

LA COMPREHENSION PHENOMENOLOGIQUE DE L'EVENEMENT DANS LA PHILOSOPHIE DE CLAUDE ROMANO.

Justin NDEMA

ndemajustin@yahoo.fr

Département de Philosophie

Université de Bangui

Submitted : 2026-06-02

valued : 2026-06-11

validated : 2026-06-18

Résumé : L'évènement, du point de vue phénoménologique, est ce qui se montre de façon imprévisible à partir de soi. L'évènement est cela même qui vient reconfigurer le sujet comme advenant et lui ouvre de nouveaux horizons. A partir du concept d'évènement, il sied de reconnaître désormais que le sujet n'est plus figé ou statique comme une substance immobile. L'homme comme advenant s'inscrit dans une dynamique qui le fait advenir à chaque fois et à chaque évènement. L'homme se comprend toujours et de façon inexorable à partir de l'évènement. L'homme dispose d'un excédentaire de sens car dans chaque évènement, il surgit à chaque fois avec un nouvel horizon de sens. La compréhension phénoménologique de l'évènement nous permet de faire une distinction entre l'évènementiel qui est de l'ordre du prévisible et l'événementiel qui a un caractère absolument imprévisible.

Mots-clés : advenant évènement, évènementiel, événementiel, transcendantal.

Abstract: *From a phenomenological perspective, an event is what manifests itself unpredictably from within. The event is precisely what reconfigures the subject as an emerging entity, opening new horizons for it. Beyond the concept of the event, it is now necessary to recognize that the subject is no longer fixed or static like an immobile substance. Human beings, as emerging entities, are inscribed within a dynamic that brings them into being each time and with each event. Human beings always and inexorably understand themselves through the event. Human beings possess a surplus of meaning because in each event, they emerge with a new horizon of meaning. The phenomenological understanding of the event allows us to distinguish between the event-like, which is predictable, and the event-like, which is absolutely unpredictable because it belongs to the realm of the unpredictable.*

Keywords: emerging, event, event-like, event-like, transcendental.

INTRODUCTION

L'enjeu de cette réflexion est la compréhension de la phénoménalité de l'événement, tel qu'il se manifeste avant toute chose. Cette compréhension a pour ambition d'entrer dans l'intelligibilité de cette phénoménalité à partir d'un langage exempt de présupposés métaphysiques. Dire l'événement est-ce possible, se demandait déjà J. Derrida (2001 : 37) ; ou encore et d'après Claude Romano : « que peut devenir la phénoménologie une fois abandonnée la perspective transcendantale ? » (Cl. Romano, 1995 : 5). Ce dernier entend comprendre l'événement *avant toute chose* et pour ce faire, il part de Nietzsche qui a tenté d'en rendre possible l'approche en dénonçant « la grammaire métaphysique ».

En effet, dans cette dernière perspective, l'événement apparaît d'emblée subordonné à l'étant. Pour Claude Romano, « l'assignation de l'événement à un substrat ontique s'accompagne d'une réduction de l'événement à un pur et simple prédicat, qui se dit par conséquent d'un sujet » (Cl. Romano, 1993 : 63).

La compréhension phénoménologique de l'événement n'est-elle pas une nouvelle conception de l'identité imprévisible et mouvante du sujet comme advenant ? L'identité de l'homme loin d'être statique ne se définit-elle pas à l'aune de chaque événement survenu ? L'événement dans son événementialité ne révèle-t-elle pas l'excédentaire de sens dont dispose chaque être humain ?

La méthode déployée dans ce travail 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 » (E. Levinas, 1993 : 25). 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 étude comporte deux points. Le premier point a pour dessein de mettre en exergue la compréhension événementiale de l'événement, c'est-à-dire montrer la différence entre le fait intramondain et l'événement au sens événemential. Le deuxième point soulève la question de l'impossibilité d'une datation de l'événement en lien avec le problème phénoménologique du « monde » (*Lebenswelt*).

1. La compréhension événementiale de l'événement

1.1. L'événement en tant que fait intramondain

Comment l'événement se montre-t-il lui-même à partir de lui-même ? Qu'est-ce qui, de lui, est proprement phénomène ? L'événement apparaît-il selon un unique mode ou bien sa phénoménalité se décline-t-elle, au contraire, selon des modes multiples ?

