

БЕСЕДА С КЛОДОМ РОМАНО¹

Интервью подготовил *Р. Лошаков*

РУСЛАН ЛОШАКОВ

Доктор философских наук, исследователь.

Уппсальский университет, Швеция.

751 20 Уппсала, Швеция.

E-mail: ruslan.lochakov@ucrs.uu.se

Что такое событие? Как возможна феноменология события, если «событие» не является феноменом в классическом смысле этого слова? Французский философ Клод Романо обсуждает эти вопросы со своим российским коллегой Русланом Лошаковым. Собеседники рассматривают понятие события в различных контекстах, уделяя особенное внимание тем взаимосвязям, которые имеются между феноменологией события и идеями Гуссерля, Бергсона, Хайдеггера и Левинаса.

Ключевые слова: Событие, факт, время, настоящее, диахрония.

INTERVIEW WITH CLAUDE ROMANO

Prepared by *R. Loshakov*

RUSLAN LOSHAKOV

DSc in Philosophy, Researcher.

Uppsala University, Sweden.

751 20 Uppsala, Sweden.

E-mail: ruslan.lochakov@ucrs.uu.se

What is the event? How the phenomenology of event is possible if the “event” is not the phenomenon in the classical meaning of this word? French philosopher Claude Romano discusses these questions with his Russian colleague Ruslan Loshakov. The interlocutors consider the concept of event in different contexts, paying special attention to the relationships which connect the phenomenology of event with Husserl, Bergson, Heidegger and Levinas’ ideas.

Key words: Event, fact, time, present, diachrony.

¹ Мы публикуем интервью как на русском, так и на французском языках. — *Прим. ред.*

© RUSLAN LOSHAKOV, 2017

Р.Л.: Гуссерль понимает опыт сознания как сферу априорных возможностей. Однако ты часто говоришь о том, что событие открывает новые возможности уже после того, как оно наступило, так что событие не может быть понято в свете априорных возможностей. Используя схоластическую терминологию, можно сказать, что событие является возможностью *post rem*, после себя самого, но никогда не *ante rem*, то есть до своего явления. Отсюда следует кантовский вопрос: как возможна феноменология события в качестве феноменологии?

К.Р.: Мне кажется, что характеристикой события является то, что оно открывает совершенно новые возможности, не ограничиваясь актуализацией тех возможностей, которые уже содержатся в контексте его явления, а также то, что его нельзя предвидеть или предвосхитить прежде его наступления. Событие освещает новым светом свой собственный контекст, который возникает только вместе с ним. Поэтому событие раскрывает свой смысл только задним числом, в свете тех возможностей, которые оно открыло; оно полностью понятно именно как событие только в свете его собственного будущего, а не прошлого. В этом смысле, можно сказать, что каждому событию сущностно принадлежит измерение «задним числом», как его необходимая ретроспекция. В «Событии и мире» я говорю о сущностной «апостериорности», которая входит в феноменальный состав события, и на которую хорошо указывает твой вопрос. В самом деле, если мы определяем феноменологию в ее претензии на схватывание инвариантных структур, или инвариантов структуры опыта, которые Гуссерль называет «сущностями», «эйдосами», то совместима ли манифестация события с феноменологическим видением?

Для меня, ответ на этот вопрос может быть сформулирован в двух аспектах: 1) измерение «задним числом», которое принадлежит событию, не исключает описания этого явления *a priori*; 2) и, однако, такое понимание события невозможно до тех пор, пока мы считаем саму феноменологию неизменной.

Попытаемся несколько уточнить эти два аспекта моего ответа. Я думаю, что вначале можно сказать о том, что измерение апостериорности, которое является самым способом манифестации события, есть сама его *сущность* как явления, и, следовательно, оно *a priori* является его определением. В «Событии и мире» мне пришлось говорить об «апостериорности» события, которое «принадлежит самому содержанию его априорности». Возможно, проще будет сказать, что это *a priori* события являет себя в опыте таким образом, что оно не может быть вновь испытано, иначе как «задним числом», или апостериори. Другими словами, принимая событие всерьез, мы обязаны пересмотреть само наше разделение на априори и апостериори. Это второй момент моего ответа.

Действительно, событие обязывает нас пересмотреть феноменологическое понятие априорности, как оно было сформулировано Гуссерлем, избавив его от презумпции эйдетической интуиции, позволяющей схватить необходимое положение дел в абстрагировании от существования мира, как иногда говорит Гуссерль. Возможно, такого рода априорность существует в некоторых областях, таких как логика, а также в таких математических дисциплинах как геометрия, или даже в области материальных априори, к которым относятся соотношения различных видов цвета (отношения противоположности, дополнительности, и т.п.) Однако, когда речь заходит о человеческом существовании как о чем-то таком, чьим началом является учреждающее событие рождения, то все сущностные характеристики этого существования являются таковыми только в отношении к открытым этим событием возможностям; иначе говоря, само человеческое существование обладает событийным характером.

Выражаясь предельно просто, нам необходимо понятие априорности, чтобы выразить сопринадлежность человека и события.

Р.Л.: Клод, в своей книге «Событие и мир» ты говоришь о том, что событие обладает собственной временностью. Событие, будучи взято в его собственном праве, а не как внутримировой факт, является изначальным мгновением (*l'instant-origine*) (Romano, 1998, 264). Следовательно, событие противостоит линейному времени, будь то обычное, измеряемое часами время, или феноменологически очищенное время, анализ которого Гуссерль дает в своих «Лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени». Наиболее точным понятием, при помощи которого можно охарактеризовать время события, является понятие *диахронии*, которое было введено Эммануэлем Левинасом. Какого рода отношения могла бы установить событийная герменевтика с мышлением Левинаса?

К.Р.: Действительно, я считаю, что событие разворачивает свою собственную временность. Для того, чтобы понять это утверждение, нужно, я думаю, вернуться к самому простому, к тому что нам более всего привычно, поскольку феноменология события исходит из опыта, который способен осуществить каждый человек, или, скорее, который каждый человек уже осуществил. Здесь я использую понятие «события» в обиходном, а вовсе не в техническом смысле: потеря друга, изгнание из родной страны, рождение ребенка являются событиями именно в этом, обиходном, смысле. Итак, я говорил о том, что событие разворачивает собственную темпоральность... Что я хочу этим сказать? Возьмем для примера событие кончины. Смерть близкого человека может быть представлена как датируемый факт, который происходит в мире в опре-

деленный момент его времени. Однако опыт этого события со стороны того, для кого эта смерть является потерей, никоим образом не совпадает с фактом кончины. Этот опыт проходит через несколько этапов; вначале шок, оцепенение, первоначальное неверие, затем наступает скорбь, вслед за которой начинает меняться мое отношение к умершему, появляется необходимость оживить воспоминания о нем, вновь пробежать в памяти этапы дружбы или любви, возможно, пересмотреть фото или перечитать письма; наплыв воспоминаний, а иногда и сновидений об этом человеке, также принадлежат событию кончины. Как мы все знаем, это долгий процесс, он состоит из множества этапов, возвращений назад, моментов кризиса, и, в конце концов, он приводит нас к возрастающему аффективному отстранению, которое, тем не менее, дает этому человеку особенное место в нашей жизни; не отрицая его отсутствия, его исчезновения, оно, тем не менее, не равнозначно простому и чистому отсутствию. Антигона хорошо это знает: мы продолжаем говорить о наших умерших. Этот длительный процесс составляет, по моему убеждению, часть самого события утраты, а не является его казуальным порождением, его «следствием»; это один и тот же опыт, являющийся резонансом всего нашего существования. Этот резонанс обладает собственной временностью, собственным повторением и собственным развертыванием.

