

# L'herméneutique événementiale de Claude Romano et sa critique de l'ontologie fondamentale

Nicolas Beaudoin, *Université de Montréal*

Dans ses essais sur l'événement – *L'Événement et le monde*, *L'Événement et le temps* et *Il Y A*<sup>1</sup> – Claude Romano met en place, par-delà la métaphysique et dans le sillage de Heidegger, une herméneutique phénoménologique qui répond à une compréhension postmétaphysique du « sujet » et de sa temporalité. Son but est de déterminer, « sur les “marges” de la présence » (ET, 182), autrement l'humain : non comme étant présent, c'est-à-dire comme sujet, mais comme « advenant ». Ce terme n'indique plus ce qui se tiendrait identique à soi sous l'expérience, mais « des modes diversifiés de subjectivation par et à travers lesquels un “je” peut advenir, répondre de ce qui lui arrive à partir de ces noyaux de sens que sont pour lui les événements » (EM, 2). L'« aventure », qui indique l'ouverture de l'advenant aux événements, se substitue dès lors à l'« existence ». L'herméneutique événementiale propose du même coup une nouvelle grammaire, philosophique. Cette herméneutique peut être abordée à la fois comme reprise et critique, sous le fil conducteur de l'événement, de l'ontologie fondamentale, dans la mesure où celle-ci aurait échoué à penser le possible en dehors du dispositif métaphysique. Dans cette ontologie, l'événement apparaîtrait en effet encore « dans une “ouverture” qui en conditionnerait de part en part le sens » (IA, 17) et le subordonnerait, dans le projet, à la compréhension du *Dasein*.

La partie principale de cet article présentera l'herméneutique événementiale telle qu'elle se décline dans *L'Événement et le monde* et *L'Événement et le temps*. Dans la seconde partie, on montrera comment les conditions d'une syntaxe qui pense à nouveaux frais le sujet d'après le temps du possible étaient déjà en place dans *Sein und Zeit*, dans la structure formelle du *Dasein* résolu. Il faudra alors revenir sur les critiques de Romano à l'endroit de l'ontologie fondamentale<sup>2</sup>.

## 1. L'événement et l'advenant

### 1.1 L'événement

L'événement est le fil conducteur pour déterminer l'advenant. Dans la grammaire issue de la métaphysique, les événements sont considérés comme « des changements se produisant dans des substances plus ou moins permanentes » (EM, 35-36). Cherchant à « affranchir la verbalité du verbe de tout substantif » (EM, 8), Romano montre qu'en fait, l'événement ne survient pas à un étant, car dans l'événement l'« étant » n'« est » que son propre « avoir-lieu » (EM, 37). Ainsi, par exemple, l'événement de la luisance de l'éclair n'est pas quelque chose *de* l'éclair, mais l'éclair lui-même. Cependant, un événement au sens « événementiel », autrement dit un « fait intramondain » comme l'éclair, se distingue de l'événement au sens « événemential » suivant quatre différences phénoménologiques. (1) Étant donné que tout événement, pour apparaître, doit survenir à quelque chose ou à quelqu'un, la première différence est la suivante : le fait peut survenir à quiconque indifféremment, alors que l'événement<sup>3</sup> est *adressé*. Celui à qui il advient est ainsi impliqué lui-même dans ce qui lui arrive, il en sort transformé, parce qu'il en vient à se comprendre autrement. L'événement advient *comme* cette transformation. Des exemples en sont un deuil, une rencontre, une maladie. (2) Le fait apparaît sous l'horizon d'un même monde et dans un *contexte* événementiel qui en guide la compréhension. L'événement au contraire, parce qu'il bouleverse l'ensemble des possibles de l'advenant, n'a pas de contexte préalable ; « il ne s'inscrit pas *dans* le monde, mais *ouvre* un monde » (EM, 56) en réarticulant son sens. (3) Car l'événement est *anarchique*. Le fait, comme « *factum* », fait accompli, se prête à une archéologie causale ; il renvoie à autre chose d'où il procéderait. L'événement par contre, parce qu'il « *reconfigure* à chaque fois le monde pour celui à qui il survient », tient en réserve une « charge de possibilités, et par conséquent d'avenir, [...] qui retransfigure mon monde jusqu'à y introduire un excédent de sens inaccessible à toute explication » (EM, 60-61). (4) Le caractère anarchique de l'événement relève de sa *temporalité*. Le fait s'inscrit dans un présent datable, car il entre dans une chaîne de causes et de fins repérables. Son actualité se borne à

son effectivité. L'événement, en revanche, déborde le présent en ouvrant la possibilité en général :