Ce qui peut recevoir le titre d'« événement » du point de vue phénoménologique, selon Claude Romano, ne se laisse pas aisément saisir. Ceux qui ont essayé d'établir une sémantique des phrases d'action où sont rapportés des événements n'ont pas hésité à dire que ces derniers dépendent conceptuellement du sujet logique qui les exprime. Cette affirmation se fonde sur le fait que nous concevons en général les événements comme des changements se produisant dans des substances plus ou moins permanentes. Cette thèse repose sur l'idée que nous pouvons formaliser toutes les phrases portant sur des événements de nos langues naturelles en quantifiant non pas sur des événements, mais sur des substances ; par exemple, au lieu de dire : « il pleut », nous pouvons toujours affirmer : « la pluie tombe », etc. Mais quelques soient les objections purement logiques que soulève cette thèse, on peut se demander si elle ne succombe pas d'emblée aux illusions métaphysiques que dénonce Nietzsche. Nous comprenons alors que le débat logico-sémantique engagé sur ce point tourne tout entier, en effet, autour de la question de savoir si les événements peuvent être considérés comme des entités à part.

L'événement est ce qui se montre ici à partir de soi-même comme ce sillage zébrant le ciel et aussitôt disparaissant ; ce qui arrive ainsi désigne bien un changement qui survient à l'intérieur du monde.

De l'événement comme fait intramondain, il convient de retenir trois idées essentielles : d'abord, l'événement considéré en lui-même qui n'est pas de l'ordre de l'étant ni assignable à un étant univoquement déterminable ; il découle d'une pluralité ouverte d'*étants* (Cl. Romano, 2003 :122). En ce sens, il n'y a pas d'étant qui puisse ici être déterminé en son être comme le support de son assignation, l'événement n'est pas une propriété ou un attribut ontique, il se contente de « se produire » : il est le pur fait de survenir qui ne se manifeste que quand il a eu lieu. Ensuite, l'absence de tout support ontique d'assignation déterminé est ce qui distingue, dès lors, deux sortes d'événements : le fait intramondain d'une part et de l'autre, l'événement au sens proprement événemential. Enfin, l'indétermination fondamentale du sujet d'attribution ontique du fait intramondain a une contrepartie positive : à tout fait appartient non pas une assignation ontique univoque, mais un contexte, par rapport auquel seulement il prend sens. Car, « En tout événement intramondain luit déjà un monde » (Cl. Romano, 2005 :74). Ces points nous conduisent à aborder le fait intramondain et l'événement au sens événemential.

1.2. Le fait intramondain et l'événement au sens événemential

Le premier trait phénoménal de l'événement qui nous est apparu est l'*inassignabilité* de son support ontique. Cette caractéristique ne vaut précisément que pour ces « événements » que Claude Romano qualifie de « faits intramondains » (l'éclair, la pluie, etc.) qui ne surviennent proprement à personne ou plutôt à personne en particulier (Cl. Romano, 2009 : 33). D'une tout autre nature sont les événements « personnels » dont le sujet d'assignation est univoquement déterminable car « ils me surviennent à moi-même, à toi-même, et ils ne surviennent jamais sans plus » (Claude Romano, 2009 : 72). Mais de tels événements existent-ils ? Et si oui, dans quelle mesure diffèrent-ils des précédents ?

Les faits intramondains sont de cet ordre, depuis les événements sensibles jusqu'aux décisions que nous prenons, aux pensées qui nous viennent, aux actions que nous accomplissons et qui entrent tous, à titre d'événements, dans le monde, lequel forme l'horizon de leur sens. A vrai dire, ce n'était

qu'au prix d'une méconnaissance de cette assignation à *une personne donnée* et surtout aussi au prix d'une abstraction que nous pouvions affirmer des faits intramondains tels que la pluie ou l'éclair qu'ils étaient dépourvus de tout sujet d'assignation univoque. Car, ne peut apparaître et se produire ainsi sous l'horizon d'un monde que si quelqu'un au moins est là pour le saisir. En d'autres termes, la constatation phénoménologique extrêmement simple selon laquelle tout phénomène est phénomène *pour* un « sujet », une personne susceptible de le faire apparaître. Mais cette affirmation n'est triviale qu'aussi longtemps qu'elle ne dit rien de plus sur le mode d'apparition de l'événement au sein du monde. La question qui nous préoccupe peut alors s'énoncer sous la forme suivante : les faits intramondains sont-ils aussi des événements « personnels », sinon les événements personnels sont-ils nécessairement des faits intramondains ? La réponse à cette double question renvoie à trois moments.

