

## Notes pour une phénoménologie de la naissance

---

En dialogue avec Claude Romano

*Claudio Tarditi*

Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française, Vol XXI, No 2 (2013) pp 68-86

Vol XXI, No 2 (2013)  
ISSN 1936-6280 (print)  
ISSN 2155-1162 (online)  
DOI 10.5195/jffp.2013.608  
[www.jffp.org](http://www.jffp.org)



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is operated by the University Library System of the University of Pittsburgh as part of its D-Scribe Digital Publishing Program, and is co-sponsored by the University of Pittsburgh Press

# Notes pour une phénoménologie de la naissance

---

En dialogue avec Claude Romano

*Claudio Tarditi*

Université de Turin

*À ma petite fille.*

## Le Silence sur la Naissance

Il ne faut pas avoir une connaissance très profonde de l'histoire de la philosophie occidentale pour s'apercevoir que notre tradition culturelle a toujours privilégié la question de la *mort* au détriment de celle de la *naissance*. Les philosophies d'inspiration « rationaliste », traditionnellement engagées dans la question de la fondation de la connaissance et du savoir scientifique, aussi bien que les philosophies d'inspiration "existentielle" – de Pascal à Kierkegaard, de Heidegger à Sartre – n'y ont jamais trouvé un champ d'intérêt spécifique, la concevant tout simplement comme l'événement qui marque le début de la vie humaine dans le monde. De ce point de vue, naître équivaut pour l'homme à "commencer à exister", avoir accès à un certain contexte spatial et temporel à partir duquel déployer progressivement son action dans le monde. Pascal est peut-être le penseur moderne qui se rend compte le premier d'une telle "ignorance originaire" à l'égard de la naissance:

Je ne sais qui m'a mis au monde, ni ce que c'est que le monde, ni que moi-même; je suis dans une ignorance terrible de toutes choses; je ne sais ce que c'est que mon corps, que mes sens, que mon âme et cette partie même de moi qui pense ce que je dis, qui fait réflexion sur tout et sur elle-même, et ne se connaît non plus que le reste. [...] Je ne peux avoir que de la compassion pour ceux qui gémissent sincèrement dans ce doute [à propos de la fin de la vie], qui le regardent comme le dernier des malheurs, et qui, n'épargnant rien pour en sortir, font de

cette recherche leurs principales et leurs plus sérieuses occupations. Mais pour ceux qui passent leur vie sans penser à cette dernière fin de la vie, et qui, par cette seule raison qu'ils ne trouvent pas en eux-mêmes les lumières qui les en persuadent, négligent de les chercher ailleurs, et d'examiner à fond si cette opinion est de celles que le peuple reçoit par une simplicité crédule, ou de celles qui, quoique obscures d'elles-mêmes, ont néanmoins un fondement très solide et inébranlable, je les considère d'une manière toute différente.<sup>1</sup>

Ce passage est très significatif car il montre un certain dédoublement de l'attitude de Pascal: si d'un côté il s'aperçoit de l'opacité absolue du phénomène de notre naissance, de l'autre côté il semble reculer en affirmant que la finitude de la condition humaine doit engendrer une recherche existentielle qui au fond assume comme questions fondamentales celle de la mort et de la possibilité de la Vie éternelle. En dernière analyse, l'intuition pascalienne de la fécondité du phénomène de la naissance pour la compréhension de la finitude humaine finit pour être éclipsée par sa conception de l'existence constamment adressée au futur, dont l'horizon ultime est évidemment la mort. Et c'est probablement cette structure de projection de l'existence vers son propre futur et ses possibilités à venir qui influence de façon décisive la plupart des "philosophies de l'existence" – d'inspiration religieuse ou athée – qui ont marqué la culture européenne entre les XIX<sup>ème</sup> et XX<sup>ème</sup> siècles; le cas le plus emblématique étant sans nul doute représenté par Kierkegaard, dont l'analyse de la temporalité vise au dépassement de l'"instant", où se déroule la vie désespérée de l'esthète, en vue du "rapport absolu [futur, à venir] avec l'absolu." Il écrit dans *Le concept de l'angoisse*:

Dans ce classement ce qu'on remarque d'abord, c'est que l'avenir en un sens signifie plus que le présent et le passé, car n'est-il pas le tout dont le passé n'est qu'une partie? Qu'il puisse en un sens le signifier vient de ce que l'éternel signifie d'abord l'avenir, ou encore que l'avenir est cet incognito où l'éternel, comme incommensurable au temps, veut sauvegarder son commerce avec le temps.<sup>2</sup>

Nul changement de même dans les perspectives non explicitement religieuses. Prenons le cas de Heidegger et du rôle central qu'il attribue à *l'être-pour-la-mort* dans la structure de *L'être et le temps*: la radicale assumption de la "possibilité la plus propre" du *Dasein* comme voie d'accès à l'existence authentique nous mène à concevoir le phénomène de la naissance à la lumière de celui de la mort, "la fin pour laquelle le *Dasein*, en existant, est."<sup>3</sup> Heidegger affirme:

De même que le *Dasein*, aussi longtemps qu'il est, est au contraire constamment déjà son ne-pas-encore, de même il est aussi déjà sa fin. Le finir désigné par la mort ne signifie pas un être-à-la-fin du *Dasein*, mais un être pour la fin de cet étant. La mort est une guise d'être que le *Dasein* absume dès qu'il est. Dès qu'un homme vient à la vie, il est assez vieux pour mourir. [...] Seul la clarification existentielle de l'être pour la fin peut fournir, enfin, la base suffisante pour délimiter le sens possible de l'expression «totalité du *Dasein*», si tant est que cette totalité doive être constituée par la mort comme fin.<sup>4</sup>

Donc l'existence dans sa totalité peut et doit être pensée uniquement à partir de la mort en tant que son horizon constitutif: la naissance est ainsi réduite à l'acte inaugural de l'être-pour-la-mort du *Dasein*. Mais sur le sens de la naissance en tant que phénomène *sui generis*, pas un mot. D'ailleurs, il ne faut pas s'étonner d'un tel silence heideggérien sur la naissance: si la *Seinsfrage* est reconnue comme la tâche fondamentale de la philosophie, la naissance ne peut signifier alors que "venir à l'être", "entrer dans l'existence", c'est-à-dire assumer le *Dasein* dans sa "possibilité la plus propre", à savoir la mort. Par conséquent, cela veut dire que, dans le cadre de l'ontologie heideggérienne, la naissance n'a pas la moindre autonomie: elle représente tout simplement l'assomption irrenonçable par le *Dasein* de son échéance et de son être-jeté dans le monde.