*Il n'est jamais « présent » que comme passé à la lumière de son futur. Constitué en lui-même tout entier par ce délai structurel sur soi qui fait que survenir, pour lui, ce n'est jamais se produire au présent, mais inclure déjà en soi (ou déployer à partir de soi) les trois dimensionnels du temps, l'événement ne se montre donc comme présent (c'est-à-dire comme lui-même : événement) que s'il apparaît comme tel au passé, à la lumière de son futur, c'est-à-dire à partir de la dimension essentielle où se joue son ad-venir comme sens (ET, 182).*

Surgissant dans un *instant* « sans mesure préalable » (ET, 187), l'événement est « inaugural », mais aussi « rétrospectif » – il a *toujours-déjà* eu lieu –, car son sens est compris après-coup, et « prospectif » – *futur* –, car il ouvre des possibles. La possibilité que possibilise l'événement, parce qu'elle « sourd de l'avenir » (EM, 107), est l'« éventualité ». En un mot, l'événement est temporalisant : « sa temporalité comme temporisation signifie l'être-toujours-déjà-au-passé-ce-qu'il-sera-comme-présent » (ET, 182).

Puisque l'événement n'est visible que comme l'événement par lequel l'advenant s'advient à lui-même en étant impliqué dans ce qui lui arrive, et puisque cet avènement à soi-même – l'aventure –, « en tant qu'il est constamment en instance », est le temps (EM, 76), l'herméneutique événementiale implique à la fois une herméneutique de l'advenant et une herméneutique de la temporalité.

### 1.2 L'advenant

L'advenant advient dans sa réponse aux événements. Il est donc structuré par un retard ou un « décalage de soi à soi » (EM, 94), venant du fait qu'il n'est pas la condition de sa venue au monde. La naissance est l'événement premier et inassumable qui ouvre le monde pour la première fois. Puisque l'advenant n'en est pas contemporain, elle introduit un « décalage originaire de l'originel et de l'originaire ». En d'autres mots, l'advenant est *originairement*

soi, parce que l'événement n'est toujours que sa propre transformation ou son advenue à soi ; mais il n'est pas originellement soi, parce qu'il ne précède jamais l'événement. Romano déploie les lignes de force de son herméneutique à partir du sens événemential de la naissance. Parce qu'il naît, l'advenant est l'incondition de son aventure. De même, comme il n'est pas déjà au monde au moment d'y entrer, l'*a priori* du monde apparaît seulement *a posteriori*. Dans ce basculement de la condition à l'incondition, de l'*a priori* à l'*a posteriori*, Romano passe du régime transcendantal à un « empirisme transcendantal » : « Ce qu'il y a d'universel, dans l'humain, c'est [...] cette capacité de se singulariser à travers ce qui lui arrive » (EM, 213). Cette capacité est l'*ipséité*, tandis que l'« *ex-pér-ience* » est le devenir-singulier lui-même : elle est « épreuve et traversée de soi à soi, indissociable d'une altération constitutive » (EM, 73). L'*ipséité* se laisse représenter de la façon suivante.

*Représentation schématique du phénomène unitaire de l'ipséité*

Échappées de la temporalité <sup>4</sup>	Phénomène unitaire de l'ipséité		Modalités d'ex-pér-ience selon lesquelles des événements s'annoncent depuis les échappées de la temporalité
	Traits structurels	Capacités acquises : modalités d'ex-pér-ience (ou de réponse) selon lesquelles l'ipséité est mise en jeu <sup>5</sup>	
1. avoir-eu-lieu	implication	responsabilité	mémoire
2. avenir	passibilité	disponibilité	surprise
3. présent	compréhension <sup>6</sup>	singularité <sup>7</sup>	transformation / décision

On peut exposer l'*ipséité* et son sens temporel, tels que représentés dans ce schéma, en suivant le contre-exemple du traumatisme :

Dans cet état de choc inhibant toute parade ou toute initiative de la part de celui qui le subit, l'advenant est *sujet* à ce qui lui arrive sans possibilité d'en répondre, ni, par suite, de le faire sien. *Il se réduit à sa pure égoïté déchu de toute ipséité*. Le traumatisme est, en ce sens, le « négatif », au sens photographique du terme, de l'événement. À ce qui advient en ouvrant des possibles, obligeant l'advenant à inventer son futur, s'oppose ici ce qui n'advient pas, mais *revient*, envahit

le présent sur le mode d'une répétition incessante, et ce à partir de quoi *plus rien n'advient*, le traumatisme ayant forcé l'échappée de l'avenir (ET, 261).