Dans un premier moment, le fait est que l'événement survienne en tant que tel, avec ses modifications intramondaines propres, mieux le fait que l'événement apparaisse comme ces modifications elles-mêmes.

Dans un deuxième moment, la nécessité, pour que cet événement puisse survenir en tant que tel, qu'il survienne à quelqu'un, qu'un « sujet » soit justement là pour le saisir. L'étant en question, le sujet d'assignation ontique du fait intramondain n'est pas un étant comme les autres, il possède une détermination particulière : celle de pouvoir faire apparaître ce qui se produit ainsi à partir de soi-même. La manifestée de l'événement à partir de soi-même est ce que nous pouvons conceptualiser par montrance (J.-L. Marion, 1989 : 122), c'est-à-dire la manifestation propre à l'événement, pour autant que celle-ci est pure « se produire » à partir de soi-même et qui ne dispose « derrière-soi » d'aucun sujet autre que soi.

Une telle monstration fait corps au concept allemand d'*Erscheinung* (montrance), comme l'atteste la célèbre définition de Hegel, dans la *Phénoménologie de l'esprit* : « La montrance (*Erscheinung*) est le naître et le disparaître qui lui-même ne naît ni ne disparaît » (G.W. F. Hegel, 1807 :143). Dès lors les faits intramondains ont bien un sujet d'assignation ontique privilégié qui est cet étant que nous désignerons par le titre de l'advenant.

Dans un troisième moment, il convient de préciser le sens de cette assignation ontique privilégiée à l'advenant qui varie en fonction du type d'événement en question, ainsi que les rapports qui entrent ici en jeu entre l'événement, l'advenant et le monde. En effet, dans le cas des faits intramondains, « Le sujet (ou l'advenant) n'est pas mis en jeu lui-même, en son ipséité, dans ce qui lui advient » (Cl. Romano, 2010a :178) ; il est « pur spectateur », impliqué sans doute dans le spectacle, mais non pas au point de se comprendre lui-même à partir de l'événement qui, ainsi, lui survient.

Il en va autrement de l'événement au sens proprement événemential, pour autant qu'il se distingue précisément du simple fait. Tandis que le fait intramondain, en effet, ne s'adresse à personne en particulier et se produit indifféremment pour tout témoin, l'événement est toujours adressé, il est destinal, de sorte que celui à qui il advient est impliqué lui-même dans ce qui lui arrive.

Ainsi, tandis que le fait intramondain ne se produit, à proprement parler, pour personne, bien différents sont les événements qui surviennent dans l'aventure humaine de telle sorte qu'ils nous échoient à nous-mêmes en particulier. « Événements » au sens propre puisque, étymologiquement, « événement » vient du latin *evenire*, qui ne signifie pas seulement « arriver », « se produire », « s'accomplir », mais également « échoir » à quelqu'un. Un deuil, une rencontre, une maladie sont des événements qui surviennent incomparablement à chacun, le rendant par là même incomparable à tout autre et lui donnant ainsi une histoire. Certes, l'événement en lui-même est *neutre* : de lui il convient de dire qu'*il arrive* ou plutôt que *cela arrive*. En ce sens, Claude Romano peut alors affirmer que « l'événement n'est rien d'autre que cette reconfiguration impersonnelle de mes possibles et du monde qui advient en un fait et par laquelle il ouvre une faille dans ma propre aventure » (Cl. Romano, 1995 :131).

De ce qui précède, il suit d'une part que l'événement en lui-même est neutre, puisqu'il est ce qui advient en fait, mais d'autre part, par son sens même, il apparaît indissociable d'une adresse ou d'une destination. Mais qu'en est-il précisément de la troisième détermination du fait intramondain ? Son indétermination ontique n'a-t-elle pas une contrepartie positive à partir du contexte événementiel dans lequel il apparaît et par rapport auquel il prend sens comme monde ?