On objectera probablement que ces philosophes sont largement influencés par leur vision typiquement chrétienne de la temporalité, orientée vers le futur eschatologique en tant que rédemption de la "naissance au péché": Pascal et Kierkegaard plus directement, Heidegger par le biais de ses études théologiques de jeunesse. Malgré cela, on peut retrouver la même thèse aussi chez Sartre, dont la perspective athée est bien connue: c'est la même structure de la conscience – du *pour-soi* – à projeter le moi hors de soi, en avant, vers ses choix possibles, sur le fond du projet ontologique "d'être Dieu." Quoique la conclusion de *L'être et le néant* soit profondément nihiliste et parvienne à une conception de la liberté si radicale qu'elle est livrée uniquement à "son propre néant", le "second Sartre" s'engage dans la mise au point d'une philosophie de l'histoire (qu'il tire du marxisme) capable d'offrir un horizon de sens à la *praxis* sociale et politique. L'humanisme militant, accomplissement de la liberté radicale à laquelle tout le monde est condamné, est donc structurellement projeté vers le futur: la naissance n'est que l'acte par lequel le moi, en venant au monde, reçoit le fardeau de sa propre absence de fondement.

Y a-t-il une raison philosophique précise de ce choix théorique? En d'autres termes, pourquoi les plus grands représentants de la "philosophie de l'existence" ont-ils toujours montré une certaine prédilection pour la question de l'*avenir* – et notamment de l'avenir ultime, la mort – en

attribuant au passé immémorial de la naissance un rôle tout à fait subalterne et, en dernière analyse, dépourvu d'intérêt spécifique? À notre avis, le "silence sur la naissance" renvoie à une question beaucoup plus générale et complexe, celle de la *temporalité*. Et si le silence sur la naissance cachait une conception particulière du temps, peu ou mal interrogée? Nous chercherons à développer ici la thèse de Claude Romano selon laquelle notre tradition métaphysique occidentale a toujours conçu le temps en tant que détermination à son tour temporelle – soit dans une forme objective (le temps comme énumération selon Aristote), soit dans une forme subjective (le temps en tant que *distensio animi* chez Augustin), soit dans une forme transcendentale (le temps comme "forme *a priori* de la sensibilité" chez Kant ou bien comme "conscience interne" chez Husserl) – en laissant tomber dans l'oubli la question radicale de la temporalisation originiaire, en tant que telle non temporelle, de *notre* temporalité immémoriale, c'est-à-dire justement celle de *notre* naissance. Par conséquent, si notre naissance – ou mieux, l'analogie entre notre naissance et celle d'autrui, la seule qu'on puisse observer directement – est pensée uniquement en tant que *fait* qui se produit dans un temps déterminé, il va de soi que nous ne pourrions jamais saisir sa portée d'*événement* inaugural de toute notre possibilité future. Or, comment peut-on articuler phénoménologiquement ce niveau plus originiaire de la temporalité, dont la compréhension pourrait constituer une voie d'accès privilégiée au phénomène de la naissance? Sur ce chemin ardu et tortueux, les réflexions phénoménologiques et herméneutiques de Romano sont d'une extrême fécondité. Dans ce bref dialogue idéal – qui prolonge ceux que nous avons eu la chance d'entretenir avec lui plusieurs fois – nous chercherons donc à montrer de quelle façon la critique que Romano adresse à la métaphysique du temps – développée en particulier par Aristote, Augustin et encore à l'œuvre chez Husserl – permet de délivrer le phénomène de la naissance dans toute son pouvoir paradoxal.

### Le temps est-il un phénomène?

Déjà en 1998, dans la première partie de *L'événement et le temps*,<sup>5</sup> Romano a reconstruit – ou plutôt, déconstruit – l'histoire de la métaphysique du temps en discutant très subtilement les perspectives de Platon, d'Aristote et d'Augustin, pour développer ensuite, dans les seconde et troisième parties du livre, son interprétation du temps comme *événementialité* à travers une critique serrée de la phénoménologie de la conscience interne du temps de Husserl et de l'ontologie du temps de Heidegger. Plus récemment, dans sa contribution au recueil *La conscience du temps* édité par J. Benoist en 2008, Romano est revenu sur une question conceptuelle très précise, à savoir l'affirmation husserlienne, contenue dans la troisième section des célèbres *Leçons* de 1905, de l'a-temporalité (*Unzeitlichkeit*), de la *supra*-temporalité (*Überzeitlichkeit*) ou encore de la *pré*-temporalité (*Vorzeitlichkeit*) du flux de la conscience absolue en lequel réside l'ultime instance de la constitution du temps. Bien que nombre de commentateurs ont montré de façon très fine le

caractère aporétique de cette section du texte, Romano a sans nul doute le mérite d'en avoir remarqué le premier la nature strictement conceptuelle et, en tant que telle, indépassable, car découlant directement d'une formulation inadéquate du problème du temps. On peut résumer ainsi la critique de Romano à Husserl à propos de la constitution du temps: il est à la fois impossible de dire 1) que les phases de la *Zeitbewußtseins* ne tombent pas dans le temps et 2) qu'elles tombent dans le temps. D'un côté, il est impossible d'affirmer qu'elles ne tombent pas dans le temps parce que les concepts de rétention, protention et impression s'appliquent à des phénomènes à leur tour temporellement déterminés (une rétention doit *nécessairement* suivre son impression originaire); de l'autre côté, il est impossible de soutenir qu'elles tombent dans le temps car cela impliquerait deux possibilités également absurdes: 2a) soit les phases de la *Zeitbewußtseins* tombent dans le temps *objectif* et donc ne permettent pas de le constituer, en n'apparaissant que sous les conditions de celui-ci; 2b) soit les phases de la *Zeitbewußtseins* tombent dans un temps lui aussi *subjectif* en renvoyant au problème de la constitution de ce temps-là et ainsi de suite dans une chaîne infinie.

