

## Au risque de soi

---

### L'événement et la relation

*Marc-Antoine Vallée*

Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie  
française et de langue française, Vol XX, No 2 (2012) pp 154-172

Vol XX, No 2 (2012)

ISSN 1936-6280 (print)

ISSN 2155-1162 (online)

DOI 10.5195/jffp.2012.554

[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

# Au risque de soi

---

## L'événement et la relation

*Marc-Antoine Vallée*

EHESS (Paris)

### Introduction

L'objectif de ce texte est de mettre en lumière la contribution possible de la phénoménologie française contemporaine au développement et à la radicalisation du projet d'une herméneutique du soi tel que d'abord formulé par Paul Ricoeur dans *Soi-même comme un autre* (1990).<sup>1</sup> Cette contribution sera examinée suivant deux principaux axes, soit celui de l'événement et celui de la relation.<sup>2</sup> Ainsi, il s'agira, d'abord, d'examiner l'apport d'une intelligence proprement phénoménologique de l'événement à une conception herméneutique du soi, à partir d'une lecture de l'herméneutique événementiale de Claude Romano. Il s'agira, ensuite, de décrire l'éclairage de la dimension relationnelle du soi que propose une enquête phénoménologique sur la notion de personne, telle que celle menée par Emmanuel Housset. À partir de ces analyses, nous tâcherons de faire ressortir les convergences entre les approches de Romano et Housset, en montrant comment elles proposent une intelligence du soi, en rupture avec les philosophies modernes du sujet, se déployant au point de rencontre de l'événement et de la relation. Nous chercherons enfin à déterminer, dans une perspective critique, dans quelle mesure ces recherches phénoménologiques actuelles peuvent contribuer à l'élaboration d'une conception herméneutique du soi, sans mener à une dissolution complète du soi devant l'événement ou dans ses relations.

### L'événement et le soi

Qu'une enquête phénoménologique sur l'événement soit en mesure d'apporter des éléments déterminants pour la compréhension du soi, cela ne coule pas nécessairement de source. Certes, un événement n'est pas uniquement quelque chose qui survient sous les yeux du soi. Il peut également être quelque chose qui arrive au soi et qui l'affecte. Mais est-ce suffisant pour en dégager des déterminations fondamentales quant au soi

lui-même? On pourrait en douter. Et pourtant, il s'agit bien d'une des convictions profondes qui animent la phénoménologie française depuis plusieurs décennies.<sup>3</sup> En effet, un regard phénoménologique plus aiguisé révèle que l'événement donne à penser la nature événementiale de l'existence humaine. C'est précisément ce que l'herméneutique événementiale de Claude Romano, instruite par cette tradition phénoménologique, cherche principalement à démontrer à travers le diptyque que forment *L'événement et le monde* (1998) et *L'événement et le temps* (1999).<sup>4</sup> Pour ce faire, il convient cependant de clairement distinguer l'événement au sens proprement phénoménologique du simple fait intramondain. Romano discerne quatre principaux traits phénoménologiques caractérisant l'événement, au sens événemential. Premier trait, l'événement n'est pas un simple fait intramondain s'offrant à l'observation de n'importe quel spectateur, mais il concerne directement une ipséité particulière et la met en jeu. En ce sens, l'événement possède nécessairement une assignation univoque, il s'adresse toujours à une ipséité qui se voit transformée par lui. L'événement se caractérise, ensuite, par le fait qu'il ne se laisse jamais comprendre à partir d'un horizon de sens préalable, mais qu'il vient au contraire modifier l'horizon des possibles et signifie par le fait même l'avènement d'un monde nouveau. Selon l'expression de Romano, l'événement est "instaurateur-de-monde", dans la mesure où il ouvre de nouvelles possibilités, libère des possibles totalement inédits. Le troisième trait de l'événement, au sens insigne, est de ne pas pouvoir être expliqué à partir d'un ordre causal donné, de surgir en quelque sorte à partir de lui-même dans un jaillissement an-archique. Certes, on peut dire que l'événement a des causes, comme tout fait intramondain, mais, soutient Romano, "ses causes ne l'expliquent pas, ou plutôt, si elles l'expliquent", ce dont elles rendent raison ce n'est précisément *jamais que* du fait, et non point de *l'événement* en son sens événemential."<sup>5</sup> Autrement dit, toute recherche des causes d'un événement n'arrivera jamais à saisir le véritable sens de cet événement qui ne se voit éclairé qu'à partir de l'événement lui-même. De la même façon, l'événement échappe à toute datation, excède tout effort pour le fixer sur la ligne du temps comme un fait accompli au temps X, puisque l'événement est lui-même l'ouverture d'un temps, dont le premier moment nous échappe inévitablement. Ainsi, l'événement au sens événemential, c'est-à-dire non réduit à un simple fait intramondain, se caractérise par son assignation univoque (1), par le fait d'être instaurateur-de-monde (2), d'échapper à toute réduction à un ordre causal (3) et à toute datation (4).

C'est à partir de cette intelligence phénoménologique de l'événement que Romano se propose de développer une herméneutique événementiale dont la tâche principale est de mettre en lumière le sens de l'aventure humaine à partir de sa dimension événementiale. Il s'agit, plus précisément, de penser le soi comme un "advenant" à partir d'une description phénoménologique des "événementiaux" qui structurent cette aventure, en

commençant par l'événement de la naissance. Loin d'être un simple point de départ à partir duquel le soi est jeté dans l'être et peut désormais se voir confronté à des événements, la naissance représente l'événement par excellence, l'"événement premier en droit et en fait de toute herméneutique événementiale, événement originaire et inaugural, à partir duquel et à l'aune duquel pourront être déterminés à leur tour tous les autres événements."<sup>6</sup> Ce qui confère un tel rôle paradigmatique à la naissance, c'est le retard ou le décalage originaire qui la caractérise. La naissance est un événement qui implique l'advenant avant même que l'advenant ne puisse se saisir lui-même en tant qu'ipséité. L'événement de la naissance précède et fonde la possibilité pour l'advenant d'advenir à soi, ainsi que toute possibilité de former des projets, de se décider en vue de telle ou telle chose, etc. Cet événement est au principe même de son être-au-monde. En effet, comme l'explique Romano:

Il s'ensuit que l'advenant, dont toute l'aventure se décline à partir de cet événement premier, n'est pas d'abord déterminable formellement comme "être-au-monde", de telle sorte qu'il aurait, par ailleurs, la caractérisation fortuite et contingente de naître; il ne s'advient comme tel que depuis la naissance, dans la mesure où c'est d'abord à partir d'elle qu'un monde lui est justement *ouvert*. Il n'est *au monde* que pour autant que celui-ci lui *échoit* en partage. Il n'est au monde que pour autant qu'il *naît* au monde.<sup>7</sup>

Ainsi, c'est à partir de l'événement de sa naissance que le soi est exposé au monde, que l'ouverture du monde se déploie devant lui et que les phénomènes peuvent lui apparaître. Événement qui est à l'origine de son être, qui l'implique directement, et qui pourtant à proprement parler survient nécessairement sans lui, puisqu'il précède et conditionne la possibilité qui lui est par le fait même donnée de devenir soi-même, c'est-à-dire de faire face et de répondre à ce qui lui advient. Cet écart entre la formation de son ipséité et l'événement de sa naissance (qui ne sera assumée comme sienne que rétrospectivement), ce retard sur soi à partir duquel il advient à soi, Romano l'appelle le "décalage originaire de l'originel et de l'originaire."<sup>8</sup> Ce décalage signifie essentiellement que le soi est et sera toujours irrémédiablement en retard sur son origine. Cet écart structure le premier événement à partir duquel le soi se voit caractérisé radicalement par son ouverture et son exposition à la dimension événementiale de l'aventure humaine.