1.3. Le problème phénoménologique du monde : fait, contexte, interprétation

Le monde désigne l'horizon des possibilités dans lesquelles peut puiser une interprétation pour autant qu'elle vise à mettre au jour le sens d'un fait intramondain. Comprendre un fait intramondain, ce n'est rien d'autre que le subordonner à un univers de possibles préalables à partir duquel devient explicable son surgissement factice (J. Grondin, 2003 : 108). Cet *universum* de possibilités - qui ouvre la dimensionnalité selon laquelle un fait intramondain peut apparaître, devenir phénomène et qui fournit, par conséquent, la mesure de sa phénoménalité -, comprend à la fois ces possibles qui le précèdent toujours dans l'horizon du monde et ces projets par lesquels l'advenant anticipe des possibilités à venir en se donnant des buts à réaliser ou des fins à atteindre. Dans un cas comme dans l'autre, cet horizon de possibles - qui apparaît déjà donné -, précède l'interprétation du fait dont il forme le contexte. Ce qui apparaît ici déterminant, c'est que la compréhension contextuelle et *explicitante* d'un fait se borne à recevoir de cet *universum* de possibles (le monde) ses possibilités interprétatives et n'assigne à l'événement son sens qu'en le rapportant à lui. Par conséquent, le monde est ce à la lumière de quoi les événements entrent en rapport et s'articulent significativement sous un même horizon.

Mais toute compréhension d'un événement se borne-t-elle à une saisie *explicitante* de son sens à la lumière d'un contexte préalable ? Ce serait assurément le cas s'il n'y avait pas d'événements qui bouleversent radicalement leur propre contexte et, loin de se soumettre à un horizon préalable, sont eux-mêmes l'origine du sens pour toute interprétation. Si le monde est l'horizon ultime de sens de tout événement compréhensible pour l'advenant, si tout événement s'annonce dans un contexte régi à la fois par la série ascendante des causes et par la totalité organisée des fins qui détermine ces événements propres que sont nos actions singulières, la question se pose de savoir alors s'il n'y a pas d'événements qui, loin de se subordonner à un horizon de sens préalable, bouleverseraient de fond en comble ce que, l'auteur, a appelé jusqu'à maintenant « monde ». Il s'agit, pour Claude Romano, des événements au sens événemential (Cl. Romano, 2010b :192).

L'événement, au sens événemential est en effet ce qui éclaire son propre contexte et ne reçoit point son sens de lui : il n'en est pas la conséquence, explicable à l'aune des possibles préexistants, mais il reconfigure les possibles qui le précèdent et signifie, pour l'advenant, l'avènement d'un nouveau

monde. Non pas que l'ancien monde, comme tel, disparaisse entièrement ; mais c'est son sens qui apparaît si radicalement modifié et ce n'est plus, à proprement parler, le même monde : l'événement, en survenant, rend le monde ancien insignifiant, puisqu'il n'est plus compréhensible à l'aune de son contexte. Autrement dit, « *la mondanité du monde, c'est sa signifiante* ». Insignifiant, le monde altéré perd alors le trait phénoménologique fondamental qui le détermine justement comme contexte.

Mais le monde a-t-il le même sens que celui donné précédemment, quand nous le déterminions comme contexte de sens de tout fait intra-mondain ? Car l'événement qui surgit ici sous son propre horizon nous oblige à déterminer le monde autrement, comme ce qui est susceptible d'être altéré et reconfiguré par lui ; possibilité qui ne pourra concrètement prendre forme que si nous apprenons à distinguer deux phénomènes de monde et par conséquent, deux concepts phénoménologiques de celui-ci. Il s'agit, d'abord, d'un concept événementiel qui se rapporte aux faits intramondains, en tant que ceux-ci ne sont compréhensibles et n'acquièrent de sens qu'à l'intérieur d'un contexte donné ; et ensuite, d'un concept événemential, qui a trait à l'événement en tant qu'il se soustrait à tout horizon de sens préalable et, dans son jaillissement *an-archique*, ne se montre lui-même avec le sens qui est le sien que *sous son propre horizon*. Survenant ainsi hors de toute subordination à des possibles préalables, l'événement au sens événemential devient alors *instaurateur-de-monde et ouvre un monde* pour l'advenant. La question de l'événement, dans sa double acception - événementiel et événemential -, fait appel au problème de la causalité et de l'origine.