Comme le souligne Romano, Husserl a déjà opté dès le début pour cette dernière solution, car choisir la première signifierait pour lui tout simplement détruire l'idée de constitution du temps. Romano affirme à ce propos:

En effet, ce que veut maintenir *par-dessus tout* Husserl, c'est l'idée même d'une *constitution* du temps, autrement dit, c'est le rapport d'antériorité logique et de subordination hiérarchique entre une origine et ce qui en dérive. La question de l'essence du temps, affirme-t-il au début des *Leçons*, ne fait qu'un avec celle de l'origine du temps, ou en tout cas y reconduit nécessairement. Or, l'idée de constitution suppose que le rapport entre l'origine et ce qui est dérivé de cette origine ne soit justement pas *réversible*: il doit être possible, idéalement, de montrer de quelle manière apparaît le temps objectif à partir d'une description du flux des phases apparaissantes de la conscience du temps, mais cette description, quant à elle, doit être parfaitement autonome, c'est-à-dire elle ne doit pas recourir déjà au temps objectif dont elle a pour but de rendre compte.<sup>6</sup>

Ainsi, à partir du deuxième degré de la constitution du temps, Husserl admet que les phases de la *Zeitbewußtseins* possèdent une fonction constituante seulement en vertu de leur être plus profondément constitué: lorsqu'il cherche à tenir à distance le risque de la régression à l'infini, celle-ci est déjà à l'œuvre. En effet, si le flux des phénomènes constituants se présente comme "successivité" et "changement" (*Veränderung*<sup>7</sup>), nul doute

qu'il reste inscrit dans le temps et qu'il implique une autre conscience, un autre flux et une autre multitude de phénomènes constituants afin d'être constitué: voilà la régression à l'infini.

D'ailleurs, il faut admettre que Husserl lui-même est bien conscient de ce risque: il suffit de feuilleter les *Manuscrits de Bernau* de 1917-'18, et notamment la troisième section (textes n. 9-13), pour s'apercevoir de sa véritable obsession vis-à-vis de ce danger. Bien qu'ils n'offrent pas une solution définitive au problème du temps, ces textes nous donnent la possibilité de suivre Husserl, pour ainsi dire, dans son "laboratoire phénoménologique", peut-être en comprenant de façon plus adéquate les tensions internes qui travaillent ses réflexions sur ce que lui-même appelle "le plus délicat de tous les problèmes phénoménologiques."<sup>8</sup> Nous chercherons ici à montrer synthétiquement la relation entre les deux tensions les plus évidentes que Husserl essaye constamment de ménager: *a*) celle relative au dédoublement du temps en sa dimension objective et subjective, qu'il introduit pour pouvoir garder l'idée de l'a-temporalité du flux originaire des vécus; *b*) celle relative au recours à un procès a-temporel et pré-intentionnel ultimement constituant comme sortie de l'aporie du *regressum ad infinitum*. On verra ainsi que la situation théorique des *Manuscrits du group C* (rédigés au cours des années '30), publiés comme troisième section des *Manuscrits de Bernau*, n'est pas tout à fait différente par rapport aux *Leçons* de 1905 et, bien qu'ils représentent une profonde tentative d'en dépasser les apories par une remise en question radicale du projet phénoménologique dans son ensemble,<sup>9</sup> ils finissent par tomber eux-mêmes sous les critiques de Romano qu'on vient de mentionner.

Dans le but évident de sauver à la fois la dimension objective du temps sans détruire l'idée de sa constitution et ne pas tomber dans la régression à l'infini impliquée par une conception purement subjective, le §1 du texte n. 10 s'ouvre par la distinction entre le "flux temporel" (*Zeitfluss*) et le "flux du temps" (*Fluss der Zeit*); et tandis que le premier est une "forme objective", le second concerne les types de donné du temps et de ses objet. Husserl écrit:

Le temps est une forme objective, et tout point temporel est un point d'une forme objective et, comme tel, lui-même objectif. [...] Le temps en soi même n'est pas présent, ne l'a pas été et ne le sera pas. [...] Du temps pur et simple comme *totum*, on peut soutenir à juste titre: il est toujours présent, ou il a toujours un intervalle de présent, toujours un intervalle de passé et de même, une branche sans fin de futur. [...] La même chose vaut pour l'objet temporel (*Zeitgegenstand*) et ses phases. [...] D'un autre côté, il appartient aussi à l'essence d'un objet temporel d'avoir nécessairement un rapport de donnée avec le sujet connaissant: pour celui qui connaît, l'objet temporel se

trouve en des modes variés: il n'est pas seulement en son temps, mais il se produit (*ereignet sich*) au présent, ou il s'est produit, ou il se tient dans cette perspective: il ne s'est pas encore produit, il se produira. *Se produire (Ereignis) est ainsi un concept subjectif de donné.*<sup>10</sup>

Plus loin Husserl conclut:

L'apparition d'un changement est un flux permanent, mais le changement objectif est un être (*Sein*) fixe, un intervalle temporel fixe, rempli de plénitudes temporelles identiques réparties de telle et telle façon. [...] Son être objectif peut avoir par essence une relation au sujet phénoménologique, au moi de la vie en question, dans la mesure où il doit nécessairement pouvoir venir à donnée pour ce sujet, puis doit être originairement soit constitué, soit perçu dans le maintenant et l'ayant-été tout juste, ou doit être ressouvenu.<sup>11</sup>

Cependant, Husserl se rend vite compte des difficultés qu'on rencontre lorsqu'on cherche à décrire phénoménologiquement l'entrelacement de ces deux niveaux : "Pour cet objet, nous parlons et devons parler de ses types de donnée; nous devons donc reculer jusqu'à un nouveau flux, qui à son tour est lui-même un objet temporel et a ses types de donnée – cela conduit, semble-t-il, inévitablement à un *regressum in infinitum*, et c'est absurde."<sup>12</sup> La solution qu'il propose en début du §6 est – pour paraphraser son expression ironique – "choquante pour celui qui a compris le propre de l'intentionnalité":

Nous devons donc avoir, avant la réflexion sur le vécu immanent de premier degré et les conceptions qu'elle est la première à introduire, un procès qui est de part en part inconscient et qui serait même une succession originaire de moments hylétiques qui, par conséquent, ne sont pas eux-mêmes une conscience-de. À partir d'un certain point où ladite réflexion s'engage, les points bénéficient, pense-t-on, d'appréhensions, et c'est par là qu'à présent le procès inconscient doit devenir constituant pour le vécu de premier degré.<sup>13</sup>