В этом отношении, я думаю, необходимо отличать датируемый факт, который имеет место в ограниченном и определенном настоящем, от события, которое не перестает являться до тех пор, пока наши способы его присвоения способны к изменению и обновлению. Фрейд выковал очень интересное понятие *Nachträglichkeit*, которое, как я думаю, может быть видоизменено и распространено на всякое событие. Опыт всякого события есть открытый опыт, который не перестает бесконечно обновляться, и, в этом смысле, этот опыт непрерывно сохраняет для нас будущее, которое, так сказать, находится в состоянии непрерывного зарождения, являясь самим событием. Поэтому, в отличие от факта, событие имеется в открытом настоящем, обладающим измерением своего собственного будущего. Можно сказать о событии то, что Хайдеггер говорил о *Dasein*: «сущее, для которого в его бытии речь идет о самом этом бытии». Стало быть, событие всегда обладает будущим, в котором открывается его собственное явление.

Связь с исследованиями Левинаса очевидна. Вводя понятие диахронии, Левинас настаивал на не-тотализируемом времени, на времени не-синхронизируемом, которое нельзя более мыслить ни как развертывание и моди-

фикацию изначального настоящего, ни как становление прошлым (*un devenir-passé*) этого настоящего. Речь идет о времени, описание которого ведет к тому, чтобы поставить под вопрос примат, которым традиционно наделялось настоящее как присутствие. Очевидно, что Левинас связывает это «диахроническое» время с собственными темами: лик, этическое вменение, повеление «Не убий!», значение, Я и Другой. Тем не менее, я думаю, что понимание способа, каким событие являет себя в нашем опыте нуждается в концептуальных средствах, которые если не идентичны, то аналогичны тем, которые использует Левинас, поскольку событие как таковое никогда не завершено, никогда не «готово», но всегда состоит в прибытии собственного смысла, в становлении обновляемого опыта, который мы извлекаем столь долго, сколь он длится. Событие не является вначале фактом, то есть чем-то «присутствующим», осуществленным в замкнутом и определенном настоящем, чтобы затем стать чем-то иным; с самого начала оно дано *в прошлом*, открывающим будущее, в свете которого оно и может быть понято. Следовательно, событие неразрывно связано с самой темпорализацией нашего опыта, его «настоящее» (я слышу в этом слове звучание «дара», которым «настоящее» (*présent*) обладает во французском языке) появляется только в прошлом, в свете будущего этого прошлого. Другими словами, событие, каким я пытаюсь его мыслить, *сущностным образом есть время*. Время, не сводимое к настоящему сознания, время, которое ставит под вопрос примат этого последнего, время, не являющееся настоящим, которое затем становится прошлым.

Р.Л.: Кантовская «коперниканская революция» полагает субъект как центр, вокруг которого организуются предметы познания. Поэтому Кант настаивает на том, что время, как форма внутреннего созерцания, принадлежит только субъекту, а не «вещам самим по себе». Ты говоришь, что эта центральная позиция субъекта остается в неприкосновенности у Хайдеггера, хотя место субъекта занимает у него *Dasein*. Время понято в «Бытии и времени» как экстатическое измерение самого *Dasein*. В свою очередь, событийная герменевтика ставит под вопрос ту предпосылку, которую Хайдеггер разделяет вместе с Декартом и Кантом, вопреки его же «деструкции» трансцендентальных оснований философии Нового времени. Время не принадлежит более субъекту, даже если он выступает в одеянии *Dasein*. Напротив, «субъект» принадлежит времени. Можем ли понять событийную герменевтику как методическое описание той принадлежности времени, согласно которой человек является уже не субъектом, не *Dasein*, а тем, что ты называешь «пришествующим» (*advenant*)?

К.Р.: В самом деле, в «Авантюрах времени» я пытался объяснить, что деструкция (*destitution*) Хайдеггером времени метафизики (или, времени «традиционной онтологии», как он выражался в это время) является только

частичной, по меньшей мере, в той фазе его мышления, которая относится к «Бытию и времени». Действительно, если верно то, что Хайдеггер более не мыслит время в свете трансцендентального сознания, что он отказывается от образа времени как потока, что он ставит под вопрос примат настоящего, и т.д., то в не меньшей степени справедливо и то, что он продолжает удерживать двойственность «объективного», измеряемого часами времени, и времени «субъективного», которое принадлежит *Dasein*. Различие этих двух уровней феноменологического описания, как мне думается, принадлежит той же самой конstellации мышления, к которой относится и гуссерлевское понимание времени, а потому оно воспроизводит главную апорию этого понимания. Данная апория может быть сформулирована следующим образом: если, как говорит Хайдеггер, *Dasein* «дает время» часам, то есть, если время (или временность) является изначально «субъективным» феноменом, то здесь имеется в виду то, что темпорализация времени осуществляется только в установках *Dasein*. Точно так же и у Гуссерля: изначальное единство протенции, импрессии и ретенции являлось у него началом или «источником» времени. Однако попытаемся спросить себя, что это могло бы означать. Это означало бы, что источник времени находится в действиях субъекта, или, в его темпорализирующих установках, причем здесь мало что меняет, исходим ли мы от протенции, изначального впечатления и ретенции, как Гуссерль, или же от предвосхищения, мгновения и повторения, как Хайдеггер. Время существовало бы только посредством игры темпорализирующих установок. Однако, как точнее описать этот феномен? В этом случае следует с самого начала сказать, что звук (если мы берем типичный пример Гуссерля) ожидается как наступающий, затем он удерживается в настоящем в виде изначального впечатления, то есть он ощущается в момент его звучания, после чего он удерживается в ретенции, причем во все более и более новой ретенции, которая сохраняет его в сознании как звук все более и более удаленный во времени. Проблема здесь в том, что мы не можем дать описания темпорализирующего «источника» времени, если уже не привносим в само описание *временных* определений: «вначале», «затем». Другими словами, мы не способны описать эти «темпорализирующие» установки, не используя при этом определений, которые эти установки должны «конституировать», источником которых они предназначены быть. Эти установки могут быть приняты как темпорализирующие только в том случае, если, в свою очередь, они сами темпорализируемы на более глубоком уровне, то есть если они следуют

друг за другом *во времени*. Следовательно, мы вращаемся посреди одного и того же. Мы хотим дать описание источника времени, но при этом, когда мы пытаемся дать такое описание, обращаясь к установкам и действиям субъекта, мы вынуждены описывать эти действия и эти установки как следующие друг за другом в определенном порядке времени, то есть как производящие себя *во времени*. Эта трудность присутствует у Хайдеггера не в меньшей мере, чем у Гуссерля. Хайдеггер также пытается вывести «время мира», как он его называет (то есть время, которым отмечена наша повседневная деятельность, время, измеряемое часами) из времени предположительно более «изначального», которое укоренено в установках и экзистенциалах «онтологически правильно понятого субъекта», как Хайдеггер именуется *Dasein* в «Основных проблемах феноменологии».

Однако, эта апория, имеется не только у Гуссерля и Хайдеггера, она проходит через всю историю западной метафизики; мы находим ее у Плотина, который разыскивает «источник» времени в мировой душе, у Августина, Бергсона и Канта, которые ищут его в человеческой душе, а также у многих других авторов. На мой взгляд, эта проблема характерна для «метафизики времени». Этим термином мы можем определить разыскания источника времени. Одним словом, метафизика времени, занятая поиском «источника» времени в космическом кругообороте вещей, в мировой душе или в индивидуальной душе человека, неизбежно предполагает время, и это потому, что то, в чем она видит источник времени — не важно, движение ли мира, или внутренние изменения души — каждый раз предполагает время как самую возможность своего описания в качестве движения или изменения. Короче говоря, *отыскивая источник времени (или изначальное время)*, метафизика времени характеризуется *тенденцией мыслить само время как внутривременное явление*, то есть как явление, которое в свою очередь происходит *во времени*. Следовательно, старания метафизики времени неизбежно заканчиваются провалом. Идея источника времени *попросту не имеет смысла*. В лучшем случае можно сказать, что сознание есть только *один* источник времени, который допускает явление времени, если только он соотносится с другим источником, — с изменениями самого мира. В результате, нет никакого единственного источника времени, или изначальной временности. Занимаясь поисками изначальной временности, Хайдеггер, равным образом как Гуссерль, Августин, Плотин, Бергсон, Кант, и другие, на деле обнаруживает свою принадлежность «метафизике времени».

