

L'apostrophe de l'événement

Romano à la lumière de Badiou et Marion

Stéphane Vinolo

Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie
française et de langue française, Vol XXI, No 2 (2013) pp 51-67

Vol XXI, No 2 (2013)
ISSN 1936-6280 (print)
ISSN 2155-1162 (online)
DOI 10.5195/jffp.2013.609
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

L'apostrophe de l'événement

Romano à la lumière de Badiou et Marion

Stéphane Vinolo

Regent's University London

Le mot – apostrophe –, il dit la parole adressée à l'unique, l'interpellation vive (l'homme de discours ou d'écriture interrompt l'enchaînement continu de la séquence, d'une volte il se tourne vers quelqu'un, voire quelque chose, il s'adresse à toi) mais le mot dit aussi l'adresse à détourner.¹

Comme nous le rappelle François Dosse,² de même qu'il y eut un moment intellectuel de la structure ou un autre de l'invariant, notre moment est celui de l'événement. Il suffit d'écouter la langue de tous pour entendre à quel point les événements foisonnent. Que ce soient les attentats du 11 septembre 2001, l'élection du premier président afro-américain aux Etats-Unis ou du premier président amérindien en Bolivie, tout ce qui sort de l'ordinaire est présenté selon la catégorie de l'événement. Les rencontres sportives, les concerts ou les festivals entrent eux aussi dans la langue en tant qu'événements. Il y a même dans les plus grandes universités du monde, des diplômes en gestion d'événements. Certes, le langage ordinaire ne dit pas *stricto sensu* le moment philosophique; d'ailleurs, les événements dont il nous parle n'ont que peu de rapport avec le "concept" d'événement tel qu'il est utilisé dans la philosophie. Néanmoins, cet intérêt pour l'événement est aussi le fait de la philosophie, et tout particulièrement des œuvres des philosophes français les plus importants de la deuxième moitié du vingtième siècle. Que ce soit Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Alain Badiou, Jacques Rancière ou encore Jean-Luc Marion, tous ont placé au cœur de leur philosophie une pensée de l'événement. L'herméneutique événementiale que propose Claude Romano s'inscrit donc dans le prolongement de cette longue tradition et doit être située eu égard à ces pensées de l'événement, se lire non seulement en prolongement mais aussi en dépassement ou en déplacement de celles-ci. C'est en déterminant les points de rencontre mais aussi les divergences entre l'événement tel que le

pense Romano et certaines de ces pensées que nous pourrions voir jaillir au mieux la spécificité de l'herméneutique événementiale. Nous proposons donc ici une lecture critique de la théorie de l'événement développée par Claude Romano en la passant au crible d'autres pensées de l'événement que la philosophie française contemporaine porte. Bien sûr, la philosophie de Romano ne saurait se réduire à une seule pensée de l'événement, mais l'événement en est la pierre de faite, tant d'un point de vue chronologique qu'architectonique. C'est à partir d'une certaine conception de l'événement que nous pouvons comprendre ses autres développements, soit parce que l'événement les permet, soit parce qu'il les rend nécessaires. Comprendre le geste de cette phénoménologie, c'est donc commencer par décrire de façon aussi précise que possible ce dont l'événement est le nom. Pour mener à bien cette description, nous choisissons un problème précis qui nous servira de fil d'Ariane. Tout philosophe souhaitant théoriser l'événement se doit de distinguer les événements des faits non-événementiels, et c'est par rapport à ces modifications ordinaires (non-événementielles) du monde que les événements se comprennent le mieux, en relief de celles-ci. S'il y a des événements, ou plutôt si des événements arrivent, c'est parce qu'ils se distinguent des changements ordinaires qui ont lieu dans le monde, des modifications banales de l'être-là. Nous pourrions alors penser que l'événement est en exception sur le monde; il arrive en plus, de façon surnuméraire. Normalement il y a des choses qui changent dans le monde, et parfois, ces changements sont tels qu'ils sont des événements, parce qu'ils portent quelque chose de plus que de simples variations à l'intérieur du monde. C'est d'ailleurs bien en termes de "supplément de l'être"³ que la citation de Jankélévitch - que Romano place en exergue de son premier livre - décrit l'événement. Pourtant, cette exceptionnalité, dont nous pourrions croire qu'elle relève de l'évidence, pose de nombreux problèmes.

En effet, ou bien nous acceptons de penser l'événement sur un horizon ontologique, et nous pouvons alors dire qu'à proprement parler, *il y a*, dans l'être, des faits non-événementiels et des événements. Dans ce cas leur distinction est assez facile à faire puisqu'elle est dictée par l'être lui-même. Ou bien au contraire, nous acceptons, comme le fait la majorité des penseurs de l'événement, que le sujet (nous ne distinguons pas pour l'instant le sujet, la subjectivation et l'advenant) est impliqué de quelque façon dans la reconnaissance des événements, et que l'événementialité relève ce faisant plus d'une phénoménologie que d'une ontologie. Mais alors, comme nous le montrerons, la frontière entre événement et non-événement se brouille puisque nous pouvons imaginer au moins théoriquement pour l'instant, un sujet qui, soit ne reconnaisse pas les événements, soit vive un monde pleinement événementiel. En laissant une place au sujet (place qu'il nous faudra déterminer) dans la détermination de l'événementialité, nous risquons de mettre à mal la spécificité de l'événementialité elle-même en la conditionnant à un sujet qui seul peut l'établir, en la reconnaissant. Si le sujet a partie liée avec l'événement, parce que n'étant qu'un apparaître,

l'événement apparaît nécessairement à un sujet, l'objectivité⁴ de l'événementialité est mise à mal et ses frontières se déplacent.

Pour atteindre l'événement tel que le présente Romano et l'exposer au risque de ce problème, nous penserons avec Alain Badiou et Jean-Luc Marion. Nous les choisissons parce que l'un – Badiou – appartient à une tradition très éloignée de celle de Romano, alors que l'autre – Marion – en est très proche.⁵ Grâce à une lecture comparée de l'événementialité chez Badiou et Romano nous pourrions d'abord atteindre le cœur de ce qui constitue l'événement: littéralement, son assignation, son adresse. Puis, grâce à la phénoménologie de la donation de Marion, nous montrerons les limites de la phénoménologie de l'événement de Romano et pointerons l'obstacle fondamental qui lui fait face. C'est la légitimité même d'une distinction entre événement et non-événement qui sera mise en cause. Afin de penser la différence entre l'événementiel et le non-événementiel, chaque auteur dispose de son propre vocabulaire: événementiel et événemential chez Romano,⁶ événement et singularité faible chez Badiou⁷ ou encore objet et événement chez Marion.⁸ Malgré ces différences, le rapprochement de Romano, Badiou et Marion est éclairant en ce qu'il permet de questionner l'extension – et donc la définition même – de l'événement en en brouillant les marges.