Mais l'événement de la naissance n'est évidemment pas le seul. Romano s'intéresse notamment, dans *L'événement et le monde*, aux phénomènes de la rencontre, de la séparation et du deuil. Dans l'événement de la rencontre, plus précisément d'une rencontre déterminante pour un parcours de vie, autrui surgit soudainement dans notre monde sans nous laisser indemne. En effet, cette rencontre provoque sitôt chez nous, avant

même que nous en prenions conscience, une transformation et une réarticulation des possibles. Soudainement, à travers un amour ou une amitié s'offrent à nous des possibilités qui jusqu'alors n'étaient pas à notre portée: cette rencontre nous ouvre un monde de possibilités, nous expose à une altérité, au monde de l'autre, et nous révèle sur nous-mêmes des choses que nous ignorions. L'événement de cette rencontre libère également une temporalité qui lui est propre, en ouvrant la possibilité d'un avenir commun, d'une histoire partagée. Et surtout, cette rencontre ne se laisse jamais réduire à une date précise, à un moment précis, mais au contraire, son premier moment nous échappe et cette rencontre ne connaît pas d'achèvement. Comme l'écrit Romano:

Je n'aurai jamais fini de rencontrer autrui et d'approfondir cette co-naissance non pas *de* lui mais *à* lui, que la rencontre, imprévisiblement et "une première fois", [...] a rendue possible. Naître constamment à autrui et le connaître, c'est recevoir ainsi de l'événement les éventualités qui articulent notre histoire partagée.<sup>9</sup>

Bien que la rencontre ne connaisse pas d'achèvement, elle est néanmoins exposée à tout moment à une interruption. Ou bien la mort vient terminer notre propre aventure, ou bien elle frappe autrui et nous laisse dans le deuil. Or, de même que la rencontre d'autrui vient bouleverser nos possibles, l'événement de sa mort signifie également une transformation radicale de notre monde. Autrui ne fait pas que "disparaître", comme on le dit commodément par euphémisme, sa mort l'arrache littéralement à nous, en emportant une partie notre propre être, en nous enlevant à jamais certains possibles. À travers le deuil d'autrui, nous faisons un deuil de nous-mêmes: "Nous ne mourons pas seulement à la personne aimée mais, à travers cette première mort, nous mourons à nous-mêmes, c'est-à-dire à celui que nous ne pouvions être insubstituablement que *pour* elle et elle seule."<sup>10</sup> C'est pour cette raison que Romano conteste l'affirmation de Heidegger selon laquelle la mort d'autrui ne permet pas au *Dasein* d'apprendre quelque chose sur sa propre mort. Bien au contraire, soutient Romano, à travers la perte de l'autre, à travers le deuil de sa présence, nous faisons bel et bien une expérience de la mort dans la mesure où nous mourons également à nous-mêmes.<sup>11</sup>

Nous ne pouvons pas entrer ici dans les détails de l'analyse. Nous aimerions seulement insister sur la façon dont cette herméneutique événementiale renouvelle notre conception du soi, en creusant la rupture avec les métaphysiques modernes du sujet. Penser radicalement le soi à partir de son événementialité, cela signifie penser un soi qui n'est pas d'emblée donné en tant qu'ipséité, mais qui est appelé à le devenir. La notion d'ipséité doit ici être entendue comme "disponibilité à l'événement et aptitude à y répondre"<sup>12</sup>, ainsi que comme capacité à "s'approprier les possibles qui articulent le monde en les redéployant conformément à des

projets.<sup>13</sup> Or, avant de se constituer en tant qu'ipséité, le soi se présente d'abord sous la forme d'un simple "sujet", au sens passif du terme, soit comme un être parfaitement assujéti à ce qui lui arrive. Ce n'est que comme "assujéti" que l'advenant est livré à l'événement de sa naissance, c'est-à-dire dans une passivité (ou "passibilité") plus originaire que toute distinction relative entre passivité et activité, qui ne pourra surgir précisément qu'à partir de cet événement. Il s'agit par conséquent de penser une ipséité irrémédiablement en retard sur elle-même, une ipséité qui s'advient à elle-même depuis sa condition de "sujet". À travers cette figure de l'advenant, l'herméneutique phénoménologique de Romano décrit donc un soi radicalement excentré par rapport à son origine, une ipséité indissociable des principaux événementiaux (naissance, ouverture du monde, rencontres, deuils, etc.) à partir desquels elle émerge, se constitue et se comprend elle-même. Or ne trouve-t-on pas là une invitation à mener une recherche phénoménologique sur l'idée d'un soi qui ne se laisse penser qu'à travers certaines relations constitutives (relations au monde, à autrui et à soi)?

### La relation et le soi

Nous trouvons une contribution importante à cette recherche sur la dimension relationnelle du soi dans les différents travaux phénoménologiques d'Emmanuel Housset sur la notion de personne.<sup>14</sup> Ces recherches visent essentiellement à élucider le sens d'être de la personne, à partir de la genèse historique de ce concept depuis son apparition dans la théologie chrétienne et la philosophie médiévale jusqu'à sa réactualisation dans la phénoménologie du XX<sup>e</sup> siècle. Il s'agit, plus précisément, de dégager le sens d'être de la personne des principaux recouvrements laissés par la métaphysique moderne. Cela implique donc un certain travail herméneutique de "destruction", au sens heideggérien du terme, comme dans toute recherche phénoménologique vraiment fondamentale. Sur cette voie, il importe d'abord de libérer la personne de toute réduction de son mode d'être à celui d'un étant, comme simple individuation d'une essence ou exemplaire d'une espèce donnée. Il faut que la personne cesse de se comprendre comme un étant parmi d'autres, pour découvrir la spécificité de son mode d'être. Plus pressant encore, il s'agit de se défaire de l'image d'un sujet isolé, conscient de lui-même et parfaitement autonome, voire autarcique. À ces conceptions recouvrantes de la personne, moins attentives au phénomène en lui-même que soucieuses de trouver dans l'*ego* un fondement sur lequel bâtir l'édifice de la métaphysique moderne, Housset oppose une description phénoménologique de la personne insistant sur sa dimension relationnelle. Une enquête historique et phénoménologique sur la notion de personne révèle qu'en réalité la personne ne se définit toujours qu'à travers un certain nombre de relations constitutives de son être: relations au monde, à autrui et à Dieu (dans une perspective religieuse). Comme l'affirme Housset:

La personne ne se laisse pas comprendre comme un individu qui a conscience de lui-même, parce que son être est d'être justement *relation à autre chose que soi*: elle ne se définit pas comme un étant car tout son être est de se porter vers le monde, vers les autres hommes et vers Dieu. Elle est en elle-même un mouvement de transcendance et elle n'a l'intelligence d'elle-même que dans son mouvement.<sup>15</sup>

Ainsi, il appartient de façon essentielle, et non pas accidentellement ou accessoirement, au mode d'être de la personne d'être relation à autre chose que soi, transcendance de soi vers le monde, vers autrui ou vers Dieu, et de n'avoir une compréhension de soi qu'à travers ce mouvement de transcendance.

Comme l'expose Housset dans *La vocation de la personne* (2007), cette dimension relationnelle est présente dès la naissance augustinienne du concept de personne, puis dans les discussions théologico-philosophiques de Boèce, Richard de Saint-Victor et Thomas d'Aquin qui suivirent. L'important ici est de saisir comment les efforts de ces auteurs pour penser les vérités du christianisme à partir d'une ontologie héritée de la philosophie grecque n'ont pu arriver à leur fin qu'à travers un travail critique d'appropriation et de transformation de la conceptualité grecque. L'essor de la notion de personne dans la pensée chrétienne, d'Augustin à Thomas d'Aquin, est sans contredit un des meilleurs exemples de la façon dont le christianisme a provoqué un bouleversement dans le cadre conceptuel hérité des Grecs. Cette notion apparaît dans le contexte des discussions théologiques sur les mystères de la Trinité et de l'Incarnation, ainsi que dans le contexte d'une réflexion anthropologique chrétienne. La tâche est de penser ce qui permet de distinguer trois personnes en Dieu, comment la personne divine du Christ a assumé une nature humaine, puis comment la personne humaine se rapproche et diffère de la personne divine. Nous ne pouvons pas entrer ici dans les détails de cette histoire de la notion de personne, de son apparition à la fin de l'Antiquité jusqu'aux développements de la scolastique. Nous nous contentons de souligner la dimension relationnelle constitutive de la notion de personne tout au long de cette histoire, sans oublier que cette dimension s'est le plus souvent articulée à une dimension "substantielle" jugée complémentaire. Tout le défi est évidemment de savoir comment concevoir cette articulation.

Comme le montre Housset, ce défi se pose dès l'invention même du concept de personne chez Augustin. Le point de départ d'Augustin est la question de savoir comment penser Dieu comme étant à la fois un et trine. La solution proposée dans le *De Trinitate* est qu'il est possible de distinguer trois hypostases en Dieu, sans en faire trois dieux différents, uniquement à partir de leurs relations mutuelles. Mais cette solution n'est valable qu'à condition de saisir ces relations comme des relations essentielles, et non pas

accidentelles, puisque rien n'est purement accidentel en Dieu. Ces relations essentielles sont des relations d'amour. C'est dans ces relations essentielles d'amour que les trois personnes de la Trinité forment une unité. Cette conception trinitaire servira ensuite de base à l'anthropologie augustinienne et sa conception de l'homme intérieur comme image de la Trinité. Ce qui est décisif, c'est comme l'explique Housset que:

la réflexion trinitaire est une source intarissable pour l'intelligence de la personne, parce qu'elle conduit à briser les catégories traditionnelles, pour penser une unité qui n'est pas une simple unité d'essence désindividuant, mais une unité d'amour comme communion active, qui ne supprime pas la différence, mais en vit. L'unité de personne est donc bien radicalement autre que l'unité de nature en ce qu'elle est l'unité d'une relation essentielle à autre chose que soi.<sup>16</sup>

Cette réflexion trinitaire nous met sur la voie d'une intelligence de la personne humaine comme étant elle-même définie, à l'image de Dieu, par des relations essentielles:

En effet, la personne humaine semble avoir pour vocation d'être relative aux autres personnes de façon à découvrir son caractère absolu dans cette relation: c'est à une telle conversion que les Personnes divines appellent la personne humaine. En manifestant qu'aucune Personne divine ne détient la substance à elle seule, la Trinité enseigne que l'on n'est pas soi dans un acte de possession, d'appropriation, mais dans un dessaisissement, qui n'est l'acte de la personne qu'en étant aussi sa substance.<sup>17</sup>

Cette conception chrétienne de la personne, insiste Housset, introduit quelque chose de totalement inédit par rapport à la définition grecque de l'homme comme animal rationnel. Le fait de penser la personne à partir du modèle de la Trinité ouvre la voie à l'idée d'un être qui ne se laisse envisager qu'à partir de ses relations à travers lesquels il se tourne vers ce qui n'est pas lui, aime, se communique, se donne et répond de lui-même. Celui qui est allé le plus loin sur cette voie est certainement Richard de Saint-Victor, dans le contexte de ses réflexions sur la Trinité.<sup>18</sup> En effet, chez ce dernier la relation se voit véritablement placée au cœur de l'existence personnelle. Comme l'écrit Housset: "Même si Richard n'utilise pas beaucoup le vocabulaire de la relation, il est clair que la relation est ce qui constitue la réalité de la personne: elle est cette relation, ou, plus précisément, la personne n'est qu'à devenir cette relation, qu'à l'exister."<sup>19</sup>

C'est cette conception de la personne, comme un être se définissant par ses relations, que les philosophies modernes du sujet auraient largement oubliée, mais que la pensée phénoménologique permettrait aujourd'hui de



reprendre à nouveaux frais. Elle le fait en sortant du cadre proprement théologique qui a vu naître la notion de personne, mais en conservant quelque chose d'essentiel. En effet, selon Housset, le passage de la théologie à une approche phénoménologique autorise une transposition: "Ce qui peut être transposé de la théologie au domaine naturel, c'est alors l'idée que la condition de personne appartient à chaque être humain en vertu d'une relation singulière et unique à l'altérité par laquelle il peut la manifester et, par là même, se révéler."<sup>20</sup> La phénoménologie nous remet sur la voie d'une telle compréhension relationnelle de la personne notamment à travers la découverte husserlienne de l'intentionnalité, les recherches de Husserl sur le thème de la chair et les analyses heideggériennes de la transcendance du *Dasein*. La découverte de l'intentionnalité de la conscience brise l'espace clos de la réflexivité dans lequel la conscience est d'abord enfermée, en révélant la nature relationnelle de la conscience. Toute conscience est visée de quelque chose, relation intentionnelle à quelque chose. Mais ce qui est le plus décisif, selon Housset, c'est la façon dont l'œuvre de Husserl enracine cette relation intentionnelle dans une ipséité incarnée, dans une singularité charnelle. De fait, les célèbres analyses de Husserl sur la chair et le corps propre décrivent le sol originaire à partir duquel une distinction principielle peut s'opérer entre moi et autrui, ainsi qu'entre moi et le monde. La chair est au principe de toute relation à autrui et au monde, de toute intersubjectivité et co-constitution du monde objectif. Évidemment, il faut reconnaître que cette percée est limitée par l'orientation idéaliste de la phénoménologie husserlienne:

Certes, admet Housset, Husserl ne renonce pas à la clôture sur soi de la subjectivité transcendantale et il ne s'interroge pas sur l'origine de l'intentionnalité, mais il libère la personne d'une identité abstraite, désincarnée, solitaire et anhistorique, et du même coup il rend possible ce pas supplémentaire qui consistera à décrire dans la personne les différentes figures de la transcendance.<sup>21</sup>

Ainsi, le principal apport de la phénoménologie husserlienne est de mettre en lumière le caractère temporel, historique, charnel et intersubjectif de la personne humaine.<sup>22</sup>

Par sa critique de la métaphysique du sujet encore à l'œuvre chez Husserl, l'œuvre de Heidegger représente un pas de plus dans la reconquête de la dimension relationnelle du soi, en décrivant la transcendance du *Dasein*. Le travail de destruction qu'elle met en branle vise à libérer la compréhension de l'ipséité des présupposés de l'ontologie de la substance et de la métaphysique du sujet pour dégager le mode d'être du soi d'un point de vue existentiel. Ainsi, l'ipséité décrite par Heidegger n'est plus pensée en termes de substance, ou de sujet, mais d'abord et avant comme existence ouverte au monde et à l'être sous le mode du souci: "la transcendance du *Dasein* n'est pas un mouvement que le sujet commence lui-même, et elle

n'est pas non plus la propriété d'un étant: le *Dasein* est le se transcender lui-même.<sup>23</sup> L'analytique existentielle déployée dans *Être et temps* caractérise fondamentalement le *Dasein* comme être-au-monde et être-avec-autrui. Plus encore, en tant qu'être pour lequel il en va en son être de cet être même, le *Dasein* entretient originellement une relation à l'être, le plus souvent sous le mode inauthentique de l'échéance, mais parfois aussi sous le mode authentique de la résolution devançante.

C'est à partir de cette intelligence existentielle du soi que Housset s'efforce de décrire phénoménologiquement la personne humaine comme vocation.<sup>24</sup> Cela implique cependant une remise en question de l'idéal de constance à soi qui supporte implicitement la conception heideggerienne d'un être-pour-la-mort authentique. Cette constance à soi n'est-elle pas une façon de mimer, dans le contexte d'une approche existentielle, la permanence de la substance ou du sujet, après l'avoir critiquée radicalement? Contre cette tendance, il faut oser penser un soi qui ne trouve sa vocation qu'en s'exposant radicalement au monde, à autrui ou à Dieu. Pour ce faire, Housset cherche à décrire une personne se définissant par ce qu'il appelle une "identité d'exode", c'est-à-dire une ipséité qui ne reçoit plus son être d'une constance à soi, mais toujours d'au-delà de soi: "je suis là où quelque chose me requiert et c'est pourquoi la personne ne peut être définie à partir d'une constance que l'on se donne et qui mime la substance, mais doit être comprise à partir de son être appelé, de sa vocation."<sup>25</sup> La personne est essentiellement relation à autre chose que soi, réponse à une interpellation, exposition à l'altérité. Le soi ne doit pas d'abord être décrit comme sujet, mais plutôt comme témoin de ce qui l'excède, comme transcendance vers une altérité à laquelle il s'expose et il cherche à répondre. Comme l'explique Housset:

Le témoin se différencie radicalement du sujet de par cette transcendance dans la passivité qui est constitutive de son existence: du sujet enfermé en lui-même dont la seule singularité tient à son activité d'autoconstitution, se distingue le témoin qui dans sa transcendance dans la passivité est une certaine façon d'être à autrui, au monde ou à Dieu.<sup>26</sup>

Ainsi, la thèse de Housset est que la personne ne fait pas qu'avoir des relations, certaines étant considérées comme plus importantes que d'autres, mais au contraire qu'elle est originellement relation, qu'elle ne s'advient à elle-même et se singularise qu'à partir de ces relations à l'altérité du monde, d'autrui ou de Dieu. Par conséquent, une dimension relationnelle, ou pourrait-on dire "relationnelle", est bien cœur de son mode d'être. Or, l'interpellation qui vient du monde, d'autrui ou de Dieu ne surgit-elle pas sous la forme d'un événement?

## La convergence de l'événement et de la relation

Notre examen de l'herméneutique événementiale de Claude Romano s'est conclu sur l'idée d'un soi qui s'advient à lui-même à partir de relations constitutives. En contrepartie, notre analyse des recherches d'Emmanuel Housset sur la dimension relationnelle de la personne débouche sur une ipsité se définissant à partir d'événements d'interpellation. C'est cette convergence de l'"événemential" et du "relationnel" que nous aimerions maintenant brièvement explorer. Loin d'être imposée de l'extérieur, cette convergence s'atteste à partir des œuvres elles-mêmes. Sans présumer un accord parfait entre les deux penseurs, nous cherchons à penser le soi à partir de ce point de rencontre entre les deux œuvres, où événement et relation se croisent.

Que l'événement détermine la relation au monde et à autrui<sup>27</sup>, c'est tout le sens de l'herméneutique événementiale de Romano, qui montre comment l'advenir à soi ne survient qu'à partir d'une confrontation, d'une part, à l'événement du monde et, d'autre part, aux événements de rencontre et de deuil. Toutefois, à nos yeux, le principal apport de Romano est de penser la possibilité même de ces relations à partir d'une description phénoménologique de l'événement premier de la naissance. Il met ainsi en lumière le fait que toute relation à l'altérité du monde ou d'autrui, que toute interpellation, ne devient possible et ne se laisse penser qu'à partir du proto-événement de la naissance. C'est d'abord en raison de son retard originaire sur sa naissance que le soi doit être décrit comme un advenant. En d'autres termes, c'est parce que la relation à soi se voit toujours déjà marquée par un irrémédiable "décalage originaire de l'originel et de l'originaire", qu'il s'impose de décrire le soi dans la perspective d'un advenir à partir d'autre chose que soi. Ainsi, l'événement de la naissance constitue le décentrement inaugural, servant de véritable paradigme à une herméneutique événementiale du soi. Il permet notamment de penser le retard constitutif de toute expérience herméneutique du surgissement d'un sens qui se donne à comprendre.<sup>28</sup> De même, toute compréhension de soi devant l'événement du monde, ou face aux possibles que me révèlent la rencontre d'autrui, renvoie d'une certaine manière au décalage originaire de la naissance.