Само собой разумеется, что всякая трансцендентальная перспектива «учреждения» времени фатальным образом сталкивается с той же самой трудностью, которая не является просто «формальным» затруднением. Сам Гуссерль никогда не мог ее преодолеть, будучи лишен понимания того, насколько она разрушительна для его собственных построений. Он не перестает биться за идею «изначального» времени», «последнего потока сознания времени», описания которого как следования постоянно меняющихся актов (протенция переходит в изначальное впечатление, которое становится ретенцией, а затем — ретенцией ретенции, и т.д.) он, по вполне понятным логическим основаниям, не может избежать, заявляя при этом о недопустимости такого понимания. Это и называется противоречием, и феноменология должна серьезно отнестись к этому противоречию, вместо того, чтобы пытаться затолкать его под ковер, изобретая чисто вербальные его решения.

Р.Л.: Сейчас я хотел бы обратиться к философу, с которым событийная герменевтика поддерживает, как я думаю, чрезвычайно сложные и амбивалентные отношения. Речь идет о Бергсоне. С одной стороны, кажется, что время события не имеет ничего общего с «длительностью» Бергсона, поскольку оно ввело бы дисконтинуальность в то, что Бергсон называет *непрерывным течением реального времени*. С другой стороны, Бергсон постоянно говорит о «взрыве непредсказуемой новизны» (*jaillissement effectif de nouveauté imprévisible*) (Bergson, 2014, 150), отвергая возможное как источник вещи. Возможное, которое Бергсон называет не иначе как «миражом настоящего в прошлом» (Bergson, 2014, 146), никоим образом не предшествует вещи. Напротив, как говорит Бергсон «только действительность создает возможное, а не возможное становится действительностью» (Bergson, 2014, 149). Мираж возможного, которое предшествовало бы действительности, есть, согласно Бергсону, результат «попятного движения истины» (*mouvement rétrograde du vrai*) (Bergson, 2014, 45). Какие моменты совпадения и различия между философией длительности и событийной герменевтикой ты мог бы обозначить?

К.Р.: Ты прав в том, что мое отношение моей мысли к Бергсону является сложным. Как ты указал, имеется несколько достаточно сильных точек конвергенции между моим и бергсоновским пониманием времени. Я бы сказал о двух важных точках такой конвергенции.

Вначале, как мне кажется, Бергсон обладал чрезвычайно сильной интуицией того, что «метафизика» времени (Бергсон употребляет слово «метафизика» в положительном значении, когда говорит о своей собственной доктрине, и в уничижительном, когда речь идет об учениях, отрицающих феномен длительности, начиная с Парменида и вплоть до самого Бергсона) характери-

зуются главным образом неспособностью придать хотя бы малейший статус явлению новизны и непредсказуемости. В результате, западная метафизика всегда мыслила время в свете «полностью ставшего», а не «становящегося»; для того, чтобы выделить непрерывность и постоянство как привилегированную позицию, она сводила новизну к эпифеномену, понимая ее как пену вещей. Я считаю эту интуицию совершенно верной. Однако я расхожусь с Бергсоном в анализе оснований такого понимания феномена новизны. Для Бергсона непонимание непредсказуемой новизны находит свое объяснение в неведении того, что он называет «длительностью». Для меня же «длительность» является понятием плохо понятым, по причине, о которой я сейчас скажу. Бергсон определяет длительность как множественность состояний сознания, качественно отличных друг от друга, находящихся в непрерывном изменении, которое не прекращается подобно потоку; следовательно, он определяет ее как «изменчивость в своей сущности». Так, он говорит, что «сущность длительности в том, чтобы течь», и т.п. Как я уже указывал, никакое течение, никакое движение, никакая изменчивость, никакая перемена, касающаяся внутренних или внешних состояний, субъекта или материи, не может отождествляться со временем, поскольку всякое изменение или движение должно обладать способностью более или менее *быстро* протекания, то есть должно происходить *за большее или меньшее время*, и, следовательно, *предполагает время*. Вывод достаточно прост: вовсе не неведение длительности может объяснить непонимание радикальной новизны в «метафизике», как мы еще продолжаем именовать философию от Парменида до Бергсона. Но что же, в таком случае? Мой ответ содержится в той реконструкции метафизики времени, которую я предлагаю, исходя из той мысли, что имеется общий горизонт, в который входит большинство концепций времени в западной метафизике. Если метафизика времени заключается в стремлении определить время, предполагая его, или, — в тенденции мыслить само время как внутри-временное явление, то в таком случае именно эта тенденция не дает постигнуть явление новизны. В самом деле, если время отождествляется с определенным видом *процесса*, или, если можно так выразиться, со становлением-прошлым-от-будущего, то совершенно очевидно, что будущее в некотором роде уже «осуществлено», что оно мыслится как квази-настоящее, то есть как нечто такое, что уже где-либо (причем, не важно, где именно) существует, что может только «проходить», «миновать», «становиться» прошлым. В таком случае, именно такая формулировка проблемы мешает нам понять явление радикальной новизны. Поэтому

очевидно, что сами предпосылки, лежащие в основе именно такого понимания времени, должны быть поставлены под вопрос.

Другой стороной мышления Бергсона, которой, по крайней мере, на первый взгляд, близка событийная герменевтика, является критика «предсуществующего возможного», чья связь с исходной интуицией Бергсона сразу бросается в глаза. В своем очень пронизательном анализе Бергсон отвергает идею «зеркала возможностей», в котором от вечности присутствовали бы все будущие события, так что, к примеру, импрессионизм всегда уже существовал бы в статусе «возможного», прежде чем быть изобретенным Моне, Ренуаром, Сезанном и Дега. Это явление в искусстве, говорит Бергсон, раз возникнув, создает свое собственное предвосхищение в прошлом, оно впервые проявляет возможное, которое до него не существовало. Это приводит Бергсона к весьма радикальным выводам: возможное есть только «ретроспективный мираж», оно «создается» после события, и тому подобное. Однако насколько я считаю интуицию Бергсона чрезвычайно плодотворной, настолько же я оцениваю некоторые его выводы как ошибочные. Так, если возможное есть только мираж, то мы попросту впадаем в актуализм Диодора Кроноса, принимая его главный аргумент, который равнозначен отрицанию всякой возможности (contingence). Так мы приходим к несессаризму (или к актуализму), утверждая, что возможное существует только в его актуальности, что возможное и действительное совпадают; невозможно никакое иное развитие мира, кроме того, которое уже совершилось. Мы полностью исключаем возможное, а вместе с ним и всякую свободу, каким бы образом мы ее не понимали. Однако сам Бергсон не готов принять актуализм такого рода. Следовательно, нельзя сказать, что возможное есть простой «ретроспективный мираж», равно как нельзя сказать и то, что оно «спроецировано» в прошлое как «тень» события, после того как само событие уже произошло.