De l'événement à la subjectivation

Il y a une certaine provocation dans la mise en perspective de la philosophie de Badiou avec la phénoménologie de Romano, tellement leurs traditions sont différentes, leur geste n'est pas le même et les horizons sur lesquels ils pensent sont éloignés. Pourtant, plusieurs points dans ces pensées nous permettent de les rapprocher et d'enrichir notre compréhension de l'événement. Malgré des développements différents, les conclusions auxquelles elles arrivent sont étonnamment proches et l'obstacle sur lequel elles butent est le même. Notons d'abord que les deux philosophes placent l'événement au cœur de leur pensée. Cela est évident chez Romano, mais aussi chez Badiou qui, dès 1988, en propose toute une formalisation mathématique par le concept de multiplicité générique⁹. On pourrait néanmoins noter que l'événement est pensé sur l'horizon de la *phénoménologie* dans les textes de Romano – c'est-à-dire dans le cadre d'une description de l'apparaître – là où il est pensé dans les marges et dans l'exception d'une *ontologie* mathématique chez Badiou. Or tout le geste de Romano, depuis ses premières analyses des incorporels chez les stoïciens jusqu'aux pages qu'il consacre à l'ontologie heideggerienne, est précisément d'arracher l'événement à l'ontologie, afin de le penser comme pur arrivage; non pas comme modification d'un étant demeurant essentiellement le même, mais comme un pur éclair, comme le changement lui-même. Nous ne pouvons pas limiter l'événement à ce qui arrive à *quelque chose*, à un étant qui serait le support inchangé de ce changement (comme lorsque nous

disons de quelqu'un qu'il vieillit, nous disons bien qu'il change et que pourtant derrière ces changements, c'est bien lui qui change), puisque l'événement n'est rien d'autre que ce changement lui-même. Avant même de poser la distinction fondamentale entre événementiel et événemential, Romano fait de l'événement le pur avoir lieu, sans qu'aucune chose n'ait lieu:

L'événement, considéré en lui-même, n'est pas de l'ordre de l'étant ni assignable à un étant univoquement déterminable; il survient à une pluralité ouverte d'étants. En ce sens, il n'y a pas d'étant qui puisse ici être déterminé en son être comme le support de son assignation; l'événement n'"est" pas (une propriété ou un attribut ontique), il se contente de "se produire": il est le pur fait de survenir qui ne se manifeste que quand il a eu lieu, ou *rien* n'a lieu que l'"avoir-lieu" lui-même: l'événement au sens strict.¹⁰

Nous pourrions là mettre en doute l'opportunité de rapprocher Romano et Badiou, puisqu'au contraire, Badiou pense l'événement, au cœur de toute une ontologie. Ce serait pourtant oublier que Badiou lui-même, entre 1988 et 2006 a considérablement évolué quant à sa pensée de l'événement et que dans le deuxième volet de *L'être et l'événement*, il replace l'événement dans une théorie logique de l'apparaître, précisément désignée comme "phénoménologie objective."¹¹ Dans les deux cas donc, l'événement, arraché à l'être, est ce qui arrive à l'être, bien plus que ce qui arrive *dans* l'être. Tant pour Romano que pour Badiou nous pouvons dire que: "[...]: de l'événement, l'ontologie n'a rien à dire,"¹² et c'est là ce qui fonde la légitimité de leur comparaison.

N'arrivant pas au sein de l'être mais à l'être, nous comprenons la première caractéristique de l'événement: l'impossibilité qu'il y a à dresser son étiologie. Il a lieu hors cause. Tout fait du monde est explicable par des causes ou par des fins. C'est d'ailleurs là ce qui constitue un monde, ce réseau de significations qui nous permettent de relier les phénomènes les uns aux autres à l'aune d'un même horizon: "Le monde est ce à la lumière de quoi les événements entrent en rapport et s'articulent significativement sous un même horizon, selon la double polarité du "*parce que...*" et du "*pour...*": la mondanité du monde, c'est sa *signifiante*."¹³ Chaque phénomène est inscrit dans un réseau causal nous permettant de déterminer ses conditions d'apparition. Ainsi par exemple d'une éclipse, mais aussi de l'arrivée d'une personne à un rendez-vous ou de quelque phénomène que ce soit. Dans un monde, nous pouvons expliquer causalement sa survenue. Bien entendu, nous ne pouvons jamais avoir une vision globale nous permettant de tenir ensemble toutes les causes d'un phénomène parce que la chaîne causale dans laquelle il s'inscrit est quasiment infinie. Mais, pour les faits, la science est capable de réduire cette infinité de causes à un nombre de