2- Causalité et origine

Il s'agit de comprendre le lien qui existe entre l'homme comme sujet d'expérience temporelle (*Erlebnisse*) et les événements imprévisibles auxquels ils se rapportent et se redéfinit continuellement.

2.1. L'impossibilité d'une datation de l'événement et son caractère « inexpérimentable »

La question d'une cause première, d'une αρχή ou d'un principe, n'est pas en jeu, pas plus que la question d'une fin ultime de l'action humaine (Aristote, 2000, p. 203). C'est à chaque fois à partir d'un événement singulier que la question de la causalité se pose à nous, et non point comme une question de droit - sous la forme qu'elle revêt, par exemple, dans la « dialectique transcendantale »

de la *Critique de la raison pure*, à savoir : y a-t-il ou n'y a-t-il point une cause *première* de ce qui arrive, qui ne propose à son tour, suivant une loi de la nature, une causalité antécédente?- mais comme une question de fait. Selon E. Kant, il faut admettre une causalité par laquelle quelque chose arrive sans que la cause en soit déterminée par une autre cause antérieure. Pour cela, ce dernier va poser une « *liberté transcendante* » sans laquelle, même dans le cours de la nature, la série successive des phénomènes n'est jamais complète du côté des causes (E. Kant, 1980, 2003).

Si l'événement transcende ainsi sa propre *ef-fectuation*, il ne réalise pas un possible préalable, mais possibilise le possible dans son jaillissement an-archique. Au fond, « l'origine, est ce qui se lève et s'élève par un saut qui brise toute provenance » (Cl. Romano, 2010b :139). Toutefois, soutenir que l'événement s'affranchit en son sens même de toute causalité et apparaît au sens événemential comme ce qui projette un monde pour l'advenant en réarticulant ses possibles, ne revient-il pas en définitive, à s'interdire de penser un rapport quelconque entre les événements, un enchaînement causal, une histoire ?

Cette objection, légitime en apparence, n'atteint son but que si l'histoire elle-même a été au préalable définie comme une succession ou un enchaînement d'événements. Or, selon Claude Romano, ce n'est pas l'histoire qui est un enchaînement d'événements, c'est chaque événement qui, comme tel, a son histoire et ouvre une histoire. Poser le problème de l'impossibilité d'une datation de l'événement nous amène à revisiter rapidement les trois différences phénoménologiques que nous avons relevées entre l'événement en tant que fait intramondain et l'événement au sens événemential. D'abord, tandis que le fait intramondain apparaît dépourvu de tout substrat d'assignation ontique univoque, l'événement est toujours susceptible d'assignation déterminée ; ensuite, dépourvu de tout substrat d'assignation ontique univoque, le fait intramondain se montre toujours nécessairement à l'intérieur d'un contexte qui lui confère son sens, l'événement, au sens événemential au contraire, est ce qui éclaire son propre contexte et ne s'y réduit pas ; enfin, le fait se contente d'effectuer des possibles préalables, qui étaient déjà préfigurés dans l'horizon du monde, il en va tout autrement de l'événement pour autant qu'il est irréductible à son contexte.

En transcendant sa propre effectuation comme fait, l'événement s'absout de toute causalité antécédente. Inaccessible à toute explication, l'événement ne s'ouvre donc qu'à une

compréhension qui en saisit le sens ; ce sens n'est compréhensible que depuis cet horizon que l'événement a ouvert. A vrai dire, l'événement n'est accessible que selon un « retard structurel » (J. Greich, 2001 : 176).

Il nous reste maintenant à saisir une quatrième différence phénoménologique principale : tandis que le fait se produit dans un présent datable, un présent définitif où tout est accompli, l'événement n'est pas datable : il ne s'inscrit pas tant dans le temps qu'il n'ouvre le temps ou le temporalise. De là découle son caractère *inexpérimentable*, à l'aune du concept empiriste d'« expérience ». C'est ce dernier caractère de l'événement qu'il nous faut désormais approfondir.

En effet, l'événement ne s'accomplit jamais au présent, ne se présente jamais sous un horizon temporel : il ouvre un avenir neuf et est donné entièrement dans le mouvement de cette *futurition* par laquelle adviennent des possibles. L'événement introduit ici une faille entre passé et avenir, d'où le temps surgit lui-même dans la diachronie de ses temps radicalement éclatés et non synchronisables, « il semble que les événements soient plus vastes que le moment où ils ont lieu et ne peuvent y tenir tout entiers » (J. Grondin, 2003 : 127). Mais d'où vient ce débord et comment le décrire ?