Стало быть, мы должны внести некоторые нюансы в положения Бергсона, удерживая то, что в них имеется от его изначальной интуиции, что и старается делать событийная герменевтика. В самом деле, надлежит привести в строгое соответствие идею возможности и идею предсказуемости: можно сказать, что возможно только то, что непротиворечиво, и в этом логическом смысле Французская революция или импрессионизм очевидно были возможны до их осуществления. Однако, помимо логического значения возможного, имеется и возможное в более узком значении, которое свя-

зано с человеческой способностью предвидения; в этом значении «возможное» есть способность человеческой общности предугадать будущее, исходя из тех знаний, которыми она располагает в данный момент. В этом смысле, можно утверждать, что большинство событий не могут быть предвидимы, и не являются возможностями до того, как они будут осуществлены человеческим сообществом. Большинство научных открытий, новых веяний в искусстве, и даже политических событий (хорошим примером является избрание Трампа президентом США) не могут быть предвидимы, поскольку они не входят в «горизонт ожиданий» человеческого сообщества. И даже если, как потом выясняется, отдельные люди, порой случайно, а порой и на основании ложных посылок, делали правильные предсказания, то эти отдельные «пророки» никак не могли бы убедить в этом других. Помимо политической истории, это явственно видно и в других областях. Так, попросту невозможно предвидеть появление нового направления в искусстве, поскольку здесь задействовано слишком много различных параметров; искусство есть нечто бесконечно сложное, чтобы можно было что-либо здесь предвидеть. Следовательно, можно сказать, что событие, в тот момент, когда оно происходит, «продырявливает» горизонт ожиданий эпохи, и колеблет само понимание возможного в глазах тех, кто является его свидетелями; оно порождает несказанные и даже неслыханные возможности, оно видоизменяет возможное в его истоке. Тогда можно попытаться придать вес положениям Бергсона, не приговаривая себя, однако, к актуализму.

Р.Л.: Мои следующие вопросы касаются событийного понимания языка. В своей книге «К сердцу разума, феноменология» ты выделяешь три пути феноменологии языка. Первый представлен Гуссерлем, чей подход ты критикуешь, рассматривая его как пример той «парадигмы значения», которая берет начало у Аристотеля. Но если Гуссерль утверждает приоритет семантики, то Витгенштейн понимает язык как вид практики, в основе которой находятся определенные «правила» языковой игры. Этим двум подходам ты противопоставляешь третий путь феноменологии языка, а именно, понимание его как события. Как ты сам говоришь, в таком понимании язык «является более не правилом, а событием слова, насколько оно превосходит игру конвенций и правил» (Romano, 2010, 858). Язык как событие есть слово, застигнутое *in statu nascendi*. В этом контексте, ты утверждаешь, что «говорить — значит испытывать опыт рождения смысла» (Romano, 2010, 871). Отсюда два вопроса. Первый: в какой степени экзистенциальная аналитика языка как речи (*Rede*), которую мы находим в «Бытии и времени» Хайдеггера, совместима с пониманием языка как события? Второй вопрос заключается в следующем: какое место в заявленном тобой третьем пути феноменологии языка занимает произведенное Левинасом разделение на Высказывание (*Dire*) и Высказанное (*Dit*)?

К.Р.: Это очень трудные вопросы, поскольку они включают в себя интерпретацию, данную этими авторами. Особенно, как мне кажется, они адресуются специалистам по Хайдеггеру и Левинасу, к которым я себя не отношу. Я думаю, что измерение события слова не особенно выделено в «Бытии и времени». Оно выделяется позднее, в «Пути к языку», вместе с утверждением, что «язык говорит» („Sprache spricht” — Р.Л.). Разумеется, оно является фундаментальным для «Истины и метода» Гадамера. Что же касается того достаточно загадочного различия, которое Левинас провел между Высказыванием и Высказанным, то на мой взгляд его следует понимать в отношении к его довольно проблематичному прочтению «онтологической дифференции» Хайдеггера, которое мы находим у Левинаса. Согласно Левинасу, онтологическая дифференция может быть понята в свете различия между глаголом (*Sein*) и субстантивом (*Seiend*), которое, конечно, обнаруживается в различии Высказывание/Высказанное. Я думаю, что такая интерпретация является спорной, поскольку во «Введении в метафизику» от нее предостерегает сам Хайдеггер. На основании различия глагол-имя, Левинас предлагает углубление и радикализацию онтологической дифференции, используя довольно любопытные понятия «Высказывания» и «Высказанного», которые не отсылают исключительно к сфере языка, поскольку, будучи нацелены на то, что Левинас называет «значением» (*la signification*) или «ответственностью одного-перед-другим» (*l'un-pour-l'autre de la responsabilité*), они должны разом преодолеть *логос* и онтологию. Я не скажу большего, чтобы не углубляться в анализ «Иного, чем бытие, или по ту сторону сущности»... Скажу только, что наиболее интересным в анализе Левинаса мне видится рискованный тезис «Тотальности и бесконечного», под которым я не стану лично подписываться, и который заключается в инверсии отношения сущего к бытию, когда сущее в лице Другого является, чтобы «опротестовать» приоритет бытия.

Р.Л.: Наконец, последний вопрос, ответ на который был бы интересен российскому читателю. В твоих книгах, среди цитат из Марселя Пруста, Томаса Стернза Элиота, Рильке и Клоделя, встречаются также цитаты из Бориса Пастернака и Льва Толстого. Чем является для тебя русская культура?

К.Р.: Дорогой Руслан, это очень широкий вопрос! Трудно сказать что-либо о русской культуре вообще, настолько она богата и разнообразна! Можно поговорить о музыке. Я большой поклонник Рахманинова и Скрябина. Мусоргский также является композитором, которого я ценю очень высоко.

Возможно, в меньшей мере меня привлекает музыка Чайковского... Можно поговорить и о кинематографе, гигантами которого являются Эйзенштейн и Тарковский. Что касается литературы, то имеется острая дилемма, на которую пронизательно указал Набоков, — еще один русский писатель, которым я восхищаюсь: невозможно любить одновременно Толстого и Достоевского. Сам он предпочитал Толстого. Возможно, Толстого предпочитаю и я, хотя литературные пристрастия меняются со временем. Вспоминаю, с каким волнением я читал Достоевского в годы своей юности. Впрочем, и во Франции мы знакомы с такой дилеммой: Корнель и Расин, Флобер и Стендаль образуют два противоположных полюса «пространства литературы». В «Событии и мире» я говорю о «Смерти Ивана Ильича», произведении, которое я очень люблю, наравне с «Хозяином и работником», а также короткими рассказами, написанными Толстым в конце жизни. Однако я должен сказать, что моим любимым русским писателем, которым я безгранично восхищаюсь, является Чехов. Особенно я люблю рассказы Чехова, которые, на мой взгляд, являются вершиной не только этого жанра, но и всей литературы. Я задаюсь вопросом, возможно ли будет когда-нибудь что-нибудь более совершенное в искусстве короткого рассказа. Несколькими штрихами, в простейших ситуациях повседневной жизни, Чехов заглядывает в глубину человеческого сердца так глубоко, как этого никто до него не делал. Я очень люблю поэзию Пастернака, несмотря на то, что ее трудно оценить в переводе, и конечно его изумительного «Доктора Живаго». Не могу не упомянуть Василия Гроссмана, Александра Солженицына, а также Гоголя, который мне очень дорог. Однажды я посвятил курс лекций роману Гончарова «Обломов», к которому так любил обращаться Левинас, и где поставлены удивительные философские вопросы. Вот несколько имен писателей и художников, которые очень много значат для меня. Вместе с тем, я уверен, имеется гораздо больше имен, которые следовало бы упомянуть!

ENTRETIEN AVEC CLAUDE ROMANO

R.L.: L'expérience de la conscience est chez Husserl le champ des possibilités aprioriques. Mais tu dis souvent que l'événement ouvre les possibilités nouvelles après son propre avènement, et en ce sens il ne peut être compris sous le jour des possibilités aprioriques. En usant la terminologie scholastique on peut dire que l'événement est la possibilité *post rem*, mais jamais *ante rem*. Il s'ensuit la question kantienne: la phénoménologie de l'événement est-elle possible comme phénoménologie?