causes pertinentes et raisonnables afin d'expliquer, de prévoir et même de reproduire tel ou tel phénomène en tant qu'il est un objet. Nous ne savons pas toutes les causes nous permettant d'expliquer pourquoi nous sommes en classe le lundi matin à dix heures, mais nous pouvons au moins maîtriser un certain nombre de ces causes et de ces fins nous permettant de dire à nos étudiants que notre cours aura lieu chaque lundi à cette heure, et que sauf empêchement tout à fait exceptionnel, nous serons là, chaque lundi. Ainsi, même si nous ne pouvons pas connaître toutes les causes d'un fait, nous pouvons néanmoins isoler ses causes pertinentes de façon plus ou moins précise, soit pour la nécessité pratique de la vie quotidienne, soit pour bâtir des théories scientifiques explicatives nous permettant d'avoir un impact sur le monde. Mais les événements faisant exception au monde peuvent-ils recevoir une explication causale? Si nous acceptons de distinguer les événements et les faits, et de ne conserver le mot "événement" que pour la dénomination stricte de l'événement (que Romano nomme l'événemential), il faut dire, tant pour Romano que pour Badiou, que l'événement n'a pas de cause, il est *an-archique*. Prenons l'exemple de Badiou. Nul ne peut expliquer les causes ayant mené à la Révolution française. Certes nous pouvons toujours essayer de l'expliquer par des causes sociales, économiques, intellectuelles et même climatiques; pourtant, aucune d'entre elles ne nous permettra de comprendre le surgissement de la Révolution. Non pas, comme nous l'avons vu pour les faits, parce que la chaîne causale infinie nous bloque tout accès à l'étiologie événementiale, non pas parce qu'il nous manque des causes dans notre explication, mais parce que dans le cas de l'événement, les causes n'expliquent rien. Prenons l'exemple de Mai 1968 cher à Badiou. Toutes les causes que nous pouvons trouver à Mai 1968 sont probablement aujourd'hui décuplées dans la société française. En mai 1968, le chômage était contenu, la voix de la France portait dans le monde, notre politique étrangère était presque indépendante, les inégalités étaient moins criantes qu'elles ne le sont aujourd'hui. Pourtant, malgré le contexte aggravé que nous vivons, la France ne connaît rien de comparable à Mai 1968. Tout se passe comme si les causes qui ont porté Mai 1968 étaient encore plus présentes en 2013 qu'elles ne le furent en mai 1968, pourtant rien de tel n'a lieu. L'événement n'est donc pas provoqué par des causes que nous trouverions dans le monde pré-événementiel, causes que nous devrions pouvoir reproduire. L'événement se suffit à lui-même, il surgit en lui-même, à partir de lui-même. Il a ses causes en lui-même, autre façon de dire qu'il n'a pas de cause. On ne peut d'ailleurs qu'être surpris par les cours d'Histoire dispensés dans les lycées français. Chaque fois que la première guerre mondiale (par exemple) y est enseignée, elle l'est selon une inévitable trilogie: causes de la guerre, faits de guerre, conséquences de la guerre. Toutefois, une question ne peut manquer de surgir: si les français en 1913 vivaient les causes de la guerre, pourquoi n'ont-ils rien fait pour l'empêcher? S'ils ont vu les causes de la guerre avant que de voir la guerre, pourquoi se sont-ils laissés entraîner dans cette entreprise meurtrière? Parce qu'ils ne

vivaient pas les causes de la guerre, et que cette lecture étiologique de l'Histoire fait comme si, dans le cas des événements, la possibilité précède l'effectivité comme dans le cas des faits ordinaires, alors que c'est bien le contraire qui se passe: pour les événements, l'effectivité précède la possibilité. D'abord il y a la guerre et ce n'est que parce qu'il y a la guerre que nous réalisons *a posteriori* qu'elle était donc possible. Toujours, les penseurs de l'événement (aussi bien Badiou que Romano) prennent l'exemple de l'éclair afin de penser le surgissement événementiel, mais le caractère an-archique de l'événement nous permet de préciser cet exemple. Certes nous pouvons dire que l'événement est comme le surgissement d'un éclair, mais à condition de préciser que c'est un éclair dans un ciel bleu, c'est-à-dire un éclair que personne n'attendait, et qui ne peut être expliqué par les conditions du monde, par le contexte pré-événementiel: "Pur commencement à partir de rien, l'événement, dans son surgissement an-archique, s'ab-sout de toute causalité antécédente."¹⁴ La première caractéristique de l'événement est donc son an-archie intramondaine.

Mais cette absence de causalité ne s'applique pas à tous les caractères de l'événement. Il y a en lui des faits explicables par une certaine causalité. Certains diront que la première guerre mondiale s'explique par les Alliances Européennes, l'assassinat de l'archiduc François Ferdinand, etc. L'événement est aussi lié à des faits – nous ne serions pas tombés amoureux si nous n'étions pas sortis tel soir, si nous n'avions pas pris telle rue dans laquelle nous nous sommes croisés – mais ces faits n'expliquent pas l'événement qu'est la rencontre amoureuse: "[...]; de l'événement, au contraire, on peut dire qu'il a, tout comme le fait intramondain, ses causes; mais 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 événementiel."¹⁵ Tous les faits sont expliqués par un contexte qui les précède, et expliquer n'est souvent rien d'autre que relier les faits les uns aux autres, les mettre en ordre dans une logique de cause et de conséquence. C'est cette explication contextuelle que met à mal l'événement. Certes nous pouvons expliquer certains faits qui semblent accompagner l'événement, mais ces explications manquent l'événement en tant que tel, parce que l'événement, ne recevant pas ses causes de l'extérieur, ne s'inscrit pas dans un contexte herméneutique qui le précède, mais impose son propre contexte: "*L'événement, au sens événemential, en effet, est ce qui éclaire son propre contexte et ne reçoit nullement son sens de lui: il n'en est pas la conséquence, explicable à l'aune de possibles préexistants, mais il reconfigure les possibles qui le précèdent et signifie, pour l'advenant, l'avènement d'un nouveau monde.*"¹⁶ Nous pouvons expliquer pourquoi la révolte gronde en 1789, nous pouvons dire pourquoi nous sommes dans ce bar en train de parler avec telle femme. Mais les conditions de la révolte n'expliquent pas la Révolution, pas plus que notre présence dans ce bar (qui peut être expliquée par le fait que nous habitons cette ville, fréquentons ce cercle d'amis, etc.) ne nous permet d'expliquer la rencontre amoureuse qui advient. Tout ce que