Loin d'être exclusive à Romano, cette conception d'un soi se comprenant devant l'événement est largement partagée par Housset. Comme l'affirme ce dernier: "L'événement du monde, du prochain ou de Dieu est un lieu de connaissance de soi, puisque j'apprends à me connaître dans ma réponse à l'inattendu."<sup>29</sup> Ainsi, ce n'est jamais dans une parfaite immédiateté à soi que la personne se connaîtrait avant toute relation, mais au contraire c'est toujours au contact du monde, face au prochain ou devant Dieu, que le soi développe une intelligence de lui-même. Ce qui définit la personne, en la singularisant, c'est précisément sa façon de répondre aux événements qui exigent d'elle une réponse. La réponse à l'événement est

donc révélatrice de l'être que nous sommes. La personne se dévoile à même l'événement, plus radicalement encore elle en émerge: "La personne est donc cet existant qui naît de cet appel du monde, du prochain ou de Dieu, dans la mesure où le propre d'un événement est qu'il me requiert d'y être et donc de m'apparaître dans mon ipséité: tout vécu qui a un caractère d'événement conduit à appréhender ce devoir d'y être en chair et en os, même si on peut toujours fuir un tel devoir."<sup>30</sup> C'est cette interpellation qui confère une vocation unique en tant que personne, qui fait l'unicité et le caractère irremplaçable de chaque être. Ainsi loin de remplir un rôle dérivé ou secondaire, l'événement est bel et bien au cœur de la conception phénoménologique de la personne avancée par Housset. L'événement, compris en un sens phénoménologique, y joue un rôle principal dans la mesure où "c'est bien l'événement qui constitue la personne en un être appelé à une existence pour le monde, à une existence relationnelle."<sup>31</sup> Mais l'événement ne se limite pas à cette structure d'appel, il se caractérise également par sa capacité à libérer des possibilités nouvelles. Devant l'événement, le soi se découvre des possibilités d'existence jusqu'à maintenant inconnues. Par suite, la tâche d'une phénoménologie de la personne est non seulement de mettre au jour la nature relationnelle de la personne, mais plus précisément de "décrire la co-appartenance de la personne et de l'événement de façon à montrer qu'elle est une relation et une réponse avant toute ouverture à ses possibilités les plus propres."<sup>32</sup>

Nous atteignons donc ici le point où relation et événement convergent, au point de devenir corrélatifs. Le soi est fondamentalement relation à autre chose que soi, à l'altérité du monde, d'autrui ou de Dieu, qui se manifeste dans l'événement sous la forme d'une interpellation. Cette convergence de l'"événemential" et du "relationnel" constitue, selon nous, la plus importante contribution que la phénoménologie française contemporaine peut apporter au prolongement et au développement d'une herméneutique du soi. Quelle conception du soi ressort de cette convergence entre événement et relation? Conformément au projet d'une herméneutique du soi, il s'agit d'un soi radicalement excentré par rapport au sujet de la métaphysique moderne, d'un soi qui n'est lui-même qu'à partir d'un retard originaire sur l'événement de sa naissance, d'un soi qui ne s'advient à lui-même qu'en se transcendant. Plus radicalement encore, doit-on dire, le soi est cette transcendance même, c'est-à-dire qu'il n'est soi-même qu'en étant relation à autre chose que soi. Il s'agit d'un soi constitué à partir de son exposition à l'altérité du monde, d'autrui ou de Dieu, autrement dit un soi interpellé, qui voit ses possibles bouleversés et redéfinis à partir de l'événement.

### **Au risque de soi**

La convergence de l'événement et de la relation permet de penser un soi radicalement décentré. Il convient cependant de se demander si cet effort de décentrement ne débouche pas sur certains excès contraires, menaçant le soi

de perdre toute teneur propre, voire de lui imposer une dissolution complète. En d'autres termes, à accentuer ainsi l'importance de l'événement ou de la relation, ne court-on pas inévitablement le risque de tout simplement perdre le soi? Le soi ne s'efface-t-il pas complètement devant l'événement ou dans la relation? Comment penser l'identité du soi?

À cette dernière question, à nouveau, les approches de Romano et Housset convergent dans un même refus de penser le soi à partir de l'idée d'un maintien ou d'une constance à soi. Ces deux auteurs s'efforcent de décrire, au contraire, une ipséité qui se risque entièrement, qui se met totalement en jeu, face à l'événement et dans ses relations. De ce point de vue, la conception du *Dasein* que développe Heidegger, à l'époque d'*Être et temps*, serait encore trop proche des philosophies modernes du sujet, puisqu'elle continuerait à penser le soi en termes de permanence à travers le thème de la *Selbstständigkeit*, du "maintien de soi-même."<sup>33</sup> De fait, bien que Heidegger refuse explicitement, au § 64 d'*Être et temps*, de penser le soi comme un moi-substance, ou comme un sujet, il s'efforce néanmoins de trouver dans le pouvoir-être authentique ce qui permet d'attribuer une constance propre au *Dasein*, voire une véritable autonomie. On peut y lire:

Le *maintien du soi-même* au double sens de la solidité et de la "constance" est la contre-possibilité *authentique* de l'absence de maintien de l'échéance ir-résolue. Le *maintien du soi-même* [autonomie] ne signifie existentiellement rien d'autre que la résolution devançante. La structure ontologique de celle-ci dévoile l'existentialité de l'ipséité du soi-même.<sup>34</sup>

Or ce maintien de soi, qui se manifeste dans la résolution devançante, ne s'oppose-t-il pas à l'idée d'un soi s'exposant radicalement à l'épreuve de l'événement et assumant pleinement sa vocation relationnelle? C'est du moins la thèse de Romano et Housset. D'une part, cette résolution, qui confère une solidité et une constance au *Dasein*, signifie précisément, pour Romano, une fermeture à toute éventualité nouvelle, à tout événement au sens fort du terme<sup>35</sup>, en dehors de l'événement de l'être. D'autre part, la résolution par laquelle le *Dasein* se saisit authentiquement survient dans un "isolement originaire"<sup>36</sup>, coupé de toute relation à autrui.<sup>37</sup> Ainsi, par opposition à l'ipséité décrite par Romano et Housset, force est d'admettre que le *Dasein* n'acquiert solidité et constance qu'à travers le maintien de soi-même auquel il accède par la résolution devançante, en tant que confrontation authentique à sa mort, qui l'individualise dans sa solitude originaire et le ferme à toute événementialité.