C.R.: Ce qui me semble être, en effet, un des traits de l'événement est qu'il ne se borne pas à actualiser des possibilités déjà présentes dans son contexte d'apparition, mais qu'il ouvre des possibilités entièrement nouvelles, et qui n'étaient pas prévisibles ou anticipables avant sa survenue: il éclaire son propre contexte d'un jour nouveau, qui ne surgit qu'avec lui. Il en résulte que l'événement ne dévoile son sens qu'après coup, à la lumière des possibles qu'il a ouverts, et qu'il n'est pleinement compréhensible *en tant qu'événement* qu'à la lumière de son propre futur, et non de son passé. En ce sens, on peut donc dire que la dimension de l'après-coup, la dimension de cette nécessaire rétrospection, appartient par essence à tout événement. Je parle, dans *L'événement et le monde* d'une « apostériorité » essentielle qui appartient à la phénoménalité de l'événement. C'est bien ce qui légitime ta question. Si l'on définit la phénoménologie par sa prétention à saisir des structures invariantes ou des invariants de structure de l'expérience que Husserl appelle « essences », « *eidè* », « a priori », la phénoménalité de l'événement est-elle encore compatible avec une visée phénoménologique?

Eh bien, la réponse, à mes yeux, à cette question, peut être formulée en deux temps: 1) cette dimension d'« après-coup » qui appartient à la phénoménalité de l'événement n'exclut pas toute description a priori de ce phénomène; 2) et pourtant, la considération de l'événement ne laisse pas la conception que l'on peut se faire de la phénoménologie elle-même (et de l'a priori) inchangée.

Essayons de préciser quelque peu ces deux éléments de réponse. D'abord, je crois qu'on peut dire que cette dimension d'apostériorité qui appartient au mode même de manifestation de l'événement est un trait d'*essence* de l'apparaître de ce dernier, et donc qu'elle appartient à ses déterminations a priori. Dans *L'événement et le monde*, il m'arrive de parler d'une « apostériorité » de l'événement « qui appartient à la teneur même de son apriorité ». C'est une façon peut-être un peu complexe de dire que c'est un trait essentiel de l'événement (et donc un trait a priori) qu'il se présente dans l'expérience de telle manière qu'il ne peut être ressaisi et expérimenté comme tel (comme un événement) qu'après-coup, ou a posteriori. En d'autres termes,

la prise au sérieux de l'événement nous oblige à réviser notre distinction même entre a priori et a posteriori. C'est le second moment de ma réponse.

L'événement nous oblige, en effet, à revoir le concept d'a priori phénoménologique tel qu'il était conçu par Husserl, en l'affranchissant de l'idée qu'il existerait une intuition eidétique qui permettrait de saisir des états de choses nécessaires « abstraction faite de tout fait du monde », comme dit parfois Husserl. Peut-être qu'un tel a priori existe dans certains domaines, celui de la logique, celui de disciplines mathématiques, comme la géométrie, ou même dans le domaine de certains a priori matériels tel que le système des couleurs et les relations qu'il présente (les relations d'opposition, de complémentarité, etc.). Mais, quand il s'agit de l'existence humaine, c'est-à-dire de quelque chose qui a sa source dans un événement inaugural, la naissance, toutes les caractéristiques essentielles de cette existence ne sont ce qu'elles sont qu'en référence aux possibilités ouvertes par cet événement, ce qui revient à dire que l'existence elle-même possède une constitution « événementiale »: la relation à des événements fondateurs (eux-mêmes déterminables comme tels seulement après-coup ou a posteriori) est un trait a priori de tous les a priori qui structurent cette existence.

Pour le dire de manière plus simple, j'avais besoin pour décrire la manière dont l'existence humaine elle-même s'enracine dans des événements, d'un concept d'« a priori » qui puisse faire droit à cette dépendance.

R.L.: Claude, dans ton livre *L'événement et le monde* tu dis que l'événement a son propre temps. Etant pris dans le sens événemential et non comme un fait intramondain l'événement est l'instant-origine. Donc, l'événement s'oppose au temps linéaire, que ce soit le temps ordinaire mesuré par les montres et les horloges ou le temps phénoménologiquement purifié dont l'analyse a été donnée par Husserl dans ses *Leçons*. La notion plus exacte à l'aide de laquelle on peut caractériser le temps de l'événement est celle de la Diachronie introduite par E. Levinas. Quels sorts des rapports pourrais-tu établir entre l'herméneutique événementiale et la pensée de Levinas?

C.R.: En effet, à mes yeux un événement déploie sa propre temporalité. Pour comprendre cette affirmation, il faut, je crois, revenir au plus simple, à ce qui nous est le plus familier, car la phénoménologie de l'événement se nourrit d'expériences que chaque homme peut faire, ou plutôt que chaque homme a déjà faites — et j'y emploie d'ailleurs la notion d'« événement » en un sens très courant et qui n'a rien de technique: la perte d'un ami, un exil, la naissance d'un enfant sont des « événements » en ce sens-là. Je disais donc que l'événement déploie sa propre temporalité... Qu'est-ce que je veux dire par là? Prenons l'exemple d'un deuil: la mort de l'être proche peut prendre place en un fragment de seconde, et en ce sens-là, elle est un fait datable qui se produit dans le monde à un moment bien précis. Mais l'expérience de cet

événement par celui pour lequel cette mort constitue une perte — cette expérience ne coïncide nullement avec l'événement du décès. Elle correspond au long processus du deuil, qui revêt plusieurs étapes, d'abord peut-être le choc, la sidération, l'incrédulité initiale; puis les accès de chagrin, le début d'un processus de transformation de la relation même à celui qui vient de mourir, la nécessité de réévoquer les souvenirs dans lesquels il ou elle apparaît, de reparcourir les étapes d'une amitié ou d'un amour, peut-être de revoir des photos, ou de relire des lettres — un afflux de souvenirs, parfois de rêves de cette personne, qui appartiennent déjà au processus du deuil. Comme nous le savons tous, ce processus est long, scandé de multiples étapes, de retours en arrière, de points de crises, et aboutit détachement affectif progressif qui accorde néanmoins à cet être cher une place différente dans notre vie, une place qui, sans nier l'absence, la disparition, n'équivaut aucunement à une *absence* pure et simple. Antigone le sait bien: nous continuons à parler à nos morts. Or ce long processus, c'est du moins ma conviction, fait partie de l'événement même de la perte, il n'est pas seulement sa conséquence causale, ses « suites »; il manifeste le processus de maturation d'une seule et même expérience, la manière qu'elle possède de retentir dans notre existence entière. Et ce retentissement a justement sa propre durée, sa propre histoire, sa propre scansion, son propre développement.

A cet égard, je pense qu'il faut distinguer le fait, qui est datable, c'est-à-dire qui prend place dans un présent borné et définitif, et l'événement qui ne cesse de survenir aussi longtemps que nos modalités d'appropriation de ce qui est arrivé se transforment et se renouvellent. Freud a forgé un concept très intéressant, mais qu'il a limité aux traumatismes infantiles, qui est celui de *Nachträglichkeit*. Je crois que cette catégorie peut être étendue (en un sens modifié) à tout événement. L'expérience de tout événement qui occupe une place centrale dans nos vies est une expérience ouverte, qui ne cesse indéfiniment de se renouveler et, en ce sens, qui conserve pour nous, sans cesse, un avenir, qui est sans cesse en gestation d'elle-même, pour ainsi dire, et c'est pourquoi l'événement lui-même, à la différence du fait, prend place dans un présent ouvert, qui déploie sa propre dimension d'avenir ou de futurité. On pourrait dire de l'événement ce que Heidegger disait du *Dasein*: « il a à être ce qu'il est ». Il ne cesse donc d'avoir un futur qu'il ouvre par sa propre survenue.