nous pouvons savoir du monde ne nous dit rien de l'événement. L'événement ne connaît pas de contexte préalable. Bien entendu, il arrive toujours dans un monde et donc dans un contexte. Mais ce monde et ce contexte ne disent rien de l'événement. C'est pour cela que le fait est une modification *dans* le monde alors que l'événement au sens strict – événemential – est une modification *du* monde: "[...] l'événement au sens événemential ne s'inscrit pas *dans* le monde mais *ouvre un monde* pour l'advenant [...]"¹⁷ Il porte en lui un renversement de notre monde, et loin d'être expliqué par le monde, il nous permet de jeter sur notre monde, un regard nouveau. Si le monde explique les faits, c'est l'événement qui explique le monde. C'est la rencontre amoureuse qui permet le mieux de penser cette reconfiguration du monde, et peut-être plus encore la rupture amoureuse. Que se passe-t-il dans les ruptures amoureuses, pourquoi sont-elles si rudes? Parce que ce qui disparaît avec l'être aimé, c'est un monde, le monde des amants. Pour le dire avec les mots de Badiou, c'est le monde du Sujet amoureux qui s'effondre. Cette musique que nous écoutions ensemble ne sonne plus aussi juste; ce paysage, parce qu'il n'est plus le nôtre, ne nous semble plus aussi beau. Ce monde qu'avait créé notre rencontre amoureuse, n'est plus. Nous pouvons certes objecter que le monde est encore là, il ne s'est pas effondré. Si nous entendons par monde l'ensemble des faits, effectivement le monde n'a pas changé avec l'événement. Mais si nous acceptons d'appeler monde l'ensemble des significations que nous donnons aux choses, leur sens, alors, l'événement porte bien un autre monde que rien ne nous permettait de prévoir. Plus rien n'apparaît de la même façon, ce qui était possible ne l'est plus, ce qui était prioritaire semble futile. C'est là l'événement, l'apparition d'un nouveau monde par une reconfiguration du sens du monde ancien. Dans une rencontre amoureuse, rien ne nous arrive, si ce n'est que le monde entier se reconfigure à l'aune de la trace de la rencontre: "[...]: *l'événement n'est rien d'autre que cette reconfiguration impersonnelle de mes possibles et du monde qui advient en un fait et par laquelle il ouvre une faille dans ma propre aventure.*"¹⁸ La deuxième caractéristique de l'événement que nous trouvons tant chez Romano que chez Badiou, est qu'il porte un monde nouveau, reconfigurant la totalité de ce qui apparaissait jusque lors dans le monde. Pour reprendre l'exemple archi-canonique que propose Badiou¹⁹, c'est bien ce que dit l'*Internationale* lorsqu'elle place dans la bouche du prolétariat: "nous ne sommes rien, soyons tout". Elle ne veut pas dire que le prolétariat n'est rien. Marx n'aurait pas écrit tellement de pages sur rien. Elle veut dire que dans le monde capitaliste, le prolétariat est ce qui apparaît avec le plus petit degré d'intensité et que l'avènement de la Révolution doit modifier le monde de telle façon qu'il apparaisse avec le plus grand degré d'intensité. C'est donc bien le nouveau monde qu'il porte, qu'il ouvre, qui fait l'événement: "[...] ce qui fait l'événementialité d'un événement, ce n'est pas son effectuation intramondaine, qui pourrait donner lieu, à la rigueur, à une étiologie explicative, mais *c'est la charge de possibilités qu'il porte en soi et apporte avec soi*, et qui l'empêche de se réduire à un fait

dans le monde.”²⁰ Echappant à la causalité intramondaine, l'événement porte donc, en en reconfigurant toutes les significations, son propre monde.

Troisièmement, cette modification du monde par l'événement nous permet de comprendre la temporalité spécifique de l'événement. Puisque l'événement ne se donne qu'au travers de ses conséquences – à savoir la reconfiguration du monde –, nous ne pouvons en témoigner qu'au passé, par la trace qu'il laisse. Nous ne pouvons que dire “qu'il y eut événement”, mais jamais qu'il y aura événement, ni même que nous sommes en train de vivre un événement. Personne ne peut dire que demain, il tombera amoureux. Mais nous ne pouvons pas non plus dire que nous sommes en train de tomber amoureux, puisque notre amour ne peut nous apparaître que comme reconfiguration du monde, et donc une fois celui-ci effectif. Il n'y a pas d'amour possible qui deviendra effectif, il n'y a que des amours effectives qui montrent rétroactivement, par leur effectivité, qu'elles étaient possibles. Notons d'ailleurs que la rencontre amoureuse ne se dit jamais au présent. Nous ne disons pas “je séduis cette personne,” ni même “je tombe amoureux.” Nous serions dans de bien grandes difficultés si nous devions expliquer ce que “séduire” veut dire, ou même ce que “tomber amoureux” veut dire. Comme si nous étions incapables d'expliquer ce que ces deux actions peuvent être au présent. Peut-être donc ne sont-ce pas des actions à faire au présent, mais seulement des constatations que nous pouvons établir par rapport à un événement passé. L'événement a donc un rapport paradoxal au temps. En un sens, il n'existe qu'au passé et nous ne pouvons en faire qu'une lecture rétrospective, il n'existe que sur le mode de la trace. Mais puisqu'il ouvre un nouveau monde et de nouveaux possibles, il est aussi totalement tourné vers l'avenir. Il faut là distinguer le futur et l'avenir. Le futur est le simple prolongement causal du présent. Le futur c'est $t + 1$, la modification banale des faits dans le monde. L'avenir au contraire, c'est ce $+1$ imprévisible qui adviendra, qui nous frappera en reconfigurant notre monde. Sur ces trois points, il y a un accord entre les thèses de Badiou et de Romano, mais l'accord ne s'étend pas à la quatrième caractéristique de l'événement.

De l'événement, qu'il s'adresse

Romano commence par distinguer les faits des événements en ce que le fait n'a pas d'assignation ontique particulière. L'éclair arrive au ciel, au promeneur qui se balade tout comme à l'astronome qui l'observe et le scrute, alors que ce deuil que je porte ou cette maladie qui me ronge, m'arrive de façon spécifique: “L'absence de tout support ontique d'assignation déterminé est ce qui distingue, dès lors, deux sortes d'événements: le fait intramondain, d'une part, et l'événement au sens proprement *événemential*, de l'autre.”²¹ Personne ne partage mon expérience de la maladie. Pourtant, malgré cette non-assignation ontique des faits intramondains, ils doivent apparaître à quelqu'un pour apparaître: à un advenant. Il y a donc bien une