Il apparaît en premier lieu dans l'impossibilité d'une datation de l'événement au sens strict. Quand l'événement s'est-il produit ? Cette question n'interroge pas l'événement dans son effectuation factice, mais l'événement au sens événemential comme reconfiguration du monde. Bouleversement du monde lui-même, l'événement ne s'inscrit pas dans un monde préalable, *dans notre monde*, dans ce « *welt à chaque fois mien* » dont Heidegger affirme qu'il est un constituant ontologique du *Dasein* (M. Heidegger, 1976 : 42), mais il introduit plutôt dans ce monde toujours « mien » l'étrangeté d'un monde « autre », celui d'autrui. L'événement est cela même qui vient révéler au *moi* la petitesse de son monde égoïste qui doit s'éclater à travers la rencontre de l'autre qui est toujours événement, car, il nous surprend.

Dans toute rencontre, selon la pénétrante formule d'Emmanuel Levinas, « Autrui me frappe d'impouvoir » (E. Levinas, 1998 : 109). L'événement se fait présent toujours dans un passé dont les traces constituent l'histoire de l'advenant. C'est pourquoi, écrivait Nietzsche : « Les plus grands événements et les plus grandes pensées [...] se font comprendre plus tard ; les générations

contemporaines de ces événements ne les vivent pas, mais passent à côté » (F. Nietzsche, 1885 : 91). Ce retard, ainsi le pense Claude Romano, n'est ni contingent ni accidentel, mais nécessaire : « Si je ne puis jamais être contemporain de l'événement, le vivre ou l'expérimenter, c'est que le sens même de l'événement ne se donne que selon un a posteriori essentiel ou un a posteriori transcendantal [...] qui échappe à tout empirisme au sens traditionnel » (Cl. Romano, 1995 : 27). En ce sens, l'événement est ce décalage, cet intime déphasage selon lesquels l'inexpérimentable peut nous toucher, nous blesser et en se destinant à nous, nous donner la possibilité de l'accueillir en nous transformant. Pour ce faire et afin d'éviter les conflits d'interprétation (P. Ricœur, 1969 : 32), l'herméneutique événementiale se distingue des sciences humaines.

2.2. L'herméneutique événementiale et sa délimitation à l'égard de la psychologie ou de l'anthropologie.

Nous avons appelé l'interprétation de l'aventure humaine à la lumière de l'événement ici entreprise : « *herméneutique événementiale* ». L'adjectif « *événemential* » a été formé, selon Claude Romano, dans l'intention d'éviter toute confusion possible avec une conception de l'aventure humaine comme une succession d'événements survenant dans le monde, comme succession de faits ou biographie. Mais une telle *herméneutique événementiale* ne court-elle pas le risque d'être une simple redite, une réplique d'analyses qui pourraient être classées avec droit égal sous le titre d'une psychologie ou d'une anthropologie philosophique ? Des analyses du désespoir, du deuil, de la séparation et de la rencontre (que nous analyserons philosophiquement), ne relèvent-elles pas tout aussi bien des disciplines sus-mentionnées ? Et si tel n'est pas le cas, où se situe exactement la limite entre une *herméneutique événementiale* et ces disciplines susmentionnées ? Peut-on déterminer ici quelque chose de tel qu'une *différence de principe* de leurs modes d'accès à l'advenant ?

Au début de cette partie, nous avons été conduits à nous interroger sur la différence phénoménologique essentielle qui sépare la cause de l'origine. Soit l'affirmation de Kant, dans les *Prolegomènes à toute métaphysique future* : « Tout événement dont l'expérience nous apprend qu'il a eu lieu doit avoir une cause » (E. Kant, 1985 : 178) dont la validité universelle n'admet aucune dérogation ; elle est vraie, certes, pour tout événement, *sauf pour l'événement en son sens*

événemential. Non point que celui-ci flotterait sans cause, mais parce que les causes qui la conditionnent n'entament en rien sa teneur phénoménologique de sens. Certes, l'événement se produit bien comme fait et à ce titre, il a des causes, mais il n'est un événement que parce qu'il transcende ses causes dont l'enchaînement se produit toujours nécessairement dans l'horizon du monde, compris comme l'horizon de possibles préexistants.