Dès lors il s'agit pour Husserl de savoir si les événements immanents en tant que tels ne sont, ou ne peuvent être, que grâce à une constitution qui soit une simple potentialité d'appréhension. Si tel est le cas, on pourrait bien soutenir qu'absolument aucun événement n'est encore constitué pendant qu'un flux de vie passe en s'écoulant. "Génétiquement parlant: est-il pensable que toute temporalité ne soit pour le sujet de conscience que par l'effet d'une apperception (*Apperzeption*) génétiquement développée, que des procès inconscients s'écoulaient en lui, dans lequel aucun temps ne se

constitue et qui ne seraient absolument pas eux-mêmes déjà temporellement constitués?<sup>14</sup> Voilà le bon chemin – semble-t-il du moins – pour éviter la régression à l’infini: tout sentir, tout appréhender, tout hylétique et tout noétique sonten dernier ressort, une succession de procès inconscients, sur la base desquels des apperceptions sont possibles, grâce auxquels la conscience de successions et d’objet qui durent devient possible. Or, cette explication du surgissement de la conscience d’une succession peut donner lieu à deux possibilités: a) d’un côté, nous acceptons des suites de *data* originaires et la conscience qui donne chaque fois pour résultat l’appréhension du *datum* qui entre en jeu à neuf; b) de l’autre côté, on peut admettre que les *data* originaires non seulement s’écoulent, mais aussi qu’avec l’entrée en jeu d’un nouveau *datum* des modifications des anciens entrent également en jeu et s’unissent aux nouveaux. De cette double possibilité s’ensuit toutefois une nouvelle difficulté: le moment de la nouveauté n’est-il pas justement un moment du vécu, de tout vécu originaire en un courant originaire inconscient? Si le nouveau *datum* est appréhendé comme maintenant, il y aurait donc besoin d’un nouveau moment de la nouveauté pour la nouveauté, et ainsi *in infinitum*: La modification ne devrait-elle alors pas porter en soi à côté du caractère de la modification de son niveau encore un moment pour le nouvel entrer en jeu et ainsi *in infinitum*? Peut-on par conséquent avoir recours aux nouveaux moments et aux moments de modification pour l’appréhension devant donner le temps? Donc tout faux!<sup>15</sup>

C’est dans le texte n. 12 qu’il faut chercher une solution, du moins provisoire. Le titre du §2 montre clairement la tentative husserlienne de trouver un nouveau accès au problème du procès originaire, capable de tenir à distance l’ombre de la régression à l’infini : *Développement d’un modèle autre: le procès originaire n’implique encore aucune appréhension dans son surgissement et ses évanouissement modifiants*. Donc Husserl cherche à montrer ici que le procès originaire précédant la réflexion et l’action de toute saisie attentive est un simple procès de surgissement et d’évanouissement sans nulle appréhension:

La question est de savoir si nous ne devrions pas nous exprimer génétiquement: il existe une possibilité originaire et génétiquement un début originaire tels qu’aucune conscience propre du temps ne soit encore constituée, c’est-à-dire que pour le moi aucun événement n’ait encore lieu en un temps. Ce serait une conscience originairement dormante, qui n’a jamais encore été vigile, ou un moi originairement dormant, qui n’a encore jamais été éveillé.<sup>16</sup>

Il s’ensuit qu’une saisie orientée vers le nouveau qui entre constamment en jeu dans le procès originaire est une conscience du présent originaire qui pose une effectivité originaire: cette conscience subit forcément une

modification d'évanouissement et celle-ci a le caractère d'une conscience modifiante nécessairement consciente du "même nouveau" sur le mode du passé. Husserl procède:

Par conséquent, la fonction constituante du temps n'est là que grâce à la spontanéité de l'orientation du regard, en tant que saisie de quelque chose d'originellement présent, et ainsi de suite. Sinon, nous aurions le simple procès originaire sans toutes les appréhensions constituantes du temps et, par conséquent aussi, aucun événement temporel effectivement constitué, aucun temps phénoménologique. Toute objectivité, même le temps, est le produit de fonctions constitutives, c'est-à-dire de spontanités.<sup>17</sup>

Comme le souligne R. Bernet, il faut donc admettre que le flux de la conscience rétentionnelle recèle donc une double intentionnalité, dont l'une se rapporte aux objets temporels immanents et dont l'autre a la forme d'un rapport à soi ou conscience de soi du flux. Husserl nomme la première orientation "intentionnalité transversale", la seconde "intentionnalité longitudinale", en soulignant encore que ces deux orientations de l'intentionnalité dans l'écoulement du flux de la modification rétentionnelle font partie d'un seul et même procès. Dans ce procès de remplissage dynamique, le flux de la conscience vient lui-même à apparaître au présent, parce que le donné présent est conscient en même temps comme ayant déjà été anticipé comme futur dans le passé: le vécu présent du remplissage est donc en réalité conscience du devenir-présent de ce qui a été anticipé dans les protentions passées. Bref, il ne s'agit plus d'une simple conscience après-coup (une conscience rétentionnelle du flux originaire), mais d'une conscience de soi du flux originaire essentiellement ancrée dans le présent fluent.

Tout *datum* de vie originaire s'évanouit, la vie originaire du moi est un flux de *data* originaires, entrant originellement en jeu ou des évanouissements de *data* originaires. Et continuellement du nouveau entre en jeu, retentit, est uni et lié aux évanouissements de *data* qui ont précédé; tout cela avant toute appréhension. Mais à présent s'impose la loi selon laquelle tout *datum* de cette vie originaire, que ce soit un *datum* originaire ou un évanouissement, peut être saisi par le moi, c'est-à-dire en tant qu'immédiatement vivace, peut être saisi en tant qu'originellement donné. [...] Le rayon d'attention est une direction du moi sur l'objet et présuppose ici la conscience de présent. [...] L'évanouissement du *datum* originaire et celui de la conscience de présentation peuvent aussi y devenir thème, donc faire eux-mêmes l'objet d'une saisie par appréhension rendant présent, et les évanouissements

ultérieurs servent alors de représentants de la nouvelle conscience du temps. C'est possible *in infinitum*, mais cela ne présuppose pas d'avance une infinité d'actes et de représentants.<sup>19</sup>