Le lien avec les analyses de Levinas est certain. Avec son concept de diachronie, Levinas a insisté sur un temps non-totalisable, non-synchronisable, qui n'est plus pensable comme le déploiement et la modification d'un présent-origine, ni comme un devenir-passé de ce présent — un temps dont la description amène à remettre en question le primat conféré traditionnellement au présent et à la présence dans

l'appréhension du phénomène temporel. Ce temps « diachronique », Levinas le lie évidemment aux thèmes qui sont les siens: le visage, l'injonction éthique, le commandement « Tu ne tueras point », la signification, l'un-pour-l'autre. Je pense néanmoins que la saisie du mode du phénoménalisation des événements dans notre existence appelle une conceptualité sinon identique, du moins analogue, car le propre de l'événement est qu'il n'est jamais fait, jamais « tout-fait », jamais achevé, il est toujours en instance de son propre sens, en devenir dans et à travers l'expérience renouvelée que nous en faisons, et que nous en faisons *aussi longtemps* que notre expérience se prolonge. L'événement n'est pas d'abord un fait, c'est-à-dire quelque chose de « présent », d'actualisé dans un présent clos et définitif, pour devenir ensuite autre chose; il est d'emblée donné *au passé* comme ouvrant l'avenir à la lumière duquel il peut être compris; il est donc indissociable du mouvement même de sa temporalisation dans et pour une expérience. Son « présent » (et j'entends dans ce terme aussi la signification de « don » que « présent » possède en français) n'apparaît qu'au passé, à la lumière de son avenir. En d'autres termes, l'événement, tel que j'essaie de le penser, *est intrinsèquement temps*. Un temps irréductible au présent de la conscience et qui met en question le primat de cette dernière; un temps qui n'est pas le devenir-passé d'un présent.

R.L.: Le « renversement copernicien » de Kant met le sujet connaissant comme le centre de gravité autour duquel les objets de connaissance s'organisent. C'est pourquoi Kant insiste que le temps, comme une forme de la contemplation intérieure, appartient seulement au sujet mais non aux choses-en-soi. Tu disais que cette position centrale du sujet reste complètement intacte chez Heidegger bien que la place du sujet kantien soit remplacée par *Dasein*. Le temps est compris dans *Sein und Zeit* comme la dimension extatique de *Dasein* lui-même. L'herméneutique événementiale remet en question cette prémisse que Heidegger partage avec Descartes et Kant en dépit de toute sa critique des préjugés du transcendantalisme de Temps Modernes. Le temps n'appartient plus au sujet même si le sujet se présente en guise de *Dasein*. Au contraire, c'est le « sujet » qui appartient au temps. Est-ce possible de comprendre l'herméneutique événementiale comme la description méthodique des modes de cette appartenance en conformité avec laquelle l'homme n'est plus aucun « sujet » mais plutôt l'advenant?

C.R.: En effet, j'essaie d'expliquer dans *L'aventure temporelle* que la destitution par Heidegger du temps de la métaphysique (ou de « l'ontologie traditionnelle », comme il l'appelle à l'époque) n'est que partielle — tout au moins dans la phase de sa pensée qui appartient à *Être et temps*. En effet, s'il est vrai que Heidegger ne pense plus le temps à la lumière d'une conscience transcendante, qu'il écarte le modèle du flux, met en question le primat du présent, etc., il n'en reste pas moins qu'il continue à maintenir une dualité entre un temps « objectif », qui est le temps

des montres et des horloges, et un temps « subjectif », qui est celui du *Dasein*, et qu'il définit par l'unité de l'avoir-à-être, de l'avoir-été et de l'instant. Or, le maintien d'une différence entre deux niveaux de la description phénoménologique du temps me paraît encore appartenir à la même constellation de pensée que la conception husserlienne du temps et en reproduire l'aporie centrale. Cette aporie peut être formulée de la manière suivante. Si, comme le dit Heidegger, le *Dasein* « donne le temps » aux montres et aux horloges, c'est-à-dire si le temps (ou la temporalité) est un phénomène originairement « subjectif », cela implique que ce sont les attitudes du *Dasein* qui produisent ou opèrent la temporalisation du temps. C'est exactement ce qui se passait déjà chez Husserl: c'était la protention, l'impression et la rétention qui, dans leur unité originaire, étaient l'origine ou la « source » du temps. Mais essayons de nous demander ce que cela peut vouloir dire. L'origine du temps résiderait dans les actes du sujet ou dans ses attitudes temporalisantes (cela ne change pas grand chose, à cet égard, de partir de la protention, de l'impression originaire et de la rétention, comme chez Husserl, ou de l'anticipation, de l'instant et de la répétition, comme chez Heidegger). Le temps n'existerait alors que par le jeu de ces attitudes temporalisantes. Mais comment décrire plus précisément ce phénomène? Il faut dire alors que d'abord un son (pour reprendre l'exemple typique de Husserl) attendu comme à venir; puis il retentit au présent sous la forme d'impression originaire et est ressenti comme tel au moment où il retentit; puis il est retenu en une rétention, puis en une rétention toujours nouvelle qui le maintient sous le regard de la conscience comme un son de plus en plus éloigné temporellement, etc. Le problème ici, est que nous ne pouvons pas décrire la source temporalisante du temps, ou son « origine » prétendue, sans faire déjà intervenir des déterminations *temporelles*: « d'abord », « puis », « puis ». En d'autres termes, nous ne pouvons décrire ces attitudes « temporalisantes » sans déjà faire intervenir des déterminations de ce qu'elles sont censées « constituer », ou de ce dont elles sont censées être la source: le temps lui-même. Ces attitudes ne peuvent être tenues pour temporalisantes que si elles sont à leur tour, plus profondément, temporalisées, c'est-à-dire si elles se succèdent elles-mêmes *dans le temps*. Nous sommes donc au rouet. Nous voulons décrire la source du temps, et au moment même où nous essayons de décrire cette source en mentionnant des actes ou des attitudes du sujet, nous devons en même temps décrire ces actes ou attitudes comme se succédant les unes aux autres dans un certain ordre (chronologique), c'est-à-dire comme se produisant elles-mêmes *dans le temps*. Or, cette difficulté n'est pas moins présente chez Heidegger que chez Husserl. Heidegger tente lui aussi de dériver le « temps du monde », comme il l'appelle, celui qui scande nos activités quotidiennes,

le temps des montres et des horloges, d'un temps prétendument plus « originaire », car enraciné dans les attitudes ou les existentiels du « sujet ontologiquement bien compris », comme Heidegger l'appelle dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, c'est-à-dire du *Dasein*.