De l'événement, par conséquent, on ne peut dire qu'une chose : « *il arrive parce qu'il arrive* » (M. Henry, 1963 :128). Au fond, l'expression « parce que », qui, en général, a pour fonction d'introduire quelque chose d'autre, que nous comprenons comme étant la raison ou la cause de ce qu'il faut expliquer, est déliée de toute fonction explicative ; elle joue à vide, elle ne dit rien, et pourtant elle dit tout ce qu'il y a au sujet de l'événement et de ses causes. L'événement est « sans pourquoi », il se soustrait par principe, au principe de raison. Il n'y a à proprement parler « *aucun sens à expliquer l'origine même du sens pour l'aventure humaine* » (Cl. Romano, 2015 : 66).

En effet, la différence dont il est question ici est celle qui sépare des « sciences » intramondaines, d'une part, disciplines qui se meuvent au niveau des faits et de leurs causes et s'efforcent de comprendre les premiers à la lumière des secondes ; et d'autre part, une « discipline » qui ne vise qu'à éclairer l'événement comme origine, qui s'interroge sur l'origine du sens tel qu'il advient à l'advenant. Aussi la psychologie, l'anthropologie, comme la sociologie ou l'ethnologie, sciences intramondaines des faits et de leurs causes, se situent sur un tout autre plan que l'analyse événementiale. A vrai dire, les premières se déroulent sous l'horizon du monde et « comprendre » signifie encore pour elles « expliquer » ; la seconde s'interroge sur *l'origine même du monde tel qu'il survient depuis l'événement et avec lui*.

En clair, la différence radicale et principielle qui sépare une analyse événementiale de toute anthropologie, psychologie, tient donc à la différence fondamentale entre l'explication par les causes et la compréhension du sens.

2.3. La compréhension en tant qu'événemential

La compréhension désigne le caractère le plus fondamental de la relation que l'advenant entretient avec le monde. L'advenant, en effet, est celui dont toute l'aventure consiste à comprendre ce qui lui arrive. Un monde, au sens événementiel, ne lui appartient que pour autant qu'il est capable

d'interpréter des faits à la clarté de leur contexte, de projeter des fins à la lumière desquelles ce « monde » lui-même prend tournure et visage. Ce primat de la compréhension, cependant, n'exclut pas, mais implique au contraire, qu'il puisse être la plupart du temps dans l'incompréhension la plus profonde de ce qui « se passe ».

La compréhension peut donc être déterminée en général comme un projet dirigé sur quelque chose en vue de la mise au jour d'un sens, conformément à un horizon de possibilités interprétatives ou contexte. Mais la question qui se pose, dès lors, est la suivante : si comprendre un fait à partir d'un contexte préalable, c'est toujours l'expliquer, c'est-à-dire appréhender son sens à la lumière de causes ou de fins qui lui préexistent dans le monde, qu'en est-il de la compréhension d'un événement dans la mesure où il apparaît irréductible à son contexte et s'annonce, délié de tout conditionnement causal, comme sa propre origine ? Qu'en est-il corrélativement, du sens d'un événement, s'il apparaît nécessairement irréductible à toute explication mondaine ?

En effet, dans le cas d'événements, l'interprétation ne peut plus se déployer à l'horizon d'un contexte préalable (de causes et de fins) mais les possibilités à partir desquelles le projet compréhensif peut s'accomplir lui sont plutôt prescrites par l'événement lui-même. Au fond, comprendre un événement, c'est toujours le viser selon un projet interprétatif qui se règle sur les possibles que l'événement et lui seul, a fait surgir. La compréhension reste alors un acte rétrospectif dans la mesure où c'est l'événement seul qui est prospectif. Et puisque la compréhension événementiale n'est plus la saisie *explicitante* qui prend appui sur un contexte, c'est désormais le rapport premier de l'advenant et du monde qui apparaît profondément changé.