Cette interprétation écarte-t-elle vraiment toute difficulté? Des deux passages que nous venons de citer, on peut conclure que la vie transcendante originaire est un courant de conscience originaire, un constant engendrer et disparaître où ce dernier est une modification de l'engendrer. À chaque impression originaire s'accroche comme sa suite originaire une conscience reproductive de l'impressif originaire: cette reproduction subit la même mutation, au point que la succession des reproductions de niveaux différents s'entrelace avec la succession des impressions originaires constamment engendrées à neuf, de sorte qu'un continuum d'impressions secondaires se lie à une impression originaire ultérieure. Toutes les impressions qui se développent ensemble se fondent en une unité, un continuum originaire de l'impressionnalité ou du présent vivant. Corrélativement, tous leurs fonds noématiques se fondent en une continuité de ce qui est impressionnel ou des présents comme tels. Mais si le spectre de la régression à l'infini semble avoir été réduit au silence, ce qui menace à nouveau la solution husserlienne est le danger d'une destruction de l'idée même de constitution. En effet, s'il est légitime de dire que les événements perçus par le sujet se déroulent aussi bien qu'ils soient ou non perçus par lui, on commencera – semble-t-il – à concevoir que les événements non perçus par le sujet ne devraient se distinguer des événements perçus que par le fait que le sujet tantôt les regarde, tantôt ne le regarde pas. Mais cela ne veut-il pas dire que le déroulement constituant des évanouissements et de leurs appréhensions se produit des deux côtés dans la sphère de vie du sujet, à ceci près que, d'un côté, un rayon d'attention traverserait les actes intentionnels concernés à la façon d'un accomplissement et de l'autre non? Le texte n. 12 avait justement montré que l'événement en tant que tel ne surgit que dans la perception, que les appréhensions ne sont effectivement là qu'en tant qu'appréhensions perceptives ou du moins en tant que "copies reproductives." L'idée même de phénoménologie transcendante n'implique-t-elle pas le principe selon lequel si je ne fais pas l'expérience intentionnelle de l'événement, puis de l'événement de la continuité perceptive, et ainsi de suite, l'événement lui-même ne peut-il pas être constitué et, en dernière analyse, n'existe-t-il effectivement pas pour moi?

Cette analyse très rapide nous a permis de montrer que, même dans ces textes husserliens plus tardifs, la tension conceptuelle que Romano a bien soulignée à propos des *Leçons* de 1905 est toujours à l'œuvre: peut-être transfigurée, mais toujours présente. Lorsque Husserl cherche à sauvegarder l'idée de constitution transcendante du temps par le paradigme de la perception, il se trouve à affronter le danger de la régression à l'infini; au

contraire, lorsqu'il admet un flux originaire pré-intentionnel, il risque constamment de détruire l'idée de constitution. Le cœur du problème, selon Romano, réside dans l'affirmation de Husserl pour laquelle "tout ce que nous arrivons à saisir dans la conscience du temps doit donc tomber lui-même sous l'appréhension temporelle. Ce que nous intuitionnons comme constituant du temps doit lui-même être un constitué temporel."<sup>20</sup>

Devra-t-on conclure que le temps est un phénomène absurde? Sur ce point, Romano prend position de façon très explicite:

Il n'y a pas des phénomènes absurdes, il n'y a que des descriptions absurdes de phénomènes. Et cette absurdité tient au fait de faire du temps lui-même un phénomène, alors qu'il est plutôt un principe de description des phénomènes. Dès lors que le temps est conçu comme un phénomène, un changement immanent aussi subtil et complexe que l'on voudra, quelque chose qui passe et se passe, quelque chose qui, à l'image du changement, possède une direction, possède une continuité, etc., on se trouve pris dans le paradoxe selon lequel tous ces phénomènes et toutes ces déterminations phénoménales présupposent le temps, donc selon lequel *le temps est quelque chose de temporel*. Et Husserl ne peut échapper à ce paradoxe en vertu des présupposés mêmes qui commandent ses analyses.<sup>21</sup>

Selon la thèse de Romano, Husserl ne peut pas sortir de ces difficultés parce qu'il cherche, au fond, l'*origine* du temps dans la subjectivité constituante: or le temps n'a pas à être constitué, bien qu'on puisse en faire quand même une phénoménologie, ou plutôt une *herméneutique phénoménologique*, où il n'est plus envisagé comme un pur et simple phénomène, mais justement comme principe d'explication et de compréhension des phénomènes.

### Phénoménologie événementiale de la naissance

La critique de la métaphysique du temps et de l'horizon transcendantal de la phénoménologie husserlienne que Romano propose dans ses ouvrages – dès *L'événement et le temps* jusqu'à son dernier travail, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*<sup>22</sup> – aboutit au déploiement de sa conception de l'événement en tant que figure de la temporalité, absolument non réductible à l'intra-temporalité typique de la constitution par un moi transcendantal. Essayons de vérifier si ce nouveau paradigme événemential nous permet une compréhension plus adéquate de notre question centrale, celle de la phénoménalité de la naissance, par rapport à la tradition philosophique occidentale qui, on l'a vu, reste presque muette vis-à-vis de ce thème. À bien voir, l'enjeu du dépassement de la phénoménologie transcendantale husserlienne par la phénoménologie événementiale de Romano relève

précisément de l'interprétation de la notion d'événement que celui-ci oppose au philosophe allemand. Pour Husserl,

Tous les événements du temps phénoménologique sont des unités constituées et renvoient à une construction selon deux mutations constitutives: une impression surgissant originairement, [...] et une rétention surgissant originairement en laquelle chaque *datum* originaire se transforme en un *datum* secondairement impressionnel, un évanouissement du *datum* originaire antérieur et, ainsi, en modification continue.<sup>23</sup>

Bien au contraire, selon Romano:

[...] l'événement échappe par principe au phénomène de l'intra-temporalité, tel qu'il se structure à partir de l'attente, de la présentification et du souvenir. L'intratemporalité désigne, en effet, le mode de manifestation de tout fait intramondain en tant que l'advenant, tendu vers le futur et retenant le passé, reste présent à ce qui arrive sur le moment même. [...] Or l'événement est ce qui, à la différence du fait, ne se *présente* jamais lui-même comme accompli au présent, puisqu'il ne peut justement *apparaître* avec le sens qui est le sien à celui qui en fait l'expérience que selon un retard et un délai constitutif.<sup>24</sup>