Par conséquent, ce n'est pas seulement contre la métaphysique du sujet, mais également contre l'herméneutique du *Dasein* proposée par Heidegger, que Romano et Housset cherchent à libérer le soi de tout impératif d'un maintien de soi ou de constance à soi. Ce n'est qu'en

dégageant l'ipséité d'une telle exigence que le soi peut apparaître en ce qu'il est vraiment, dans une existence qu'il mène au risque de soi. Comme l'affirme explicitement Romano dans *L'événement et le temps*: "Le phénomène de l'ipséité ne présuppose aucune constance, aucun maintien, aucune permanence temporelle; il se manifeste, au contraire, par l'entière disponibilité au présent d'une métamorphose d'où l'advenant, au risque de soi, peut seulement se recevoir."<sup>38</sup> Non seulement l'ipséité ne repose sur aucune constance, ni maintien, mais elle est précisément ce qui s'oppose à toute constance et à tout maintien, ce à quoi on n'accède qu'en renoncement absolument à toute constance.<sup>39</sup> Elle se caractérise d'abord et avant tout par sa disponibilité à l'événement, par sa disposition à faire des expériences, au sens fort du terme, c'est-à-dire de se livrer à l'épreuve d'événements venant bouleverser nos possibles et modifier notre compréhension de nous-mêmes. Mais l'ipséité n'est pas que pure disponibilité à l'événement, elle se caractérise également par sa responsabilité face à lui, c'est-à-dire par sa capacité à y répondre. L'ipséité répond à l'interpellation de ce qui lui advient en s'appropriant les possibles que l'événement a libéré dans son surgissement. Elle possède le pouvoir de formuler de nouveaux projets à partir des possibilités inédites que déploient les événements. Enfin, l'ipséité est aussi une singularité, c'est-à-dire un être que son histoire de vie, faite d'événements et de réponses, singularise. La singularité, ici, ne désigne aucune substance ou constance qui serait sous-jacente aux différents changements qu'aurait subis l'ipséité, mais provient des événements eux-mêmes qui composent le cours d'une vie. Ce sont les événements eux-mêmes qui singularisent cette ipséité, en lui donnant une histoire unique à partir de laquelle le soi s'advient à lui-même. Bref, selon Romano, "disponibilité, responsabilité et singularité sont les trois moments structurels qui articulent le phénomène unitaire de l'ipséité."<sup>40</sup>

Dans cette perspective, il convient de se demander si une telle critique de toute constance à soi ne remet pas également en question la conception de l'identité développée par Ricœur dans son herméneutique du soi.<sup>41</sup> De fait, sa théorie de l'identité-*ipse* ne repose-t-elle pas tout entière sur l'idée d'un maintien de soi? Ricœur ne prolonge-t-il pas ainsi le geste heideggérien? Ce serait parfaitement méconnaître les rapports critiques très complexes qui relient Ricœur à la conception heideggérienne du *Dasein* que de transposer unilatéralement cette critique à l'herméneutique ricœurienne du soi. D'une part, il faut tenir compte des différentes critiques que Ricœur adresse à la conception heideggérienne de l'être-pour-la-mort et au partage problématique entre authenticité et inauthenticité qu'elle présuppose.<sup>42</sup> Sur ce point, Ricœur se montre tout aussi méfiant que Romano face aux implications de la théorie de Heidegger. L'idée que l'ipséité ne pourrait conquérir une constance à soi qu'à travers une résolution devançante, qui impliquerait une fermeture à la dimension événementiale, ne peut être attribuée à Ricœur. Au contraire, ce dernier doute de la nécessité de réduire le maintien de soi à ce qu'en dit Heidegger: "il n'est pas certain que la

"résolution devançante", face à la mort, épuise le sens du maintien de soi.<sup>43</sup> D'autre part, il ne faut pas négliger que le maintien de soi est pensé chez Ricœur d'après le modèle de la promesse tenue, c'est-à-dire dans une perspective relationnelle étrangère à tout "isolement originaire." C'est pourquoi sa théorie de l'identité se prolonge dans une éthique et s'y voit intimement liée. Face à l'injonction d'autrui, la question "qui suis-je?" se transforme pour devenir "qui suis-je, moi, si versatile, pour que, néanmoins, tu comptes sur moi?"<sup>44</sup> Cette interrogation exprime toute la fragilité et la modestie du maintien de soi à partir duquel Ricœur conçoit l'ipséité: c'est d'abord face à l'injonction d'autrui que le soi est appelé à se maintenir. Quoiqu'il en soit, on peut toujours se demander si cette conception de l'identité, qui, malgré tout, mise bel et bien sur l'idée d'un maintien de soi, expose suffisamment le soi à l'épreuve de l'altérité, au risque de soi. Cette interrogation critique peut être soulevée à partir des travaux d'Emmanuel Housset.

À l'instar de Romano, Housset refuse catégoriquement de penser le soi à partir d'un maintien ou d'une constance à soi. Il soutient ainsi la thèse fondamentale que la vocation de la personne est plus originaire que toute constance à soi. En ce sens, son projet phénoménologique vise à décrire "un être au monde sans projet ni souci qui consiste d'abord à répondre dans l'écoute: je suis là où quelque chose me requiert et c'est pourquoi la personne ne peut être définie à partir d'une constance que l'on se donne et qui mime la substance, mais doit être comprise à partir de son être-appelé, de sa vocation."<sup>45</sup> Il est manifeste que Housset va beaucoup plus loin que l'auteur de *Soi-même comme autre* ne le fait dans l'exposition du soi à l'altérité, se montrant ainsi plus proche de Levinas que de Ricœur. Mais il convient aussi de se demander si cette démarche ne pousse pas encore plus loin le décentrement et la passivité (ou "passibilité") du soi que ne le fait l'herméneutique événementiale de Romano. C'est effectivement ce qui semble s'opérer au niveau de la responsabilité du soi, dans la mesure où il faudrait admettre, selon Housset, que la capacité de la personne à répondre à ce qui l'interpelle n'est pas une prérogative du soi, mais est elle-même reçue comme une grâce venant d'autrui. La thèse forte de Housset est, en effet, que le soi ne dispose, de lui-même, d'aucune initiative face à l'événement d'interpellation: "de sa propre initiative l'homme ne peut pas compatir, pas plus qu'il ne peut se libérer de lui-même, du souci qu'il a de lui-même, qui est lié à la compréhension de lui-même comme être-produit par lui-même."<sup>46</sup> Par suite, cette possibilité devrait être conçue littéralement comme une grâce venant d'autrui. C'est ce qu'affirme expressément Housset: "ce n'est pas seulement l'appel qui m'est donné, mais également la capacité d'y répondre, et c'est pourquoi il n'y a pas à opposer radicalement l'ipséité par liberté et l'ipséité par grâce, puisque l'ipséité par liberté se révèle être elle-même une ipséité par grâce."<sup>47</sup> Un concept de grâce, ne se réduisant pas à sa dimension religieuse (la grâce venant de Dieu), se voit ainsi introduit. De même que Dieu m'appelle à sortir du péché et que Lui

seul peut me donner la force de le faire, il faudrait dire qu'autrui ne fait pas que m'interpeller, mais me donne bel et bien la capacité d'aimer et de compatir. Cette transposition de la grâce dans le domaine philosophique permet à Housset d'opposer à l'herméneutique ricœurienne du soi une conception de l'identité personnelle jugée plus radicale:

Dans cette signification responsoriale de la personnalité, à laquelle notre analyse a été conduite, l'identité personnelle n'est plus conçue, comme elle l'est encore finalement chez Ricœur, comme une capacité *a priori*, mais elle est reçue de la grâce de la rencontre. C'est l'appel des choses qui me rend capable de compatir pour elles, c'est l'appel de mon ami qui me rend capable de le comprendre, c'est la manifestation de l'autre en son être qui me rend capable de l'aimer. Dans l'amour précisément, je ne détermine pas *a priori* ce que je peux assumer, mais j'assume ce que je ne sais pas pouvoir assumer en recevant l'autre comme pur don.<sup>48</sup>

Par son insistance sur les capacités du soi, sur la nécessité de présupposer du côté du soi une certaine structure d'accueil susceptible de répondre à l'injonction d'autrui, Ricœur n'aurait pas saisi la nature relationnelle et responsoriale de la personne humaine dans toute sa radicalité. L'erreur de Ricœur serait d'accorder encore trop au soi, à ses capacités personnelles et à son initiative, de sorte qu'il n'aurait pas vu que la capacité même de se rapporter à autrui sous le mode de la compassion ou de l'amour provient d'autrui.

Mais n'est-ce pas accorder trop à autrui et trop peu au soi que de présenter les choses ainsi? Si, comme l'affirme Housset, toute grâce n'est pas nécessairement une grâce divine<sup>49</sup>, force est de reconnaître que c'est bien le concept de grâce divine qui se voit ici transposé de la relation à Dieu à la relation à autrui. Or, en quel sens précisément faut-il entendre cette grâce venant d'autrui? Comment l'autre me donne-t-il la capacité de répondre à son appel? Cette transposition n'est-elle pas excessive? Elle est pour le moins problématique. Il semble que cette transposition découle, d'abord et avant tout, de la volonté de pousser le plus loin possible la passivité (ou "passibilité") du soi, afin de souligner sa dimension fondamentalement relationnelle. Toutefois, en empruntant cette voie, Housset se voit contraint d'accorder à l'initiative d'autrui ce qu'il retire au soi, en conférant à autrui un pouvoir analogue à la grâce divine. Mais le soi est évidemment lui-même un autre par rapport au soi d'autrui. Le soi est l'autre de l'autre. Par suite, si on veut être conséquent, il faudrait penser un soi susceptible de donner à autrui la capacité responsoriale d'aimer et de faire preuve de compassion, tout en admettant que ce soi est lui-même incapable d'une telle chose de son propre chef. La conséquence paradoxale de ce geste est qu'on dépouille le soi de capacités qui lui sont communément reconnues, pour lui attribuer une



capacité quasi-divine difficile à admettre. N'est-ce pas à la fois sous-estimer et surestimer les capacités du soi? N'est-ce pas franchir la limite de ce qu'autorise une transposition philosophique d'une pensée de la relation héritée de la théologie chrétienne?

Une question plus fondamentale encore est celle de savoir si en accentuant ainsi l'apport d'autrui, aux dépens du soi, Housset ne trahit pas finalement le projet d'une véritable philosophie de la relation. En effet, en présentant les choses comme il le fait, Housset ne s'oriente-t-il pas davantage sur une approche levinassienne, accordant à autrui la primauté qu'elle retire au soi, que vers une pensée de la relation elle-même, c'est-à-dire une philosophie décrivant la constitution des deux pôles de la relation à partir de cette relation? Il semble bien qu'un des principaux défis de la phénoménologie française actuelle soit de proposer autre chose qu'une stricte inversion d'une phénoménologie de l'*ego* constituant. En ce sens, toute recherche d'un autre pôle que l'*ego*, à partir duquel se laisserait penser la constitution du soi, reste insatisfaisante. En thématissant la relation, l'œuvre de Housset s'approche de la solution, mais l'interprétation qu'elle en propose reste malheureusement enfermée dans cette logique d'inversion. Ce qu'il faut impérativement décrire, c'est la relation elle-même à partir de laquelle les deux pôles de la relation se laissent penser, autrement dit la relation du soi et du monde, du soi et d'autrui (ou de Dieu), ainsi que de soi à soi. Cette tâche revient à une phénoménologie herméneutique de la relation qui est encore à faire.

## Conclusion

La contribution que la phénoménologie française contemporaine est susceptible d'apporter à une herméneutique du soi est donc d'accentuer le décentrement de l'ipsité, par rapport au sujet de la métaphysique moderne, en insistant sur la dimension "événementiale" et "relationnelle" du soi. Dans cette perspective, le soi est désormais compris comme un être s'advenant à lui-même à travers une exposition aux événements qui marquent le parcours de son existence, en commençant par l'événement de sa naissance. Le soi est également un être se définissant à partir de ses relations au monde, à autrui ou à Dieu, qui sont autant de réponses à des événements d'interpellations constitutifs de la vocation d'une personne. Cette insistance de la phénoménologie contemporaine sur l'événement et la relation débouche sur une remise en cause du recours à toute constance à soi ou à tout maintien de soi comme fondement du mode d'être authentique du soi, comme on le retrouve chez Heidegger à l'époque d'*Être et temps*. Cette critique concerne également, dans une certaine mesure, l'herméneutique ricœurienne du soi telle que développée dans *Soi-même comme autre*, qui pense l'identité personnelle selon le modèle du maintien de soi dans la promesse. Pour Romano et Housset, il convient au contraire de penser un soi qui se risque tout entier dans l'événement, qui s'expose totalement à l'interpellation, et

qui ne se comprend qu'à partir de ces événements et de ces relations qui jouent un rôle constitutif pour son être. De ce point de vue, Romano et Housset sont peut-être davantage des penseurs de la singularité que de l'identité au sens propre. Toutefois, le danger que cache cet effort de radicalisation du décentrement de l'ipséité est évidemment celui de glisser vers une absolutisation contraire du pôle opposé à celui du soi. Ainsi, l'une des principales questions que soulève cette approche est celle de savoir jusqu'où peut-on aller dans la passivité (ou "passibilité") du soi, sans le dépouiller de toute teneur propre. Autrement dit, jusqu'où le soi peut-il se risquer sans se dissoudre totalement? L'un des grands défis de la phénoménologie contemporaine est de dépasser le schéma d'inversion suivant lequel le soi se voit totalement dépouillé au profit de son pôle opposé. La solution se trouve du côté d'une phénoménologie herméneutique de la relation elle-même, à partir de laquelle surgissent les deux pôles.

---

<sup>1</sup> Cf. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, Points, 1996).

<sup>2</sup> Nous nous concentrons, ici, sur les recherches phénoménologiques de Claude Romano et Emmanuel Housset, mais il est indéniable que ces travaux participent d'un courant plus vaste incluant notamment les œuvres de Jean-Luc Marion, Didier Franck et Jean-Louis Chrétien, auxquelles Romano et Housset se réfèrent volontiers.