Or cette difficulté, cette aporie même, on ne la trouve pas seulement chez Husserl et Heidegger, mais en réalité on la retrouve à travers toute la métaphysique occidentale, que ce soit chez Plotin (qui recherche cette « source » du temps dans l'âme du monde), chez Augustin, Bergson, chez Kant (qui la recherchent plutôt dans l'âme humaine) et chez de nombreux autres. Elle est même, à mon avis, constitutive de ce qu'on pourrait appeler « la métaphysique du temps ». Pour le dire d'un mot, la métaphysique du temps, en recherchant quelque chose comme une origine de celui-ci (que cette origine soit recherchée dans les mouvements cosmologiques du monde, dans une âme du monde, dans l'âme individuelle, dans la conscience transcendante, etc.) présuppose inévitablement le temps, et cela, parce que ce en quoi on recherche cette origine (les mouvements du monde ou les changements intérieurs à l'âme, peu importe) présupposent à chaque fois le temps pour pouvoir être décrits en tant que mouvements ou changements. Bref, la métaphysique du temps se caractérise par *sa tendance, en voulant rechercher une origine au temps (ou un temps originaire) à penser le temps lui-même comme un phénomène intra-temporel*, comme un phénomène qui se déroule à son tour *dans* le temps. Sa tentative se solde donc inévitablement par un échec. L'idée d'une origine du temps *ne fait tout simplement pas sens*. Au mieux, on peut dire que la conscience est *une* origine du temps, qui ne peut permettre à celui-ci d'apparaître que si elle est corrélée à une autre origine: les changements du monde eux-mêmes. En somme, il n'y a rien de tel que *l'origine* (au singulier) du temps, ou que *la* temporalité originaire. En cherchant encore quelque chose de tel, le premier Heidegger manifeste en réalité son appartenance à la « métaphysique du temps », comme je la désigne, au même titre que Husserl, Augustin, Plotin, Bergson, Kant et d'autres.

Il va de soi que toute perspective transcendante d'une « constitution » du temps tombe fatalement dans la même difficulté, qui n'est en rien une difficulté simplement « formelle ». Et Husserl n'a jamais pu la surmonter faute d'en avoir vu le caractère destructeur pour sa propre conception. Il ne cesse de se débattre avec l'idée d'un temps « originaire », le « flux ultime de la conscience du temps », qu'il ne peut s'empêcher (pour des raisons logiques évidentes) de décrire comme une *succession* d'actes qui se modifient continuellement (la protention se change en impression originaire, laquelle se change en rétention, puis en rétention de rétention, etc.), tout

en affirmant qu'on ne saurait la concevoir de cette manière. C'est ce qui s'appelle une contradiction, et la phénoménologie doit prendre au sérieux les contradictions, au lieu de vouloir les repousser sous le tapis en leur inventant des solutions purement verbales.

R.L.: Maintenant je voudrais m'adresser au philosophe avec la pensée duquel la phénoménologie de l'événement entretient les relations complexes et ambivalentes. Il s'agit de Bergson. D'un part, il semble que le temps de l'événement n'a rien de commun avec la durée de Bergson parce que celui-là introduisait la discontinuité dans ce que Bergson appelle « la fluidité continue du temps réel qui coule indivisible ». Mais d'autre part, Bergson parle constamment d'un « jaillissement effectif de nouveauté imprévisible » en rejetant le possible comme l'origine d'une chose. Le possible que Bergson n'appelle que le « mirage du présent dans le passé » ne précède aucunement la chose. Bien au contraire, Bergson dit que « c'est le réel qui se fait possible, et non pas le possible qui devient réel ». Le mirage d'un possible qui préexiste au réel est le résultat d'un « mouvement rétrograde de la vérité ». Quels points de convergence et de différence pourrais-tu indiquer entre la philosophie de la durée et l'herméneutique événementiale?

C.R.: Tu as raison, la relation de ma pensée avec celle de Bergson est complexe. Comme tu l'indiques, il y a plusieurs points de convergence assez forts entre l'approche du temps que je tente de mettre en place et celle de Bergson. Je dirais principalement deux.

D'abord, Bergson a eu une intuition qui me paraît très forte, celle selon laquelle la « métaphysique » du temps (Bergson emploie le mot « métaphysique » en un sens positif, pour parler de sa propre doctrine, mais aussi en un sens négatif ou péjoratif, pour parler de toutes les conceptions qui, de Parménide jusqu'à lui, ont ignoré le phénomène de la durée) se caractériserait fondamentalement par une incapacité à donner le moindre statut au phénomène de la nouveauté et de l'imprévisibilité. En somme, la métaphysique occidentale a toujours pensé le temps à la lumière du « tout fait » et non du « se faisant »; elle a ravalé la nouveauté au rang d'épiphénomène, ou d'écume des choses, pour privilégier l'idée de continuité et de permanence. Je crois que cette intuition est tout à fait juste. Pourtant, je me sépare de Bergson dans l'analyse des raisons qui font qu'il en va ainsi. Pour Bergson, cette méconnaissance de l'imprévisible nouveauté est due à l'ignorance de ce qu'il appelle « la durée ». Pour moi, la durée est un concept mal conçu, pour une raison que je mentionnais déjà tout à l'heure. Bergson définit la durée comme une multiplicité d'états de conscience qualitativement distincts les uns des autres et en modification continue qui ne cessent de s'écouler à la manière d'un flux, et donc comme « la mobilité en son essence »; il dit que « l'essence de la durée est de couler », etc. Or, comme je l'indiquais, aucun écoulement, aucun mouvement, aucune mobilité, aucun changement — qu'ils concernent des états intérieurs ou extérieurs, des états

du sujet ou des états de la matière — ne peut être identifié au temps, puisque tout changement, mouvement, etc., doit pouvoir se dérouler plus ou moins *vite*, c'est-à-dire s'accomplir *en plus ou moins de temps*, et par conséquent, *présuppose le temps*. La conséquence est simple: ce n'est pas l'ignorance de la durée qui peut rendre compte de la méconnaissance de la nouveauté radicale par ce qu'on peut continuer d'appeler « la métaphysique », de Parménide à Bergson. Mais qu'est-ce donc, alors? Ma réponse tient à la reconstruction que je propose de la métaphysique du temps, puisque je maintiens l'idée qu'il y a bien un horizon commun dans lequel prennent place la plupart des conceptions du temps en Occident. Si on définit cette métaphysique comme la tendance à vouloir définir le temps en présupposant le temps, ou par la tendance à penser le temps lui-même comme un phénomène intra-temporel, alors la réponse à notre problème est que c'est précisément cette tendance qui a rendu incompréhensible le phénomène de la nouveauté. En effet, si le temps est identifié à une espèce de *processus*, s'il est identifié au devenir-passé-d'un-futur, si je puis ainsi m'exprimer, alors il devient clair que le futur est en quelque sorte « réalisé » d'avance et pensé comme un quasi-présent, comme quelque chose qui « existe » déjà quelque part (peu importe où) et qui n'a plus qu'à « passer », à « s'écouler », à « devenir » du passé. C'est alors cette formulation du problème qui nous empêche de concevoir quelque chose comme un surgissement de nouveauté radicale. Mais, bien sûr, ce sont les prémisses même du raisonnement qui sous-tend toute cette conception qui doivent être remises en cause.

Le deuxième aspect de la pensée de Bergson dont l'herméneutique événementiale est proche, au moins à première vue, c'est sa critique du « possible préexistant » — dont le lien avec ce qui précède saute aux yeux. Dans des analyses très perspicaces, Bergson s'en prend à l'idée d'une « armoire aux possibles » dans laquelle seraient entreposés de toute éternité tous les événements à venir, et il refuse de supposer, par exemple, que l'impressionnisme aurait existé ainsi de toute éternité, avec le statut de « possible », avant même d'être *inventé* par Monet, Renoir, Cézanne, Degas, etc. Ce mouvement artistique une fois surgi, dit Bergson, crée sa propre préfiguration dans le passé, il déploie pour la première fois un possible qui n'existait pas avant lui. Ce qui amène Bergson à des formulations très radicales: le possible ne serait qu'un « mirage rétrospectif », il serait « créé » après-coup par l'événement, et ainsi de suite. Autant je pense que l'intuition de Bergson est féconde, autant je pense que certaines de ses formulations sont malheureuses. Si l'on réduit le possible à un mirage, on retombe purement et simplement dans l'actualisme de Diodore Cronos et dans l'argument dominateur qui équivaut à ruiner toute idée de

contingence. On aboutit à un nécessitarisme ou à un actualisme affirmant qu'il n'existe pas de possible qui ne se soit pas actualisé, et que donc le possible et le réel coïncident: aucun autre cours du monde que celui qui s'est réalisé n'est donc possible. On évince alors purement et simplement le possible de la réalité — et avec lui toute liberté, quelle que soit la manière exacte dont on pense cette dernière. Or, Bergson lui-même n'est pas prêt à endosser un tel nécessitarisme. Il n'est donc pas possible de dire que le possible est un simple « mirage rétrospectif », ni qu'il est « projeté » après coup par l'événement dans le passé comme une espèce d' « ombre » qui l'accompagne.