En d'autres mots, parce qu'il est marqué par un événement passé dont il est incapable de se défaire, l'advenant n'a plus mémoire des possibilités que l'avoir-eu-lieu renferme en ouvrant vers des éventualités et vers le renouvellement du présent. Il ne peut donc plus répondre de ce qui lui est arrivé en y étant impliqué (1). Impliqué structurellement dans ce qui lui arrive mais de telle manière qu'il ne puisse pas en répondre, il ne tient pas « ouvert l'ouvert de sa passibilité » (EM, 128). Il n'est donc pas disponible pour les éventualités, ce qui signifie qu'il n'est plus exposé à la surprise des événements et que son avenir lui est fermé (2). Il est dès lors incapable de se singulariser en se comprenant dans ce qui lui arrive, de se transformer en advenant à travers un destin (3). Les trois moments de l'ipséité sont « indissociables les uns des autres [et] codéterminent l'ipséité en son sens événemential » (EM, 126). La numérotation des échappées de la temporalité indique l'ordre, structurel, selon lequel elles s'ouvrent, ordre qui préside à toutes les catégories rassemblées dans ce schéma.

### *L'ipséité comme manière d'être*

Ces analyses indiquent que le présent, comme l'advenant, doit se gagner, parce qu'ils ne s'ouvrent que comme l'avoir-lieu d'une transformation. C'est ce qu'indiquent deux passages : « L'advenant "naît" ici, en quelque sorte, de cette mutation de sens : car c'est seulement dans la mesure où l'événement a lieu qu'il y a aussi un advenant » (EM, 94) ; « Le présent [...] "naît" du mouvement même de temporalisation de l'ex-pér-ience » (ET, 256). Aussitôt qu'il n'advient plus, l'advenant n'« est » plus. L'ipséité indique donc conjointement un mode d'être et une manière de s'y inscrire, ou encore l'humain et son *ethos*, ou enfin, pour retrouver notre problème initial, l'étant et son être. C'est pourquoi Romano peut écrire que l'ipséité n'a « rien à voir avec une chose, un étant », qu'elle « désigne exclusivement une "manière d'être", un "pouvoir-

être" [...], ou [...] une capacité » (ET, 252). Le mode d'être qu'est l'ipséité n'est donc pensable qu'avec cet *ethos* qu'il implique et dont il est l'articulation structurelle. Ainsi seulement est pensée la « verbalité du verbe avant tout substantif ».

## *2. La critique de l'ontologie fondamentale*

Romano reconnaît à Heidegger d'avoir donné à l'être un sens événementiel, affranchissant par le fait même le *Dasein* du sujet substantiel de la métaphysique, pour le penser comme verbe. Sa critique porte sur « la limitation de la question en direction du temps lui-même à une problématique de part en part ontologique » (IA, 56). Cette limitation a pour effet de réduire « la multiplicité des événements à *un seul* : *l'exister* au sens transitif. Aucun autre événement ne survient au *Dasein* que celui qu'il *est* lui-même dans la mesure où il comprend l'être, où il *est* lui-même compréhension de l'être, transcendance : événement de l'être et événement d'être, pour lui, ne font qu'un » (EM, 183). Cela explique le privilège accordé à la mort, « point focal où convergent ses principaux existentiels » (EM, 182). Parce qu'elle indique de manière exemplaire les caractères de mienneté (*Jemeinigkeit*) et de propriété (*Eigentlichkeit*) de l'existence, la mort est le phénomène par excellence : elle témoigne du fait que le *Dasein est* ses possibilités. Or, affirme Romano, parce que les existentiels – ces indicateurs formels de la constitution ontologique du *Dasein* – empruntent à la mort les caractères de mienneté (*Jemeinigkeit*) et de propriété (*Eigentlichkeit*), l'ontologie fondamentale reconduit les caractères d'autonomie et d'autarcie du sujet métaphysique : le monde n'est toujours que ce monde que le *Dasein est* dans la mesure où il existe, le monde ouvert dans sa compréhension ; de même, le comprendre étant une modalité de l'existence, le sens n'est toujours que le sens inclus dans le projet du comprendre, il a donc « toujours le mode d'être du *Dasein*, c'est-à-dire existe » (EM, 187) ; enfin, l'ipséité exclut toute « altérité à soi », elle « se définit encore par la constance ou la tenue de Soi » (EM, 192) et s'annonce dans la « synchronie de l'instant » où, dans la résolution devançante, « l'existence apparaît tout entière rassemblée » (ET, 244). Bref, « le *Dasein* n'a pas à advenir à soi-même à partir d'évé-