assignation ontique privilégiée des faits puisque seul l'advenant peut leur permettre d'apparaître à partir d'eux-mêmes. Toutefois, à la différence de ce qu'il en est pour les événements, dans l'apparition des faits, l'advenant n'est pas vraiment engagé dans sa subjectivité, par cette apparition. Il se contente d'être observateur sans être vraiment en jeu, dans son ipséité même, dans ce qui se passe. Le fait qui se passe ne l'éclaire pas sur sa propre subjectivité, mais c'est au contraire lui qui peut comprendre le fait qui se passe. Nous ne sommes pas engagés de la même façon dans l'apparition d'un éclair dans le ciel que dans une rencontre amoureuse. Certes les deux ont besoin de nous pour apparaître, mais l'une bouleverse notre monde alors que l'autre – l'éclair – apparaît dans un monde. Sur ce rôle de l'advenant dans les faits, sur son rôle de révélateur (au sens quasi photographique du terme), nous devons mettre à distance Badiou et Romano. La phénoménologie *objective* de Badiou ne saurait accepter que l'apparaître ne puisse se faire que comme apparaître *pour*. C'est donc sur l'apparition des faits (et sur l'advenant comme observateur) que s'opère la rupture avec Romano. Reprenant les analyses de Quentin Meillassoux et tout particulièrement ses réflexions sur l'archi-fossile,²² Badiou avance l'idée selon laquelle nous ne pouvons pas raisonnablement penser qu'il n'y avait pas un monde déjà totalement structuré, avant même qu'un sujet humain n'apparaisse sur Terre: "Le monde des dinosaures a existé, il a déployé l'infinie multiplicité de l'être-là des étants, des millions d'années avant qu'il puisse être question d'une conscience ou d'un sujet, empirique aussi bien que transcendantal. Nier ce point relève d'une axiomatique idéaliste déchaînée."²³ Là où les faits ont besoin de l'advenant comme observateur pour apparaître dans la phénoménologie de Romano, la structure du monde se suffit à elle seule dans la phénoménologie objective de Badiou: "Il est assuré qu'il n'y a nul besoin d'une conscience pour témoigner de ce que les étants sont tenus d'apparaître, c'est-à-dire de se tenir là, sous la logique d'un monde."²⁴ Pour Badiou, l'observateur ne fait donc pas apparaître le monde pour ce qu'il en est des faits, alors qu'il a un rôle révélateur tout autant pour les faits que pour les événements chez Romano. Si Romano maintient la nécessité de l'advenant pour l'apparition de tout phénomène (pour en garantir la montrance), Badiou cherche au contraire la structure logique de l'apparaître des mondes hors de tout Sujet, réservant la subjectivation à la seule apparition des événements.

Malgré cette divergence de fond dont nous ne pouvons pas déplier ici toutes les conséquences, Badiou et Romano se rejoignent pour ce qu'il en est de l'événement, lorsque le Sujet ou l'advenant n'est plus simplement observateur, mais est totalement engagé dans la détermination de l'événement: un véritable militant de l'événementialité de l'événement. Nous savons que Badiou a développé toute une théorie du Sujet²⁵ là où Romano pense une théorie de l'advenant. Or il n'y a de Sujet qu'à partir de la prise en charge de la trace d'un événement. Rejetant les théories modernes et substantielles du sujet, Badiou préfère même parler de subjectivation,

c'est-à-dire d'une incorporation à un monde nouveau, ouvert par un événement. Il y a dès lors trois types de Sujet possibles selon la position qu'ils prennent par rapport à l'événement: le sujet fidèle acceptant de déplier les possibles ouverts par l'événement, le sujet obscur refusant ces possibles et s'attachant à l'ancien monde, le sujet réactionnaire enfin faisant comme si l'événement n'avait pas eu lieu. Dans les trois cas, l'événement est révélé en tant qu'événement par le Sujet qui s'y engage de façon positive ou négative. Le Sujet est donc un véritable militant de l'événement, c'est lui qui affirme l'événementialité de sa trace: "Il restera donc toujours douteux qu'il y a eu l'événement, sauf pour l'intervenant, qui décide de son appartenance à la situation."²⁶ Même si l'advenant ne connaît pas le triptyque fidèle, obscur et réactionnaire, il en va de même chez Romano. Si le fait n'arrive à personne, l'événement est, quant à lui, adressé. L'advenant ne peut donc pas être un simple observateur de l'événement, mais est engagé dans et par l'événement: "Ainsi, tandis que le fait intramondain ne se produit, à proprement parler, *pour personne*, bien différents sont ces événements qui surviennent dans l'aventure humaine de telle sorte qu'ils m'échoient à moi-même *en particulier*."²⁷ C'est par notre réponse à l'appel de l'événement que nous manifestons qu'événement il y eut, parce que personne d'autre ne peut en témoigner pour nous. Personne ne peut savoir que nous avons vécu l'événement d'une rencontre amoureuse si nous ne répondons pas nous-mêmes à celle-ci, si nous ne nous engageons pas dans les nouveaux possibles qu'elle ouvre et si nous n'acceptons pas que ce nouveau monde qui s'ouvre à nous devra désormais se lire à l'aune de cet événement: "Tandis que le fait intramondain, en effet, ne s'adresse à personne en particulier et se produit indifféremment pour tout témoin, l'événement est toujours *adressé*, de sorte que *celui à qui il advient est impliqué lui-même dans ce qui lui arrive*."²⁸ Nous retrouvons là la même difficulté à déterminer ce qui est un événement et ce qui ne l'est pas de façon objective, puisque l'advenant chez Romano tout comme le Sujet chez Badiou est impliqué dans la détermination des événements. Il déclare l'événementialité en acceptant d'exposer son existence et son monde à ce bouleversement. Mais il suffirait qu'il ne réponde pas pour que l'événement n'apparaisse pas en tant qu'événement. Il n'y a donc pas à proprement parler d'observation d'un événement, si nous entendons par observation une vision neutre, parce que l'observateur pointant un événement serait immédiatement impliqué dans celui-ci et serait donc un véritable militant de l'événement par la simple affirmation de son surgissement. Nous ne pouvons pas dire de façon neutre qu'il y eut Résurrection du Christ, parce que reconnaître qu'il y eut Résurrection du Christ c'est immédiatement s'engager dans une vie chrétienne. Ici, l'affirmation ou la déclaration ne sont pas séparables de la militance: "L'événement n'est jamais "objectif" comme peut l'être le fait, il ne se prête à aucune observation impartiale: celui qui comprend ce qui lui arrive comme lui arrivant précisément à *lui-même* est *ipso facto* engagé dans ce qu'il comprend."²⁹ On notera d'ailleurs, si nous continuons notre exemple de la

Révolution Française, que nous pourrions distinguer la position fidèle de Badiou, de la position réactive de Tocqueville ou encore de la position obscure des contre-révolutionnaires. Mais dans les trois cas, chacun d'entre eux, en affirmant de façon positive ou négative la Révolution, ou même en en niant le caractère événementiel comme le fait Tocqueville, s'engage dans la description de l'événement. De la même façon, nous pouvons penser que chez Romano, face à une douleur ou une maladie, nous pouvons parfaitement adopter les trois positions de l'affirmation, de la négation ou du déni. Mais chacune de ces attitudes de l'advenant marque l'événementialité de la maladie; il déclare l'événementialité de cette maladie en en faisant un surgissement (face auquel il faut prendre position) à partir duquel son monde se reconfigure et son aventure se fissure. C'est donc fondamentalement la reconnaissance d'une adresse personnelle par le fait d'y répondre qui distingue l'événement et le différencie du fait, puisque c'est par la réponse à l'apostrophe de l'événement que nous déclarons qu'événement il y eut.

