle implication que l'advenant peut s'approprier les événements et s'éclairer à leur lumière pour percer les ténèbres de sa propre identité, et peut ainsi se comprendre lui-même en sa singularité à partir des possibles ouverts. Du point de vue événemential, l'ipséité apparaît antérieure à l'alternative de la constance et de l'instabilité qui reproduit encore, au niveau existentiel, l'opposition traditionnelle de l'identité et du changement. Antérieure à ces partages, « *l'ipséité n'est ni constance ni inconstance, elle est la capacité même de se renouveler, d'advenir à soi en différant de soi* »³⁰.

Ainsi, les trois moments que nous avons analysés confluent dans le phénomène unitaire de l'ipséité dans sa détermination proprement événementiale. Celui-ci désigne, en effet, « *la possibilité pour l'advenant d'être ouvert aux événements et, par là même, de répondre de ce qui lui arrive, de*

³⁰ Claude ROMANO, *L'événement et le monde*, p. 136.

*s'approprier les possibles que les événements lui destinent afin de pouvoir s'advenir à lui-même singulièrement à travers un destin »*³¹. Nous pouvons alors désigner cette capacité de répondre de l'événement dans son impersonnelle survenue : *responsabilité*, en un sens qu'il ne faudra jamais confondre avec l'imputabilité éthique ou juridique. La responsabilité signifie ici cette possibilité de l'advenant d'être ouvert à l'événement et de se rapporter à cette ouverture en répondant de son histoire. Cette capacité de se rapporter en propre à son ouverture et de s'approprier ce qui lui arrive en redéployant le monde que l'événement a configuré selon un nouveau projet unitaire est un autre nom de l'ipséité en son sens événemential. Autrement dit, la responsabilité est « *la possibilité, pour l'advenant, de répondre de sa passibilité (...) L'ipséité, en tant que possibilité de répondre de ma passibilité est responsabilité* »³². Entendue en ce sens, la responsabilité signifie donc tout autre chose que l'imputabilité. Cette dernière n'intervient que là où « *je suis la cause* » d'un acte ou son agent éthico-juridique ; or, « *je ne suis jamais la cause* » d'un événement, car l'événement étant principiellement ce qui s'affranchit de toute cause dans son surgissement an-archique. La responsabilité se comprend ici en un tout autre sens que l'imputabilité morale. L'ipséité se constitue tout entière dans le retard originaire avec lequel, elle répond à la sollicitation de l'événement, en répondant de l'inassumable dans la passibilité à l'événement.

2.2. La passibilité à l'événement et le sentiment

Nous pouvons dire, a priori, qu'il n'y a pas d'événement neutre. En effet, tout ce qui arrive est déjà chargé pour nous de joie ou de tristesse, déjà teinté d'anxiété, de crainte, ou d'espoir. Nous appelons tous ces états des « sentiments » : le sentiment, en général, « *c'est la manière dont l'advenant se sent lui-même en*

³¹ *Ibidem*, p. 127.

³² *Idem*

face de ce qui lui arrive »³³. Il n'y a jamais pure passibilité à l'événement qui ne soit déjà modalisée, colorée affectivement par des sentiments. Le caractère réflexif du sentiment en tant que *se-sentir* appartient au mode de sa phénoménalité. Certes, il est des sentiments plus ou moins réflexifs, au sens courant du terme, où l'advenant est plus ou moins « tourné vers lui-même » et adonné à soi : l'insouciance, par exemple, manifeste une particulière absence de tout soin et de tout souci envers soi-même et ceci vaut *a fortiori*, d'un sentiment comme la joie. La joie, comme le remarque Schelling, a ce trait commun avec la grâce qu'elle n'est possible qu'à s'ignorer :

il en irait d'elle comme de certaines qualités humaines qui n'existent qu'à s'ignorer elles-mêmes. C'est ainsi que l'innocence cesse de l'être quand elle se sait innocente, de même que la grâce qui veut être gracieuse cesse d'être grâce, et rien au monde n'est plus odieux qu'une naïveté d'emprunt³⁴.

Il est alors important de se demander comment l'advenant se rapporte à soi dans le sentiment. La référence à soi du sentiment ne signifie donc aucunement un retour thématique sur soi-même, une *réflexion* accomplie par le « sujet », elle signifie seulement que dans tout sentiment, il y va de l'ipséité comme responsabilité. Dans une de ses *Lettres à un jeune poète*, Rilke parle de ces tristesses profondes qui nous traversent comme de grands alizés et ne nous laissent pas intacts :

De grandes et multiples tristesses auraient donc croisé votre route et leur seul passage, dites-vous, vous a ébranlé. De grâce, demandez-vous si ces tristesses n'ont pas traversé le profond de vous-même, si elles n'ont pas changé beaucoup de choses en vous, si quelque point de votre être ne s'y est pas

³³ *Ibidem*, p. 138.