nements » (EM, 191). Les existentiels, selon l'interprétation de Romano, désignent donc le *Dasein* dans la mesure où il est à l'origine de ses possibilités. Les événementiels, au contraire, « s'éclairent [...] à la lumière de la naissance comme événement originaire » (EM, 184), événement qui introduit un « retard originaire sur soi constitutif du "Soi" lui-même » (EM, 178). Leur apriorité est donc toujours *a posteriori*. Ainsi, le monde et son sens ne peuvent être projetés par l'advenant, car celui-ci, dans son ipsité, retarde sur un sens toujours exorbitant.

L'ontologie fondamentale est insuffisante, comme le soutient Romano, dans la mesure où elle est incapable de penser le caractère événementiel du sens, c'est-à-dire le sens à son origine, en deçà de tout projet et de toute facticité. La compréhension, dans *Sein und Zeit*, vise en effet toujours le monde auquel le *Dasein* s'assigne (*angewiesen*), au contraire de l'herméneutique événementielle, qui vise l'entre-deux monde. Mais cette assignation, qui se fonde en dernière instance dans le choix du choix de la résolution, n'a pas pour autant « la fonction transcendantale de neutraliser toute genèse et toute altérité à soi » (ET, 244). C'est le contraire qui a lieu. La résolution met fin à l'aliénation (*Entfremdung*) du *Dasein* en le libérant des identités ontiques qui l'immobilisent au présent. À ce titre, on peut citer le contre-exemple du souhait, où le *Dasein* s'est perdu dans le disponible et ne fait plus qu'aspirer à la présence de possibilités auxquelles ne suffit plus ce qui est présentement disponible. « Une telle aspiration *referme* les possibilités » (SuZ, 195<sup>8</sup>), au sens existentiel. Ainsi, « la distinction que fait Heidegger entre l'authenticité et l'inauthenticité de l'être-là (*Dasein*) se rapporte à la distinction fondamentale entre possibilité et présence<sup>9</sup> ». Que l'existence authentique soit déterminée à partir de l'être-pour-la-mort tient au fait qu'en se comprenant et en existant comme mortel, le *Dasein* se maintient dans la possibilité, car la mort est la seule possibilité qui demeure toujours une possibilité, dans la mesure où *notre* mort n'est pas expérimentable comme un fait dans le monde, étant donné qu'elle implique que nous ne soyons plus au monde. Se devancer dans la possibilité de la mort, c'est aussi entendre et répondre à l'appel de la conscience. Cet appel vient du *Dasein* lui-même qui, dispersé dans

le monde, se convoque à assumer son être-jeté en se projetant vers sa possibilité la plus propre, la mort. Cette assumption est une *manière* d'être, désignée comme vouloir-avoir-conscience, par laquelle le *Dasein* se laisse interpeller par les possibles en s'ouvrant au possible qu'il est. Heidegger nomme ce phénomène unitaire la résolution devançante. Résolu, le *Dasein* se comprend non pas tant à partir de ce qu'il est mais à partir de ce qu'il peut être, et ainsi, il « [...] advient à soi en son pouvoir-être le plus propre [...] » (SuZ, 325). Mais cela confirme peut-être un autre aspect de la critique de Romano, qui soutient que dans le devancement pour la mort, « rien n'advient au *Dasein* ni ne peut advenir – que lui-même » (ET, 229-230), parce que l'avenir y est configuré par mes projets. En fait, le *Dasein* s'assigne à son monde non comme lui-même, mais comme étranger à soi, par l'effet d'un « décalage intérieur à l'identité<sup>10</sup> ».