La première conséquence de cette conception du lien entre advenant (ou Sujet chez Badiou) et événement, est que l'advenant est toujours en retard sur lui-même parce qu'il se reçoit lui-même de l'événement. N'apparaissant que dans la réponse engagée à un événement, il (s')advient lui-même dans cette réponse. Reprenant le vocabulaire de Jean-Luc Marion, nous devrions dire qu'il est adonné.³⁰ L'advenant est toujours en décalage sur lui-même, déplacé, différé. Tout autant chez Badiou que chez Romano, le Sujet fait suite à l'événement; il n'est donc pas une substance qui reçoit passivement l'événement mais un processus de subjectivation: "[...] l'advenant s'advient *comme lui-même*: non point des modes d'être d'un étant exemplaire, mais des *procès de 'subjectivation'*."³¹ Il n'est pas contemporain de son origine parce que sa structure est celle de la réponse. Mais il y a une deuxième conséquence à ce caractère adressé de l'événement, qui instaure une boucle problématique entre l'événement et l'advenant. Si le sujet se reçoit de l'événement mais que paradoxalement un événement n'est événement que parce qu'un advenant le reconnaît comme adressé à lui en y répondant, nous entrons dans une boucle qui brouille les marges de l'événement. On remarquera d'ailleurs que lorsque Romano insiste sur l'adresse comme caractéristique primordiale de l'événement, son écriture se complique: "*Événements*" au sens "propre" puisque, étymologiquement, "événement" vient du latin *evenire*, qui ne signifie pas seulement "arriver", "se produire", "se réaliser", "s'accomplir", mais également "échoir": *alicui, à quelqu'un*.³² Ici, Romano lui-même semble conscient de la difficulté par les nombreux guillemets qui encadrent non seulement le mot "événement" mais aussi et de façon encore plus problématique le mot "propre". Peut-être donc que le fait d'échoir à quelqu'un, de lui être adressé ne suffit pas à déterminer le propre de l'événement? C'est Jacques Derrida et Jean-Luc Marion qui nous permettraient maintenant de montrer combien la dissémination de l'adresse

nous impose une banalité (et non pas une exceptionnalité) de l'événementialité.

La destinerrance de l'événement

Fonder l'exceptionnalité des événements sur leur adresse pose un problème fondamental. D'autant que le jeu de l'adresse ne se fait pas entre l'adressé et le non-adressé, mais entre une adresse ouverte pour les faits – ils s'adressent à tous donc à personne – et une adresse fermée pour les événements – ils sont adressés en propre: "Tandis que le fait intramondain, en effet, ne s'adresse à personne en particulier et se produit indifféremment pour tout témoin, l'événement est toujours *adressé*, de sorte que *celui à qui il advient est impliqué lui-même dans ce qui lui arrive.*"³³ Sur ce chemin de l'adresse, Derrida – penseur de l'événement – nous sert de guide. Tout au long de *La carte postale*, Derrida n'a de cesse de montrer que la condition de réception d'un message est paradoxalement son ouverture destinale, son adestination. Ce qui est adressé ou destiné manque toujours son destinataire, non pas à cause d'un détournement accidentel, mais parce qu'il n'y a pas de destinataire privilégié à ce qui est adressé. Un tel destinataire n'existe pas. Telle est la logique de l'adestination ou de la destinerrance: "La condition pour que ça arrive, c'est que ça finisse et même que ça commence par ne pas arriver. Voilà comment ça se lit, et ça s'écrit, la carte de l'adestination."³⁴ Tout ce qui est destiné est condamné à errer, à être potentiellement reçu par un autre destinataire. Or, ce qui est valable pour les messages écrits, pour les cartes postales, doit s'étendre au-delà, jusque dans le domaine philosophique le plus profond. Il faut penser une "cartepostalisation" de la phénoménalité: "Bref (c'est ce que je voudrais articuler plus rigoureusement si un jour j'écris ça sous une autre forme), dès qu'il y a, il y a différenciation (et ça n'attend pas le langage, surtout le langage humain, et la langue de l'être, seulement la marque et le trait visible), et il y a agencement postal, relais, retard, anticipation, destination, dispositif télécommunicant, possibilité et donc nécessité fatale de détournement, etc."³⁵ Cette impossibilité de déterminer des destinataires particuliers ou des adresses spécifiques peut s'expliquer dans le cadre de notre problématique en reprenant un des exemples privilégiés de Romano afin de penser l'événement: la maladie. Ce cancer qui ronge ma femme lui est-il adressé en propre à elle, plus qu'il ne l'est à moi? Comment déterminer pour qui il constitue un fait, pour qui un événement? Quelle est véritablement son adresse finale? Nul ne peut le savoir. Il est adressé à qui se reconnaît comme son réceptionnaire. Mais il peut tout à fait bouleverser bien plus ma vie que la sienne, et expliquer bien plus mon existence que la sienne. Chacun peut se déclarer comme étant son réceptionnaire (et donc déclarer l'événementialité de l'événement), sans que personne ne puisse se dire réceptionnaire plus légitime qu'un autre, parce que l'adresse n'est pas portée par l'événement, elle n'est pas inscrite en lui *a priori*. Mais il en va de même pour les faits. Cette pomme qui tombe d'un arbre m'est-elle particulièrement adressée ou

bien est-elle adressée de façon anonyme à tous? Il semble difficile de croire qu'elle m'est adressée, pourtant pour qui tirerait de cette chute une théorie changeant l'histoire de la physique pourrait voir là un signe qui change sa vie, un véritable don qui fait effraction dans sa vie intellectuelle et bouleverse son monde à tout jamais. Si nous acceptons la fable de la biographie de Newton, la chute de cette pomme a au moins été événementielle pour un individu dont elle reconfigura le monde et à qui elle ouvrit de nouveaux possibles. À tel point que la totalité de sa vie future doit être lue et interprétée à partir de cet événement unique. L'événement ne se donnait donc pas *a priori* comme surgissement adressé, mais c'est pour quelqu'un ayant su le recevoir qu'il peut être perçu comme un événement. Nous ne pouvons donc pas distinguer les événements et les faits par la singularité de l'adresse (par sa fermeture, contre l'adresse ouverte des faits) puisque seule la réception pose le sceau du destinataire en acceptant de se faire réceptionnaire.