³⁴ Friedrich Wilhelm SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, S.W., Bd. XIII, p. 125; traduction française : *Philosophie de la Révélation*, Paris, PUF, 1991, livre II, p. 73.

profondément transformé. Seules sont mauvaises et dangereuses les tristesses qu'on transporte dans la foule pour qu'elle les couvre³⁵.

L'un des sentiments évoqués par Claude Romano est le désespoir. Tandis que la tristesse est encore une manière pour nous de nous rapporter nous-mêmes à ce qui nous arrive en en subissant l'épreuve, le désespoir, au contraire, se caractérise par une sorte d'apathie douloureuse où, incapables de nous approprier ce qui nous advient et d'intégrer l'événement à un nouveau projet de monde, « *je deviens proprement personne : c'est ici toute mon aventure qui sombre dans un anonymat sans fond* »³⁶. Le désespoir n'est pas seulement l'effondrement de nos possibles ou l'impossibilité de nos possibilités, mais aussi l'incapacité d'assumer l'événement qui nous échoit. L'advenant déchoit ici en deçà de lui-même et de tout projet, « *Tout sombre dans une sorte de vigilance anonyme* »³⁷. Ainsi, dans le grand calme qui s'instaure aux vrais moments de désespoir se dévoile une lucidité impersonnelle où les choses se mettent à vivre pour leur propre compte, où le monde dépouillé de tout sens se transforme en pur spectacle qui se déroule devant nous et revêt un relief d'autant plus saisissant que toute ipséité l'a déserté. Le désespoir manifeste le rapport premier à la mort, « *l'hyperlucidité anonyme du désespoir assiste au naufrage du monde comme si l'on n'y était plus* »³⁸. Le désespoir est alors, comme le dit Kierkegaard, cette mort continuée, cette mort qui ne peut mourir et qui pourtant est déjà morte. Il se dégage alors le rapport du désespoir, du sentiment de fond, à la naissance comme non-fond de l'aventure. A travers la naissance telle que le désespoir nous la rend soudain « sensible », c'est l'espoir même de rassembler en présence tout événement à la mesure

³⁵ Rilke, *Lettres à un jeune poète*, Lettre VIII du 12 août 1904 ; traduction française de Maurice Betz, in *Œuvres*, I, Prose, Le Seuil, 1966, p. 338.

³⁶ Claude ROMANO, *L'événement et le monde*, p. 141.

³⁷ *Idem*

³⁸ *Ibidem*, p. 142.

d'une re-présentation qui vacille, c'est de l'être comme présence qu'il s'agit de faire le deuil, car : « *rendue manifeste par le désespoir, la naissance est toujours déjà deuil de l'être, rupture de la présence (...) non-présence et non coïncidence à soi, perte plus ancienne que toute perte empirique, deuil de tout Soi* »³⁹.

2.3. Le deuil, la séparation et la rencontre

En naissant, l'advenant reçoit le monde de telle manière qu'il ne s'y trouve jamais seul. A l'aventure humaine appartient donc originairement la dimension d'une relation constitutive à autrui. Non pas, certes, au sens d'une simple constitution ontologique formelle, comme le *Mitsein* (l'être-avec) heideggérien, mais au sens où c'est toujours, à partir des événements qu'autrui, comme tel, se manifeste. C'est le cas tout particulièrement du deuil et de la rencontre. Avec ces phénomènes, en effet, comme avec tout événement véritable, il y va de l'advenant en son ipséité. De tels événements ne nous surviennent pas simplement de l'extérieur, nous laissant nous-mêmes inchangés ; ils nous atteignent au plus intime, au cœur de nos possibles articulés en monde, à partir desquels nous nous comprenons. Ainsi, avec l'irruption d'autrui dans le monde, avec la rencontre comme événement, c'est le monde tout entier qui apparaît comme transfiguré. Il en va de même avec la mort d'autrui, et l'événement du deuil, où le retrait du monde de l'autre ne laisse pas « le mien » inchangé, mais l'emporte et « m'emporte » irrémédiablement avec lui. A vrai dire, « *Rencontre et deuil attestent, au fond, l'inextricable entrelacs de nos mondes, l'un à autre, l'un dans l'autre* »⁴⁰.

³⁹ *Ibidem*, p. 148.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 156.