En effet, le contexte qui l'explique est ce à partir de quoi le sens d'un événement apparaît rigoureusement *in-compréhensible*. Mais cette incompréhensibilité ne marque pas ici une simple défaillance de la compréhension, mais revêt, au contraire, une signification positive. Car, « La signifiante du monde apparaît bien plutôt insignifiante pour comprendre le sens d'un véritable événement » (Cl. Romano, 2015 : 71). Si la compréhension, à ce niveau, porte sur le sens lui-même à son origine, alors nous pouvons dire qu'elle se meut nécessairement selon un « retard consubstantiel ». Mais d'où vient ce retard ? A quelle condition la compréhension, en son sens événemential, peut-elle recevoir ses possibilités *projectuelles* de l'événement et non plus du

« monde » comme contexte ? La compréhension de l'advenant transite ici par le concept événemential de monde.

CONCLUSION

Notre étude s'est fixée comme but d'explicitier la compréhension événementiale de l'événement. Cette entreprise nous a conduit à faire une distinction entre l'événement en tant que fait et l'événement au sens événemential. Le fait intramondain, en effet, n'a pas un *sujet* d'assignation et il ne s'adresse à personne en particulier. Tout autre est l'événement au sens événemential qui est, lui, adressé à un advenant, mieux encore, qui est destinal. Le monde prend une nouvelle acception phénoménologique et apparaît comme un ensemble de possibilités ; car, *la mondanité du monde, c'est sa signifiante*. Si l'événement transcende ainsi sa propre *ef-fectuation*, il ne réalise pas un possible préalable, mais possibilise le possible dans son jaillissement. Et de là, il en ressort l'impossibilité d'une datation de l'événement et son caractère *inexpérimentable*. L'herméneutique événementiale pose alors sa différence vis-à-vis des sciences humaines.

Si ces dernières se focalisent sur l'explication par les causes, l'herméneutique événementiale a pour leitmotiv la compréhension du sens. Finalement, la compréhension est marquée par un retard consubstantiel qui dit son caractère rétrospectif par rapport à l'événement qui est prospectif. L'advenant est alors consubstantiellement en retard de lui-même, puisque s'accueillant lui-même au passif, il n'a jamais été contemporain de l'événement de sa naissance. Cet écart ontologique de soi à soi, constitue pour l'herméneutique événementiale, le fil conducteur à partir duquel, seront rendus possibles la compréhension événementiale de l'advenant et son rapport au monde.

Références bibliographiques

Les ouvrages

- Aristote, 2000, *Métaphysique*, Paris, J. VRIN.
- Derrida, Jacques., 1991, *Donner le temps*, Paris, L'Harmattan.
- -----, 2001, *Dire l'événement, est-ce possible ?* Paris, L'Harmattan
- Greisch, Jeanne, 2002, « *L'herméneutique événementiale* ». *De la mondification à la temporalisation du temps*, dans *Critique*, Paris, Les Editions de Minuit.
- Grondin, Jean, 2003, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1906, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, éditée par G. Bolland, Leiden.
- -----, 1941, *Phénoménologie de l'Esprit*, Traduction Jean Hyppolite, Paris, Aubier.
- Heidegger, Martin, 1986, *Être et Temps*, Paris, Gallimard.
- Henry, Michel, 1963, *L'Essence de la manifestation*, Paris, PUF.
- Husserl, Edmund, 1947, *Méditations cartésiennes*, trad. E. Levinas, Paris, J. VRIN.
- -----, 1996, *Les leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF.
- Kant, Emmanuel, 1980, *Critique de la raison pure*, Paris, Gallimard.
- -----, 1985, *Prolégomènes à toute métaphysique future* ; trad. fr. de J. Rivelaygue, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade (tome II).
- Levinas, Emmanuel, 1974, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Nijoff, La Haye.
- Marion, Jean Luc, 1989, *Réduction et Donation*, Paris, PUF.
- Nietzsche, Friedrich, 1971, *Par-delà le bien et le mal*, « Folio Essai », Paris, Gallimard.
- Ricœur, Paul, 1969, *Le Conflit des interprétations. Essai d'herméneutique I*, Paris, Le Seuil, coll. « L'Ordre philosophique ».
- Romano, Claude, 1998, *L'événement et le monde*, Paris, PUF.
- -----, 1999, *L'événement et le temps*, Paris, PUF
- -----, 2010 *L'aventure temporelle*, Paris, PUF, 2010.

Revue et Articles

- Barbaras, Renaud, 2005, « De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair », in *Le corps* (sous la direction de J.-Cl. Goddard), Paris, J. Vrin, coll. « Thema », 2005.
- 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*, n°582, nov.1995.