Comme l'a bien vu Derrida, c'est la logique du don qui porte le mieux ce phénomène d'adestination ou d'adresse *a posteriori*. Non pas le système anthropologique du don et du contre-don analysé par Mauss et Lévi-Strauss, mais le don inconditionnel, dans lequel le donateur se retire du donner au moment où il donne: "[...]: pas de don sans oubli a b s o l u (qui t'absolvent aussi du don, et de la dose), oubli de ce que tu donnes, à qui, pourquoi et comment, de ce que tu t'en rappelles ou espères. Un don, s'il y en a un, ne se destine plus."³⁶ Pour donner, il faut donner à corps perdu, à don perdu, et seul le donataire décidera de recevoir ou pas notre don en tant que don. Il faut étendre cette logique à notre problème de la phénoménologie des événements, et même à toute phénoménologie possible, à partir du moment où l'on accepte que les événements, en tant qu'ils sont des phénomènes qui nous surviennent à partir d'eux-mêmes et en eux-mêmes, se donnent: "Quand l'être se pense à partir du don du *es gibt* (pardon pour la sténographie simplifiante, ceci n'est qu'une lettre), le don lui-même se donne à partir de "quelque chose", qui n'est rien, qui n'est pas quelque chose; ce serait, hum, comme un "envoi", la destination, la destinalité, pardon, d'un envoi qui, bien sûr, n'envoie pas ceci ou cela, qui n'envoie rien qui soit, rien qui soit un "étant", un "présent". Ni à qui que ce soit, à aucun destinataire comme sujet identifiable et présent à soi."³⁷ Nous reconnaissons là les prémisses à partir desquelles Jean-Luc Marion a construit toute sa phénoménologie de la donation et placé le don au cœur de la phénoménologie. Marion a poussé aussi loin que faire se peut la phénoménologie de la donation en posant une donation sans donateur, sans donataire et sans objet donné.³⁸ Cette phénoménologie est celle qui permet le mieux de penser l'événement et de démêler les problèmes que l'événementialité pose, mais elle nous impose une conclusion radicale, à contre-pied de ce que nous posions au début de ce travail. Puisque l'événement doit se penser selon la donation, nous ne pouvons pas tenir de différence essentielle entre événement et phénomène non-événementiel. Les

frontières entre l'un et l'autre se brouillent parce qu'elles ne dépendent que de la capacité du donataire à s'exposer à la secondarité de sa position. Nous sommes donc contraints de poser une banalité phénoménale de l'événementialité, puisque tous les phénomènes peuvent nous apparaître selon la logique de l'événement. Imaginons que nous trouvions un lingot d'or dans la rue. Comment savoir si celui-ci a été perdu ou placé à dessein sur notre chemin par un mécène souhaitant financer nos recherches tout en restant anonyme? C'est nous qui déciderons comment nous recevons ce lingot, et si nous le recevons en tant que don événementiel ou pas. Il en va de même pour tout surgissement phénoménal, pour l'intégralité des phénomènes, pas seulement pour les événements en tant qu'ils se distingueraient des faits. Nous pouvons bouleverser notre vie et notre monde à partir de n'importe quel phénomène qui se donne, en le recevant comme événement.

Contre l'exceptionnalité de l'événement, il nous faut avec Jean-Luc Marion, réaffirmer sa grande banalité. Les événements ne sont pas des phénomènes exceptionnels mais le paradigme même de la phénoménalité, si nous acceptons que le phénomène est ce qui se donne en lui-même à partir de lui-même, c'est-à-dire ce qui advient. Ils sont événement tout autant qu'avènement: "La banalité du phénomène saturé suggère, bien différemment, que la plupart des phénomènes, sinon tous, peuvent donner lieu à saturation par l'excès en eux de l'intuition sur le concept ou la signification."³⁹ Si nous acceptons que l'advenant a une place déterminante dans la reconnaissance de l'événementialité de l'événement, nous ne pouvons plus faire de l'événement un phénomène exceptionnel puisque tout peut prendre la forme d'un événement. N'importe quel phénomène peut être reçu comme un événement et modifier la totalité de notre monde. Après tout, un éclair, un paysage ou un parfum peuvent bouleverser notre vie, bien plus qu'un cancer, une guerre ou une Révolution. Nous pouvons dès lors articuler de façon précise l'événementialité et l'herméneutique. L'événementialité relève elle-même d'une herméneutique dans sa détermination même. L'advenant opérant une herméneutique de l'événement ne fait donc pas tant une lecture de l'événement qu'il se laisse lire par celui-ci. Ainsi, l'herméneutique de l'événement n'est pas une herméneutique comme les autres, parce qu'elle participe de la détermination de l'événementialité elle-même: "Devant la plupart des phénomènes, même les plus sommaires (la plupart des objets, produits de la technique et reproduits industriellement), s'ouvre la possibilité d'une double interprétation, qui ne dépend que des exigences de ma relation, toujours changeante, à eux. Ou plutôt, lorsque la description l'exige, j'ai le plus souvent la possibilité de passer d'une interprétation à l'autre, d'une phénoménalité pauvre ou commune à une phénoménalité saturée."⁴⁰ L'herméneutique n'est donc pas extérieure à l'événementialité, mais elle en déclare les marges.