Pour le voir, nous allons citer et commenter un court passage de *Sein und Zeit* (SuZ, 284) : « Étant, le *Dasein* est jeté – il n'est pas porté à son Là par lui-même » : cette phrase confirme que le *Dasein* n'a pas posé lui-même son fondement, que son identité est creusée par une différence. « Étant, il est déterminé comme un pouvoir-être qui s'est entendu (*gehört*) à être lui-même, et qui pourtant ne s'est pas confié (*gegeben*) en propre comme lui-même » (traduction modifiée) : l'assumption de l'être-jeté se produit dans le fait d'être à l'écoute de l'appel de la conscience. Cet appel apparaît comme une voix étrangère, et pourtant il vient du *Dasein* lui-même. On pourrait donc dire que le *Dasein* existe comme lui-même dans la mesure où il répond à soi comme à un autre. « Existant, le *Dasein* ne passe jamais derrière son être-jeté, de telle manière qu'il puisse ne libérer à chaque fois proprement qu'à partir de son être-Soi-même et conduire au Là ce "qu'il est et a à être" » : le *Dasein* est, en quelque sorte, toujours au commencement de lui-même. Son identité, il se la donne dans l'acte même – comme cet acte – de prendre en charge son existence, car le *Soi-même* est indissociable de cette appropriation à soi. Bref, le *Dasein* n'est pas Soi-même avant d'assumer son fondement-nul. « C'est en tant que cet étant, par la remise (*überantwortet*) à qui seulement il peut exister comme l'étant qu'il est, qu'il est, en existant, le fondement de son pouvoir-être » : une diffé-



rence temporelle irréductible sépare le *Dasein* du fondement de son pouvoir-être, car ce n'est jamais comme lui-même qu'il est à son fondement. C'est pourquoi il ne peut être l'étant qu'il est – à qui il a été remis – que pour autant qu'il comprend la remise et y répond : « comprenant l'appel, le *Dasein* laisse le Soi-même le plus propre agir sur soi à partir du pouvoir-être qu'il a choisi. Ainsi seulement peut-il être responsable (*verantwortlich*) » (SuZ, 288). En faisant un pas de plus, on pourra dire que puisqu'il ne peut y avoir, pour que la remise soit, que répétition de la remise – dans la compréhension de l'appel –, alors le *Dasein est, en existant* authentiquement, le fondement de son pouvoir-être, car il est conjointement l'étant à qui il est confié et cet étant à qui il confie : « [Le fondement] est toujours seulement fondement d'un étant qui a à assumer l'être-fondement » (SuZ, 285). Le *Dasein* n'est donc l'étant qui confie – le fondement de son pouvoir-être – toujours qu'en étant l'étant à qui il est confié et l'étant à qui il confie : « Le *Dasein* est en existant son fondement, c'est-à-dire de telle manière qu'il se comprend à partir de possibilités, et, se comprenant ainsi, est l'étant jeté » (SuZ, 285). On doit toujours conserver cette structure transitive pour comprendre le *Dasein*.

Exister authentiquement, c'est être responsable, ce qui implique de correspondre à l'altérité constitutive de soi. L'ipséité n'est pas avant cette prise en charge, elle est comme responsabilité. Ce qui veut dire que la constance (*Ständigkeit*) de l'ipséité (*Selbstheit*) ne nomme pas la permanence (*Beharrlichkeit*) ou la mêmeté (*Selbigkeit*) du Je qui accompagne les représentations, comme chez Kant, mais bien l'unité dans la responsabilité. C'est aussi pourquoi ce qui est décidé dans la résolution demeure indéterminé, car la certitude de la décision signifie « se tenir libre pour sa re-prise possible et à chaque fois factivement nécessaire » (SuZ, 308), c'est-à-dire répéter le geste consistant à être ses possibilités plutôt que se laisser porter par elles.

À l'image de l'ipséité chez Romano, le souci indique donc à la fois un mode d'être et une manière de l'être. Cette équivoque « vise une seule constitution fondamentale selon la structure essentiellement duelle du projet jeté » (SuZ, 199). Le « formalisme » de l'ontologie fondamentale, qui l'empêcherait d'approcher le temps

comme temporalisation (IA, 44, 56), est donc bien plutôt ce qui donne la syntaxe pour penser la temporalisation de l'homme comme possible. C'est ce qu'indiquent les couples être-jeté-projet et facticité-existence, qui visent à penser le possible non en tant qu'il se grefferait simplement au soi, mais bien le possible comme lequel le soi se possibilise. C'est ce que confirment plusieurs passages, dont celui-ci, où on voit que l'existence, conçue d'après son « modèle » qu'est la résolution devançante, est indissociable de sa facticité, comme le pouvoir-être des possibilités dans lesquelles il se trouve : « La décision ne se soustrait pas à l'«effectivité», mais découvre pour la première fois le possible factice, et cela en s'en emparant de la manière dont elle le peut en tant que pouvoir-être le plus propre dans le On » (SuZ, 299). On pourrait aller jusqu'à dire qu'il n'y a de *Dasein* que résolu, dans la mesure où le mode d'être du souci est le décalque structurel d'une manière d'être, l'existence résolue. Il est donc juste de soutenir, comme Romano, que Heidegger exclut de penser la mort comme événement, mais à condition de voir que l'événement a, dans *Sein und Zeit*, le même statut que le fait intramondain chez Romano. Or, la mort n'est pas un simple fait : elle fait signe vers une modalité de l'action où l'humain serait lui-même en jeu dans ce qui lui arrive et où, ainsi, il adviendrait. En ce sens, et en ce sens seulement, la mort a le même rôle que l'événement chez Romano, et le *Dasein* authentique la même fonction syntaxique que l'advenant.