Une fois complètement dépassé le paradigme husserlien de la perception, les fonctions transcendantales de la rétention, de l'impression et de la protention doivent être réinterprétées événementiellement: *l'avoir-eu-lieu*, tel qu'il transparait à travers la mémoire comme dimension d'actualité ou d'inactualité des événements révolus en tant que faits; le *présent* "où" une transformation de l'advenant est possible; enfin, *l'avenir*, tel qu'il se révèle à l'advenant à travers le phénomène de la surprise ou, selon l'expression de Romano, "l'inanticipable de toute aventure."<sup>25</sup> Par conséquent, "réinterprétée temporellement, l'ipséité signifie donc la disponibilité pour l'avenir, comme échappée de l'éventualité inanticipable telle qu'elle vient nous surprendre en tout événement, indissociable de la responsabilité d'une mémoire, c'est-à-dire de l'affranchissement à l'égard de toute répétition d'attitudes ou de comportements liés à des événements en eux-mêmes inassumables, car précédent toute distinction du propre et de l'impropre, de la facticité et du projet, en tant que l'une et l'autre – disponibilité et responsabilité – conditionnent la transformation décisive et décisoire de l'advenant au présent."<sup>26</sup> En dernière analyse, il faut rechercher l'enjeu du dépassement de l'horizon husserlien par la phénoménologie (ou mieux, l'herméneutique phénoménologique) de l'événement dans le principe radical selon lequel l'ipséité n'a rien à faire avec les questions de la constance ou de la

permanence, car de telles déterminations *“ne se rapportent jamais qu’à des phénomènes intratemporels*. En tant que phénomène événemential, elle apparaît antérieure (donc plus originaire) au partage de l’identité et du changement. [...] Cette compréhension renouvelée de l’advenant à la clarté des nœuds critiques de son aventure où il est lui-même en jeu ouvre seulement, pour l’advenant, un *présent* comme échappée événementiale de la temporalité.<sup>27</sup> Et encore:

L’événement ne survient pas à proprement parler dans un monde, il ouvre un monde en survenant. Certes, il n’est jamais séparable du contexte herméneutique dans lequel il se produit, mais il excède ce contexte en vertu de son sens même. Incompréhensible à l’aune de son contexte, il l’éclaire d’un sens nouveau. Cette incompréhensibilité initiale ne signifie aucunement un degré zéro de compréhension, mais renvoie à un mode propre, positif, d’intelligibilité: l’événement est l’origine de son propre sens, il est l’ouverture même d’un sens pour celui qui a à le comprendre. Par conséquent, si le monde se définit comme l’horizon de tout sens possible pour l’advenant, il faut dire à la fois que l’événement survient dans un monde, dans la mesure où sa signification est indissociable de celle de son contexte, et qu’il ouvre un nouveau monde en ouvrant à un nouveau sens. Non point que le monde ancien serait par lui supprimé, aboli; au contraire, c’est en lui et par lui qu’il se révèle. L’événement ne survient ni purement dans le monde, ni hors du monde, mais au site insituable de son ouverture.<sup>28</sup>

Or comment la phénoménologie événementielle pourrait-elle nous offrir une nouvelle chance de penser radicalement le phénomène de *notre* naissance? Dans la mesure où il est né, *l’advenant* est frappé originairement par un événement qu’il ne peut jamais s’approprier pleinement: de ce point de vue, naître signifie ne pas être sa propre origine, mais venir à soi selon le retard constitutif d’un tel événement inaugural. Pour *l’advenant*, la naissance est tout à fait indisponible car mon origine n’est pas origine *tout court*: lorsque je suis jeté dans le monde, celui-ci se manifeste en tant que pré-existant à moi-même. Ainsi, la naissance me dévoile un monde seulement en m’exposant à une préhistoire pré-personnelle qui me surplombe depuis toujours: en d’autres mots, la naissance me délivre à une histoire, en m’ouvrant à des possibilités qui précèdent *mon* histoire. Elle me jette dans un destin en m’exposant à des possibles qui excèdent largement *mon* destin : une langue particulière, un milieu culturel déterminé, un héritage social ou ethnique dont je payerai peut-être le prix sans en avoir la moindre responsabilité. En plus, l’appropriation d’un événement implique la possibilité d’en faire une expérience *propre*, tandis que la naissance précède

toute ipséité de celui qui vient à la vie. Par conséquent, si d'un côté la naissance arrive de façon impersonnelle et anonyme, de l'autre côté le recevant n'est aucunement capable de s'y rapporter consciemment en lui répondant. C'est pourquoi, à bien voir, il faudrait décrire la naissance comme un "proto-événement" par lequel l'*advenant* reçoit pour la première fois sa capacité future de répondre aux événements qui lui arriveront tout au long de sa vie: ainsi la naissance influence-t-elle de fond en comble son aventure mondaine, en lui attribuant une "originarité dérivée" – ou, si l'on préfère, une "dérivation originaire" – pour laquelle son ipséité se constitue en tant que *réponse* à l'appel de l'événementialité. Bref, la naissance introduit un écart infranchissable entre l'*originnaire* et l'*originel*, écart dont l'*advenant* se chargera justement dans l'expérience de la différence entre la temporalité ordinaire (intra-temporelle) et la temporalité événementiale, à savoir – en citant une distinction très significative de M. Henry<sup>29</sup> – entre son simple "être au monde" et son "venir à la vie."

C'est précisément dans cet espace extrême où le proto-événement touche le point le plus profond de l'origine du temps et y instille la nécessité du retard et de l'"après coup" que l'*advenant* inaugure sa propre existence par une expérience-limite – la naissance – à la fois soustraite (car événementielle) et exposée (en tant que possibilité mondaine) aux lois de la temporalité mesurable. En effet, la naissance est *strictu sensu* immémoriale, mais pas seulement dans le sens où on ne peut jamais s'en souvenir directement: pour autant que l'*advenant* puisse remonter dans la série de ses souvenirs, il ne trouvera jamais celui de sa naissance. Qu'il cherche à reconstruire ce qui a eu lieu pour lui: sa naissance lui semblera toujours "plus vieille." Plus analytiquement, pour autant que des événements lui paraissent comme passés, sa naissance ne fera jamais partie de cette série: son arrivage même marque l'impossibilité pour la conscience d'être sa propre origine, donc de s'approprier et de maîtriser toutes les possibilités précédentes qui ont tracé l'histoire dont il est l'héritier involontaire. Ainsi, son monde n'est pas seulement constitué par le milieu socio-économique et culturel où il naît, mais aussi par le réseau infini des possibilités qui l'ont précédé: bref, celles-ci représentent le *fond* de tout choix future qu'il accomplira. Donc il ne pourra jamais revendiquer le titre d'origine et principe de soi et du possible. Romano affirme à ce propos:

Aussi la naissance, en même temps qu'elle dispense à l'*advenant* des éventualités par principe inépuisables transcendant tout pouvoir d'appropriation, ouvre-t-elle son histoire à un pré-temps immémorial dont l'*advenant* hérite en même temps que de lui-même. Elle manifeste l'immémorial en son sens positif: elle surplombe l'*advenant* depuis l'antériorité absolue d'un plus-que-passé qui n'est jamais un simple mode de son avoir-eu-lieu. La naissance surplombe, par là même, aussi, tout

instant et tout présent possibles. Du fait dont l'événement est l'événement, en effet, il peut y avoir en droit souvenir; mais la naissance est un événement *qui n'a jamais été un fait* pour celui à qui elle arrive.<sup>30</sup>

Certes, elle peut bien être réduite au rang d'un simple fait objectif et scientifique, mais pour accomplir cette opération il faut nécessairement l'assumer à partir de celle d'autrui par un acte analogique (dans ce cas il s'agit justement de *l'aperception analogique* dont parle Husserl dans la *Cinquième méditation cartésienne* à propos de l'expérience d'autrui<sup>31</sup>): mais bien au contraire, sa propre naissance est toujours un événement inapparent, jamais donné dans la forme d'un fait objectif, car elle constitue la structure phénoménologique grâce à laquelle *l'advenant* est donné à soi-même.

Enfin, cette préhistoire qui confère à mon histoire ses possibilités originaires, cette préhistoire *qui n'est jamais arrivée*, irréductible à n'importe quel fait particulier dans la forme de l'avoir-eu-lieu, cette préhistoire dont je voudrais m'approprier mais qui se déploie en tant qu'une tâche et une ouverture infinie ne concerne pas seulement ce qui est en "arrière" de moi, mon passé immémorial, mais elle se situe "devant" moi, en avance par rapport à tout mes projets:

L'ipséité consiste dans la capacité de l'advenant à changer, à devenir lui-même, à se singulariser à travers une expérience. Cette transformation n'est pas une mutation des caractéristiques factuelles de l'advenant, le passage d'une «forme» à une autre à l'intérieur d'un devenir, mais un *changement du tout au tout* de sa compréhension pour autant qu'elle porte sur le monde lui-même et sur son sens: elle consiste en une auto-interprétation renouvelée de l'advenant en sa singularité à la lumière de ce qui lui arrive. Cette compréhension renouvelée de lui-même en jeu ouvre seulement, pour l'advenant, un *présent* comme échappée événementiale de la temporalité.<sup>32</sup>

## La finitude à l'origine

Les réflexions sur le phénomène originaire de la naissance que Romano a développées dans son *L'événement et le temps* nous obligent à modifier radicalement notre concept traditionnel de la *finitude*. En effet, comment pourrait-on penser la finitude de l'aventure humaine, toujours située à la limite entre la simple extériorité des choses dans leur cours temporel objectif et une subjectivité désormais complètement déplacée, non plus comme polarité synthétique du temps mais tout simplement comme étant tributaire de l'événement originaire qui la constitue, en ouvrant pour ainsi dire sa temporalité et en la faisant ainsi "venir à la vie"? Traditionnellement, la finitude a été conçue à partir de l'horizon de la mort, en tant que la

“possibilité la plus propre de l’existence”: en effet, semble-t-il à première vue, quel autre événement marque-t-il plus profondément la caducité de l’existence, “une aventure sans totalisation possible”? Cependant, au fil du parcours suivi jusqu’ici, il s’est fait jour la nécessité de repenser la finitude *ex parte originis*. Nous l’avons vu, la finitude de *l’advenant* surgit précisément de l’excédence du possible sur n’importe quel pouvoir d’appropriation de l’origine: donc *l’advenant* peut s’approprier des possibilités qui le précèdent non parce qu’il est un être mortel mais, bien au contraire, parce qu’il est depuis toujours exposé à sa naissance, à savoir parce que l’infinité d’un possible anonyme le précède éternellement et qu’il doit répondre d’un événement qui le surplombe. Romano écrit: “La finitude ne doit pas être pensée d’abord à partir de la mort comme ce qui met un terme aux pouvoirs de *l’advenant*, mais de la naissance, c’est-à-dire de ce qui inscrit au creux de ses pouvoirs l’impouvoir d’un retard sur le possible qui transit son aventure et la structure de part en part.”<sup>23</sup> Par le biais de ce retard, le possible se donne toujours à *l’advenant* à partir d’un passé immémorial et le dépasse bien au-delà de sa mort même: on peut donc en conclure que cette infinité détermine le sens originaire de sa finitude. C’est justement pour cette raison que son “aventure temporelle” est finie, tandis que son sens est in-fini: il y a toujours en lui un pré-temps qu’on ne peut jamais représenter ou réduire en présence maîtrisable et qui est, pourtant, constitutivement impliqué dans le caractère événemential de l’existence. *L’advenant*, en venant à la vie, se trouve à habiter ce seuil qui marque l’écart entre sa radicale et originaire finitude et l’infinitude du sens de la vie qui en lui se manifeste – pour rappeler encore la terminologie henryenne. En d’autres termes, ce “commencement” irréprésentable est la racine inobjectivable de sa finitude.

C’est donc à partir de l’excédence absolue de la naissance sur *l’advenant* – événement qui inaugure l’expérience du “retard constitutif” et qui fait de l’appropriation des propres possibilités une tâche toujours à venir – que sa finitude se fait jour et se déploie ouvertement. Ainsi, la finitude n’a pas de sens au dehors de sa relation à l’infinité du possible qui la précède et qui s’adresse à *l’advenant* par la proximité de son entourage, de sa famille d’origine et aussi à toutes les relations où il s’inscrit en naissant. Enfin, une telle finitude provient du primat indiscuté de l’événement qui, en possibilisant le possible, pour ainsi dire *temporalise* la temporalité et en interdit toute “totalisation”: bref, elle livre *l’advenant* aux failles d’une présence constamment infiltrée d’absence.