<sup>3</sup> Comme le note Rudolf Bernet: "Les nouveaux phénoménologues partagent tous la conviction qu'un événement n'advient jamais à un sujet qui se suffit à lui-même, et cela pour la simple raison que l'advenue du sujet fait partie intégrante de la signification de cet événement. C'est pourquoi leur analyse phénoménologique de l'existence humaine a pour cadre obligé une "ontologie de l'événement." Et même quand - comme chez Levinas - la nature ontologique de l'événement vient à être contestée, ce sera encore et toujours au nom du caractère fondamental de l'événement et non pas au nom d'une phénoménologie du sujet d'une conscience transcendante." Rudolf Bernet, *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques* (Paris: PUF, Épiméthée, 2004), 24.

<sup>4</sup> Cf. Claude Romano, *L'événement et le monde* (Paris: PUF, Épiméthée, 1998); *L'événement et le temps* (Paris: PUF, Épiméthée, 1999).

<sup>5</sup> Romano, *L'événement et le monde*, 58 (Romano souligne).

<sup>6</sup> Romano, *L'événement et le monde*, 96.

<sup>7</sup> Romano, *L'événement et le monde*, 97-8 (Romano souligne).

<sup>8</sup> Romano, *L'événement et le monde*, 96.

- <sup>9</sup> Romano, *L'événement et le monde*, 174 (Romano souligne).
- <sup>10</sup> Romano, *L'événement et le monde*, 157 (Romano souligne).
- <sup>11</sup> Cf. Romano, *L'événement et le monde*, 163.
- <sup>12</sup> Romano, *L'événement et le monde*, 177.
- <sup>13</sup> Romano, *L'événement et le monde*, 177.
- <sup>14</sup> Cf. Emmanuel Housset, *L'intériorité d'exil: Le soi au risque de l'altérité* (Paris: Cerf, *La nuit surveillée*, 2008); *La vocation de la personne* (Paris: PUF, Épiméthée, 2007); "La dramatique de la personne ou l'ipséité comme paradoxe," *Les études philosophiques*, 81 (2007): 215-233; *Personne et sujet selon Husserl* (Paris: PUF, Épiméthée, 1997).
- <sup>15</sup> Housset, *La vocation de la personne*, 22-3 (nous soulignons).
- <sup>16</sup> Housset, *La vocation de la personne*, 70.
- <sup>17</sup> Housset, *La vocation de la personne*, 73-4.
- <sup>18</sup> Cf. Richard de Saint-Victor, *La Trinité* (Paris: Cerf, Sources chrétiennes, n° 63, 1959).
- <sup>19</sup> Housset, *La vocation de la personne*, 141.
- <sup>20</sup> Housset, *La vocation de la personne*, 506.
- <sup>21</sup> Housset, *La vocation de la personne*, 316.
- <sup>22</sup> Cf. Housset, *La vocation de la personne*, 317.
- <sup>23</sup> Housset, *La vocation de la personne*, 388.
- <sup>24</sup> Housset écrit: "C'est avec Heidegger que l'idée de vocation peut prendre son sens plein en qu'il permet de penser que cette vocation n'est pas ce que le sujet se donne, mais ce à partir de quoi l'homme est reconduit à son être et c'est pourquoi elle n'est pas la simple autoresponsabilité du sujet, mais l'acte de répondre à partir de ce qui nous advient." Housset, *La vocation de la personne*, 407.
- <sup>25</sup> Housset, *La vocation de la personne*, 416-7.
- <sup>26</sup> Housset, *La vocation de la personne*, 469.
- <sup>27</sup> Contrairement à Housset, Romano ne traite pas de la question de la relation à Dieu.
- <sup>28</sup> Romano écrit: "Que la compréhension soit requise pour que quelque chose comme du sens puisse advenir n'exclut nullement - mais, au contraire, implique - que cette compréhension elle-même, avec le retard structurel qui lui appartient, soit déterminée plus profondément par l'événement de naissance. La compréhension grâce à laquelle du sens advient pour l'advenant *ne peut advenir à son tour que parce qu'il y a eu d'abord naissance*, c'est-à-dire parce qu'elle est originellement ouverte au non-fond d'un sens qui la précède et l'excède depuis

toujours. La condition de la manifestation de la possibilité et du sens reçoit son sens et sa possibilité de cet événement.” Romano, *L'événement et le monde*, 108-9 (Romano souligne).

<sup>29</sup> Housset, *La vocation de la personne*, 460.

<sup>30</sup> Housset, *La vocation de la personne*, 461.

<sup>31</sup> Housset, *La vocation de la personne*, 459-460.

<sup>32</sup> Emmanuel Housset, “La dramatique de la personne ou l’ipséité comme paradoxe,” *Les études philosophiques* 81 (2007): 229.

<sup>33</sup> Sur ce point, Romano et Housset prolongent la critique de Heidegger formulée par Jean-Luc Marion dans *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (Paris: PUF, Épipiméthée, 1997), 357-361.

<sup>34</sup> Heidegger. *Être et temps*, trad. E. Martineau (Authentica, Hors commerce, 1985), 227-8 [322] (Heidegger souligne).

<sup>35</sup> Sur ce point, voir Romano, *L'événement et le monde*, 189-192.

<sup>36</sup> Heidegger, *Être et temps*, 228 [322].

<sup>37</sup> Cf. Housset, *La vocation de la personne*, 407-419.

<sup>38</sup> Romano, *L'événement et le temps*, 256.

<sup>39</sup> Comme l’écrit Romano: “L’advenant ne saurait se maintenir dans l’ipséité, puisque celle-ci est justement l’antithèse de tout maintien, l’antithèse de ce par quoi l’existence serait maintenue, c’est-à-dire tenue en main, retenue et maîtrisée, dans la stabilité instantanée de la résolution. Mais, à l’inverse, l’ipséité est telle qu’il faut pouvoir renoncer à s’y tenir pour pouvoir justement y accéder, et renoncer à s’y maintenir pour pouvoir simplement y tenir dans ces instants de disponibilité entière et de métamorphose où se joue l’accueil imprévisible des événements” (Romano, *L'événement et le temps*, 257).

<sup>40</sup> Romano, *L'événement et le temps*, 248.

<sup>41</sup> Cf. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 137-198.

<sup>42</sup> Cf. Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil, Points, 2003), 459-480.

<sup>43</sup> Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 149.

<sup>44</sup> Cf. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 198.

<sup>45</sup> Housset, *La vocation de la personne*, 416-7.

<sup>46</sup> Housset, *La vocation de la personne*, 490.

<sup>47</sup> Housset, *La vocation de la personne*, 459.

<sup>48</sup> Housset, *La vocation de la personne*, 501.

<sup>49</sup> Cf. Housset, *La vocation de la personne*, 460.