Conclusion

La lecture comparée de Badiou, Romano et Marion nous a permis de préciser les enjeux d'une phénoménologie de l'événement. Le thème de l'adresse nous pousse de façon inexorable vers une conclusion paradoxale pour ce qu'il en est de l'événement. Alors que la majorité des penseurs de l'événement insiste sur son caractère exceptionnel, suivant par là la langue de tous, Derrida et Marion nous permettent de mettre en cause cette exceptionnalité et de poser au contraire une grande banalité de l'événement. Nous ne pouvons pas distinguer des faits adressés à tous des événements ayant des destinataires uniques, parce que l'adresse ne se dessine qu'après la réception. Rejetant l'idée selon laquelle quelque chose puisse être adressé en propre, Derrida et Marion nous ont permis de penser que les événements relèvent d'une herméneutique bien plus que d'une observation ou d'une constatation objective: "[...] la distinction des modes de la phénoménalité (pour nous entre objet et événement) peut s'articuler sur des variations herméneutiques, [...]"⁴¹ Nous ne pouvons donc pas distinguer les événements des faits de façon objective, en comptant sur une différence d'adresse, parce que toute adresse implique déjà la possibilité de la détourner. Toutefois, loin de mettre en cause la possibilité d'une herméneutique événementiale, cela radicalise sa nécessité encore plus que ne le fait Romano en plaçant la réception au cœur même de l'envoi. Là où nous souhaitons penser une phénoménologie de l'événement, nous ne pouvons que faire une herméneutique, parce que c'est de cette herméneutique que dépend la possibilité de déclarer une quelconque événementialité. Il y a donc une distorsion fondamentale au cœur de toute phénoménologie de l'événement. Tout, dans l'événementialité, apparaît selon la logique du retard, du déplacement, de la dissémination, c'est-à-dire de la différance. L'événement lui-même d'abord, qui ne se montre que sur le mode de la trace, en retard donc sur lui-même. Il n'apparaît que de façon rétrospective. Mais l'advenant aussi est en décalage par rapport à lui-même puisqu'il se reçoit de l'événement. Enfin, l'adresse de l'événement est elle aussi différée et déplacée puisque le destinataire ne le devient qu'à partir du moment où il reçoit l'événement en tant qu'événement. Paradoxalement, c'est le destinataire qui écrit l'adresse une fois l'événement reçu. Les trois concepts clés pour une phénoménologie de l'événement sont donc finalement la trace, l'écart et la carte. Et il est tout à fait surprenant de constater, comme le fait remarquer Derrida, que les trois mots sont des anagrammes, renforçant par là la nécessité d'une herméneutique, d'un déchiffrement: "[...] je m'aperçois aujourd'hui – il est même extraordinaire que ce soit seulement aujourd'hui – que "écart" est l'anagramme de "carte". Cette inversion des lettres et du corps des mots, j'en avais joué pour trace et écart, [...]"⁴² Telle est donc l'herméneutique événementiale: le décodage d'un monde qui peut être soumis à une herméneutique parce que comme tout langage, il ne peut jamais être ni totalement secret ni structurellement privé.

-
- ¹ Jacques Derrida, *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà* (Paris: Flammarion, 1980), 8.
- ² François Dosse, *Renaissance de l'événement, Un défi pour l'historien: entre sphinx et phénix* (Paris: PUF, 2010).
- ³ Claude Romano, *L'événement et le monde*, (Paris: PUF, 1998, 1999), 5.
- ⁴ Nous distinguons ici l'objectivité de l'objectité. Paradoxalement, le langage philosophique fait de l'objectité ce qui, relevant de l'objet, est construit par le Sujet, là où le langage ordinaire fait de l'objectif ce qui se donne sans intervention du Sujet (par opposition au subjectif). Ici, nous entendons "objectivité" au sens du langage ordinaire.
- ⁵ Cela est d'autant plus intéressant que les deux livres de Romano, *L'événement et le monde* et *L'événement et le temps*, ne mentionnent pas une seule fois, pas même en bibliographie de fin d'ouvrage, les œuvres de Badiou ou de Marion.
- ⁶ Nous réservons ici le terme d'événement à l'événement au sens strict - événementiel, et parlerons de faits pour l'événement au sens faible - événementiel.
- ⁷ Il y a d'ailleurs chez Badiou toute une gradation des différentes modifications culminant dans l'événement. Cela passe par la modification, le site, le fait, la singularité, la singularité faible et enfin l'événement. Cf. Alain Badiou, *Logiques des mondes, L'Être et l'événement, 2* (Paris: Seuil, 2006), 395.
- ⁸ Jean-Luc Marion, *Certitudes négatives* (Paris: Grasset, 2010), 269-280.
- ⁹ Alain Badiou, *L'être et l'événement* (Paris: Seuil, 1988).
- ¹⁰ Romano, *L'événement et le monde*, 39. [Romano souligne]
- ¹¹ "On tente ici une *phénoménologie calculée*. La méthode utilisée dans les exemples peut en effet s'apparenter à une phénoménologie, mais à une phénoménologie objective." (Badiou, *Logiques des mondes*, 48). [Badiou souligne]
- ¹² Badiou, *L'être et l'événement*, 212.
- ¹³ Romano, *L'événement et le monde*, 54. [Romano souligne]
- ¹⁴ Romano, *L'événement et le monde*, 58.
- ¹⁵ Romano, *L'événement et le monde*, 58. [Romano souligne]
- ¹⁶ Romano, *L'événement et le monde*, 55. [Romano souligne]
- ¹⁷ Romano, *L'événement et le monde*, 56. [Romano souligne]
- ¹⁸ Romano, *L'événement et le monde*, 45. [Romano souligne]
- ¹⁹ Alain Badiou, *Second manifeste pour la philosophie* (Paris: Fayard, 2009), 95.
- ²⁰ Romano, *L'événement et le monde*, 60. [Romano souligne]

- ²¹ Romano, *L'événement et le monde*, 39. [Romano souligne]
- ²² Quentin Meillassoux, *Après la finitude, Essai sur la nécessité de la contingence* (Paris: Seuil, 2006).
- ²³ Badiou, *Logiques des mondes*, 129.
- ²⁴ Badiou, *Logiques des mondes*, 129.
- ²⁵ Alain Badiou, *Théorie du sujet* (Paris: Seuil, 1982).
- ²⁶ Badiou, *L'être et l'événement*, 229.
- ²⁷ Romano, *L'événement et le monde*, 44. [Romano souligne]
- ²⁸ Romano, *L'événement et le monde*, 44. [Romano souligne]
- ²⁹ Romano, *L'événement et le monde*, 44. [Romano souligne]
- ³⁰ Jean-Luc Marion, *Étant donné, Essai d'une phénoménologie de la donation* (Paris: PUF, 1997, 2005), 343-438.
- ³¹ Romano, *L'événement et le monde*, 74. [Romano souligne]
- ³² Romano, *L'événement et le monde*, 44-45. [Romano souligne]
- ³³ Romano, *L'événement et le monde*, 44. [Romano souligne]
- ³⁴ Derrida, *La carte postale*, 34-35.
- ³⁵ Derrida, *La carte postale*, 74.
- ³⁶ Derrida, *La carte postale*, 181.
- ³⁷ Derrida, *La carte postale*, 71. [Derrida souligne]
- ³⁸ Cf. Stéphane Vinolo, *Dieu n'a que faire de l'être* (Paris: Germina, 2012), 47-66.
- ³⁹ Jean-Luc Marion, *Le visible et le révélé* (Paris: Cerf, 2005), 155.
- ⁴⁰ Marion, *Le visible et le révélé*, 156.
- ⁴¹ Marion, *Certitudes négatives*, 307.
- ⁴² Derrida, *La carte postale*, 43.