En conclusion, nous dirons que, via ce parcours, le phénomène de la naissance nous a conduits en ce lieu paradoxal où la présence et l’absence s’entrelacent en faisant tout simplement éclater les catégories subjectives grâce auxquelles nous abordons habituellement les “choses du monde”: or l’éclat du premier vagissement du nouveau-né nous pose violemment vis-à-vis de la nécessité de nous rapporter à une temporalité *autre*, non plus dans la simple forme du discours de la conscience orientée du passé au futur,

mais dans la forme d'un appel qui nous ouvre aux risques de nos possibilités les plus extrêmes. Devant à cet appel qui nous revendique constamment s'émiette toute certitude auto-fondée et le moi se retrouve dans l'humilité – voire dans l'indigence ontologique – propre de l'*advenant*, c'est-à-dire de celui qui se reçoit de l'événement auquel il est exposé. Par ce premier vagissement la vie vient à soi, librement, dans un mouvement qui n'est plus seulement d'ordre *ontologique*, mais aussi bien *affectif*: c'est pourquoi la vie qui se manifeste dans la naissance ne requiert pas d'être justifiée, fondée, évaluée, mais exclusivement *aimée*. À strictement parler, la vie n'est pas une *valeur* – comme le voudrait le débat public en matière de bioéthique<sup>34</sup> – tout simplement parce qu'elle est la condition infranchissable de n'importe quelle autre valeur: il n'est pas à nous de lui en attribuer une, mais c'est bien à la vie elle-même de nous l'attribuer en nous impliquant dans son mouvement perpétuel. Dans l'instant suspendu où le nouveau-né ouvre ses yeux pour la première fois – instant où l'événement intemporel de sa naissance inaugure *après coup* la "temporalité intra-temporelle" qui l'accompagnera tout au long de sa vie – il ne naît pas comme *sujet*, ou détermination dérivée de l'expérience intra-temporelle du monde objectif, mais – en paraphrasant une profonde image de J.-L. Nancy – comme un *cœur*: "Le cœur expose et il est exposé. Il aime, il est aimé, il n'aime pas, il n'est pas aimé."<sup>35</sup> La limite du cœur est son incapacité à ne pas s'exposer à autrui: il touche, il bat, et ne peut que toucher et battre, car tout mouvement dialectique lui est étranger. Tandis que le sujet peut absorber en soi toute contradiction, le cœur est exposé sans défense au risque de l'existence dans son originaire événementialité: cela signifie que le cœur – condition originaire du nouveau-né – *n'est pas un sujet*.<sup>36</sup> Ainsi, accueillir l'événement du premier vagissement du nouveau-né signifie lui dire, avec G. Marcel: "Toi, tu ne mourras pas."<sup>37</sup>

---

<sup>1</sup> Blaise Pascal, *Pensées*, ed. Léon Brunschvicg (Paris: Flammarion, 1993 [1897]), n. 194.

<sup>2</sup> Soren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse* (Paris: Gallimard, 1935), 70.

<sup>3</sup> Martin Heidegger, *L'être et le temps* (Paris: Gallimard, 1986), § 48.

<sup>4</sup> Heidegger, *L'être et le temps*, § 48.

<sup>5</sup> Claude Romano, *L'événement et le temps* (Paris: PUF, 1998).

<sup>6</sup> C. Romano, "Les Leçons sur le temps dans l'histoire de la métaphysique," in J. Benoist (éd.), *La conscience du temps* (Paris: Vrin, 2008).

<sup>7</sup> Husserl, *Hua*, X, 332.

- <sup>8</sup> Husserl, *Hua*, X, 276.
- <sup>9</sup> L. Tengelyi a souligné très bien que les *Manuscrits de Bernau* représentent la tentative husserlienne de “regagner le terrain de l’analyse intentionnelle” (L. Tengelyi, “Impression originaire et remplissement des protentions chez Husserl,” 39).
- <sup>10</sup> Husserl, *Manuscript de Bernau* (Grenoble: Million, 2010), 155 (je souligne).
- <sup>11</sup> Husserl, *Manuscript de Bernau*, 156.
- <sup>12</sup> Husserl, *Manuscript de Bernau*, 157.
- <sup>13</sup> Husserl, *Manuscript de Bernau*, 167.
- <sup>14</sup> Husserl, *Manuscript de Bernau*, 168.
- <sup>15</sup> Husserl, *Manuscript de Bernau*, 169.
- <sup>16</sup> Husserl, *Manuscript de Bernau*, 199.
- <sup>17</sup> Husserl, *Manuscript de Bernau*, 201.
- <sup>18</sup> Husserl, *Manuscript de Bernau*, 203.
- <sup>19</sup> Husserl, *Manuscript de Bernau*, 205.
- <sup>20</sup> Husserl, *Manuscript de Bernau*, 216-217.
- <sup>21</sup> Romano, “Les Leçons sur le temps dans l’histoire de la métaphysique,” 104-105.
- <sup>22</sup> Claude Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie* (Paris: Gallimard, 2010).
- <sup>23</sup> Husserl, *Manuscript de Bernau*, 197. Pour une analyse approfondie de la notion d’événement dans les *Manuscrits de Bernau* et des difficultés qui en découlent, voir L. Tengelyi, “Impression originaire et remplissement des protentions chez Husserl,” 37-40.
- <sup>24</sup> Romano, *L’événement et le temps*, 165.
- <sup>25</sup> Romano, *L’événement et le temps*, 249.
- <sup>26</sup> Romano, *L’événement et le temps*, 249.
- <sup>27</sup> Romano, *L’événement et le temps*, 253.
- <sup>28</sup> Claude Romano, *Il y a* (Paris: PUF, 2003), 355-356.
- <sup>29</sup> Michel Henry, *Phénoménologie de la naissance: Phénoménologie de la vie*, vol. I (Paris: PUF, 2003), 123-142.
- <sup>30</sup> Romano, *L’événement et le temps*, 277.
- <sup>31</sup> Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes* (Paris: Vrin, 2008), 148-242.
- <sup>32</sup> Romano, *L’événement et le temps*, 253.
- <sup>33</sup> Romano, *L’événement et le temps*, 290.
- <sup>34</sup> Nous pouvons faire ici seulement allusion aux possibles développements éthiques et bioéthiques de la perspective phénoménologique de Romano: il est toutefois

important de souligner leurs fécondité en tant que “domaines dialogiques” de la phénoménologie événementiale.

<sup>35</sup> J.L. Nancy, *Une pensée finie* (Paris: Galilée, 1990), 172-173.

<sup>36</sup> Nancy, *Une pensée finie*, 173.

<sup>37</sup> Gabriel Marcel, *Tu ne mourras pas* (Paris: Cerf, 2005).