Romano et Heidegger se rencontrent devant la tâche d'élaborer une grammaire philosophique qui puisse dire la temporalisation de la compréhension de ce qui n'est plus le sujet métaphysique. Si les deux herméneutiques réussissent à percer jusqu'à la verbalité de l'être, c'est que le *Dasein* et l'advenant indiquent avant tout des *manières* d'être, par conséquent des modes de temporalisation. Ce qui distingue les deux herméneutiques devrait dès lors être cherché dans l'*ethos* que ces grammaires mettent respectivement en place et qu'elles présupposent pour elles-mêmes. Mais ici, une nouvelle question émerge : le mode suivant lequel la temporalité se temporalise pour un « sujet » pourrait-il indiquer la manière même d'être de ce sujet, sa façon d'advenir dans ses possibilités ?

1. *L'Événement et le monde*, Paris, PUF, 1998, 293 p.; *L'Événement et le temps*, Paris, PUF, 1999, 313 p.; *Il YA*, Paris, PUF, 2003, 382 p. Nous indiquerons les références à ces essais dans le corps du texte, entre parenthèses, en utilisant, respectivement, ces abréviations : EM, ET, IA.

2. Je ne présenterai pas le problème de l'origine du sens, qui avait guidé le parcours de ma communication et pour lequel je ne pourrais faire l'économie de développements que ne permettrait pas le cadre limité de cet article.

3. Dans la suite du texte, nous emploierons « événement » pour désigner l'événement en son sens événemential et « fait » pour l'événement au sens événementiel.

4. L'herméneutique événementiale, comme herméneutique de la temporalité, se décline suivant deux pôles : i) Le pôle événemential vise le *temps* comme « caractère descriptif de l'événement ». On a alors les trois dimensionnels du temps cités plus haut : le toujours-déjà, le futur et l'instant. ii) Le pôle expérientiel vise la *temporalité* comme dimension de l'ex-pé-rience. On a alors les trois échappées de la temporalité.

5. C'est à travers ces modalités que l'advenant « advient à soi à partir de ce qui lui advient » (ET, 194). Un trait structurel de l'ipséité est une « détermination structurelle de l'aventure humaine depuis son premier événement », alors qu'une modalité de réponse est une « capacité, plus ou moins grande mais toujours acquise, de se rapporter en première personne aux événements pour en faire l'insubstituable ex-pé-rience » (ET, 248-249). En d'autres mots, si les traits structurels désignent le « mode d'être » de l'advenant (l'ipséité), les modalités de réponse désignent ce même mode d'être en tant qu'il articule le processus même de singularisation. La nécessité de maintenir ces deux registres d'articulation vient du fait que l'advenant, même s'il est structuré par l'ipséité, peut être fermé aux possibles qu'ouvre l'événement, comme on l'observe dans le traumatisme ou le désespoir.

6. Dans *L'Événement et le monde* (p. 126), c'est la singularité, plutôt que la compréhension, qui complète la détermination structurelle de l'ipséité. Mais dans *L'Événement et le temps* (p. 248), que nous prenons pour modèle de cette classification, la singularité est présentée comme capacité acquise. C'est d'ailleurs ce que sous-tendait *L'Événement et le monde* (p. 125). Cette ambiguïté se comprend aisément. En effet, comme l'événement est de l'ordre du sens, il n'est l'occasion d'une singularisation de l'advenant *que pour autant* que celui-ci se comprend autrement en lui. La compréhension, au sens événemential, et la singularisation s'impliquent donc mutuellement.

7. Voir note précédente.

8. Nous indiquerons les références à *Sein und Zeit* dans le corps du texte, avec l'abréviation « SuZ » suivie de la page correspondant à la pagination allemande, en suivant la traduction Martineau.

9. Richard Kearny, *Poétique du possible*, Paris, Beauchesne, 1984, pp. 118-119.

10. Nous empruntons cette expression à Marlène Zarader, dans *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1990, p. 242, qu'elle utilise toutefois dans un tout autre contexte.