Conclusion

Cet article a mis en exergue la compréhension de l'advenant à partir de l'herméneutique événementiale ainsi que son implication sur les événementiaux comme modalités de la réponse de l'advenant. Entrant dans le monde par l'événement premier, en droit et en fait, c'est-à-dire la naissance, l'advenant ne peut ni s'ériger en origine du monde ni en origine du temps. En d'autres termes, l'advenant se reçoit toujours comme don en différant de soi et au risque de soi dans l'ouvert de l'événement. L'advenant se définit ainsi par rapport à son ipséité comme capacité de se rapporter en propre à ce qui lui arrive, et non par rapport à son égoïté qui garde encore les séquelles du sujet indéfectible de l'ontologie traditionnelle. En clair, l'ipséité, en tant que possibilité de répondre de notre passibilité est responsabilité. L'advenant est convoqué par une responsabilité immémoriale dans l'épreuve de l'événement où se déclarent déjà autrui et le monde. Les événementiaux tels que le sentiment, la rencontre, le deuil, la séparation sont des lieux de la passibilité où l'advenant en son ipséité advient en destituant toute subjectivité rivée et close. L'advenant naît ainsi de la mutation de sens du monde comme transit phénoménologique et comme ensemble de possibilités offertes par l'événement.

Le résultat de cette recherche ouvre une nouvelle perspective dans la compréhension de l'homme comme être-social qu'il faut comprendre à partir de chaque événement vécu. Une telle approche montre que l'homme est continuellement un sujet en devenir et qu'il ne doit pas être enfermé dans un passé chargé de stéréotypes. L'herméneutique de l'advenant constitue une nouvelle interprétation de l'altérité et de responsabilité envers soi et vis-à-vis d'autrui.

Références bibliographiques

- ARISTOTE, *Métaphysique*, Paris, J. VRIN, 2000.
- ASSALE AKA-BWASSI Dominique, 2009. *L'idée d'une logique de l'expérience dans la phénoménologie de Husserl*, L'Harmattan, Paris.
- BARBARAS Renaud, 2005. « De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair », in *Le corps* (sous la direction de J.-Cl. Goddard), J. Vrin, coll. « Thema », Paris.
- DERRIDA Jacques, 1991. *Donner le temps*, L'Harmattan, 1991, Paris.
- DESCARTES René, 1951. *Discours de la méthode*, Union Générale d'Éditions, Paris.
- DIBI KOUADIO Augustin, 1994. *L'Afrique et son autre : la différence libérée*, Strateca-Diffusion, Abidjan.
- EINSTEIN Albert, 1963. *La relativité*, Payot, Paris.
- GREISCH Jean, 2001. « *L'herméneutique événementiale* ». *De la mondification à la temporalisation du temps*, dans *Critique*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- GRONDIN Jean, 2003. *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, PUF, Paris.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich 1906. *Encyclopédie des sciences philosophiques*, éditée par G. Bolland, Leiden.
- , 1941. *Phénoménologie de l'Esprit*, Traduction Jean Hyppolite, Aubier, Paris.
- HEIDEGGER, 1986. *Être et Temps*, Gallimard, Paris.
- HUSSERL Edmund, 1996. *Les leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, PUF, Paris.
- , 1947. *Méditations cartésiennes*, trad. E. Levinas, J. VRIN, Paris.
- LEVINAS Emmanuel, 1974. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Nijoff, La Haye.
- , 1994. *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Paris.
- MARION Jean Louis, 1989. *Réduction et Donation*, PUF, Paris.

- MERLEAU-PONTY Maurice, 1945. *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », Paris.
- PASQUA Hervé, 1996, « L'être comme Πολλά chez Platon. Les enseignements du Parménide et du Sophiste » in *Revue Philosophique de Louvain*.
- RICOEUR Paul, 1969. *Le Conflit des interprétations*. Essai d'herméneutique I, Le Seuil, coll. « L'Ordre philosophique », Paris.
- ROMANO Claude 1998. *L'événement et le monde*, PUF, coll. « Epiméthée », Paris.
- , 1999. *L'événement et le temps*, PUF, coll. « Epiméthée », Paris.
- , 2002. *Dire l'événement, est-ce possible ?* L'Harmattan, Paris.
- , 2010a. *La raison au cœur de la phénoménologie*, Gallimard, Paris.
- , 2010b. *L'aventure temporelle*, PUF, Paris.
- ROMANO Claude, 1995, « Le possible et l'événement », in *Philosophie*, n°40, déc.1993, p.68-93 (première partie) et n°41, mars 1994, p.60-86 (seconde partie), et « mourir à autrui », in *Critique*.
- STRAWSON Peter Frederick, 1985, « Essays on Davidson Actions and Events » in B. VERMAZEN et M. HINTIKKA (éd.), *Causation and Explanation*, Oxford, Clarendon Press, Londres.