Nous sommes par conséquent obligés de nuancer les affirmations de Bergson, tout en retenant quelque chose de son intuition de départ, et c'est ce que s'efforce de faire l'herméneutique événementiale. En effet, il convient de proportionner rigoureusement l'idée de possibilité à celle de prévisibilité: il y a ce qui est possible logiquement parlant (ce qui est non-contradictoire), et, en ce sens-là, la révolution française ou l'impressionnisme étaient évidemment possibles avant de se produire; mais il y a aussi le possible en un sens plus restreint, corrélé aux capacités humaines de prévision: est « possible » en ce sens-là, pour une communauté donnée, ce qu'elle est en mesure d'anticiper ou de prévoir étant donné les savoirs dont elle dispose. En ce sens-là on peut soutenir que la plupart des événements ne sont pas prévisibles et ne sont donc pas non plus possibles (en ce sens-là) avant de se produire pour la communauté en question. La plupart des découvertes scientifiques, des innovations artistiques, et même des événements politiques (l'élection de Trump aux Etats-Unis en est encore un bon exemple) n'étaient pas prévisibles pour ceux à qui ils sont arrivés, n'entrent pas dans « l'horizon d'attente » de la communauté en question; même si, bien sûr, on peut toujours retrouver après-coup des individus isolés qui ont fait des prédictions justes — parfois même par hasard, ou sur la base de raisonnements erronés — ces « prophètes » isolés n'ont pas été crus des autres et, en un sens, ne *pouvaient* pas l'être. Dans d'autres domaines que le domaine de l'histoire politique, c'est plus net encore: il est tout simplement *impossible* de prévoir l'avènement d'un nouveau mouvement artistique, car un mouvement artistique met en jeu trop de paramètres différents, c'est quelque chose d'infiniment trop complexe pour pouvoir être prévu par qui que ce soit. Dans tous ces cas, on peut donc dire que l'événement, au moment où il se produit, « trouve » l'horizon d'attente d'une époque et bouleverse le possible lui-même pour ceux qui en sont les témoins; il fait surgir des possibilités inédites et même inouïes, il reconfigure le possible à sa racine. On peut alors tenter de donner un statut aux affirmations de Bergson sans se condamner pour autant au nécessitarisme.

R.L.: Mes questions suivantes concernent la compréhension événementiale du langage. Dans ton livre *Au cœur de la raison, la phénoménologie* tu dégages trois voies d'une phénoménologie du langage. La première est présentée par Husserl dont l'approche tu critiques en la considérant comme un exemple du paradigme désignatif de la langue qui remonte à Aristote. Mais si la phénoménologie de Husserl affirme la prédominance de la sémantique, Wittgenstein comprend le langage comme une sorte de pratique et le place sous les ordres des « règles ». Tu opposes à tout cela la troisième voie d'une phénoménologie du langage, c'est-à-dire la compréhension du langage comme événement, dont le paradigme, comme tu le dis, « n'est plus la règle, mais l'événement de parole pour autant qu'il transcende le jeu des conventions et de règles ». Le langage comme événement c'est une parole qui est pris *in statu nascendi*. Dans ce contexte, tu dis que « parler, c'est faire l'expérience de l'émergence d'un sens... ». D'où viennent deux questions. La première est la suivante: dans quelle mesure l'analytique existentielle de la langue comme *Rede* qu'on trouve dans *Sein und Zeit* est-elle compatible avec la compréhension de la langue comme événement? La seconde: quelle place la distinction entre le *Dit* et le *Dire* opérée par Levinas prend-elle dans le cadre de cette troisième voie?

C.R.: Ce sont des questions difficiles car elles engagent l'interprétation à donner de ces auteurs. Elles s'adressent surtout, me semble-t-il, au spécialiste de Heidegger et de Levinas — ce que je ne prétends pas être. Je crois que la dimension d'événement de la parole n'est pas encore très accentuée dans *Sein und Zeit*. Elle le deviendra par la suite dans *Unterwegs zur Sprache*, avec l'affirmation selon laquelle « la parole parle ». Elle l'est aussi, bien sûr, fondamentale dans *Vérité et méthode* de Gadamer. Quant à la différence — assez énigmatique — que fait Levinas entre le *Dire* et le *Dit*, elle doit être entendue, me semble-t-il, en référence à la lecture assez discutée que Levinas donne de la différence ontologique heideggerienne. Aux yeux de Levinas, la différence ontologique peut être comprise à la lumière de la différence entre verbe (*Sein*), et substantif (*Seiend*), différence qui se retrouve bien sûr dans la distinction *Dire/dit*. Je pense que cette interprétation est discutée car Heidegger lui-même met en garde contre une telle interprétation, notamment dans son *Introduction à la métaphysique*. Sur la base de cette distinction verbe-nom, Levinas propose une sorte d'approfondissement et de radicalisation de la différence ontologique en employant ces deux notions assez curieuses de « *Dire* » et de « *Dit* », dans lesquelles ni le *Dire* ni le *Dit* ne renvoient exclusivement à la sphère du langage, avec pour but de remonter à la fois en deçà du *logos* et en deçà de l'ontologie en direction de ce que Levinas appelle « la signification » ou « l'un-pour-l'autre de la responsabilité ». Je n'en dirai pas plus, car je ne vais pas m'engager dans une interprétation d'*Autrement qu'être...* Je dirai juste que, si l'analyse de Levinas me paraît intéressante, surtout en ce qu'elle revient sur une thèse peu défendable de *Totalité et infini*, l'inversion de préséance entre l'étant et l'être (un étant, Autrui, venant « contester » en quelque sorte la primauté de l'être), je ne serais pas tenté personnellement d'y souscrire.

R.L.: Et, enfin, une dernière question qui pourrait être intéressante pour les lecteurs russes. Dans tes livres, parmi les citations de Proust, T.S. Eliot, Rilke et Claudel, il y a aussi les citations de Boris Pasternak et de Léon Tolstoï. Qu'est-ce que la culture russe pour toi?

C.R.: Vaste question, cher Ruslan! Il est difficile de dire quelque chose de la culture russe en général, tant elle est riche et diverse. Il faudrait parler de musique: je suis un grand amateur de Rachmaninov et de Scriabine. Moussorgski est aussi un compositeur que j'apprécie énormément. Je suis moins touché peut-être par Tchaïkovski... Il faudrait parler de cinéma, car Eisenstein et Tarkovski sont des géants. En littérature, il y a toujours la question épineuse que Nabokov (un autre écrivain russe que j'admire) soulevait avec malice: on ne peut pas aimer à la fois Tolstoï et Dostoïevski... Lui, se situait du côté de Tolstoï, et peut-être que moi aussi, bien que les goûts littéraires évoluent aussi avec l'âge. Je me souviens d'avoir lu Dostoïevski avec passion dans ma jeunesse. D'ailleurs, nous avons à peu près le même dilemme en France avec Corneille et Racine, ou avec Flaubert et Stendhal qui constituent comme deux pôles antithétiques dans « l'espace littéraire »... Dans *L'événement et le monde*, je parle en effet de « La mort d'Ivan Ilitch », qui fait partie des œuvres que j'aime le plus de Tolstoï, avec « Maître et serviteur », et quelques courts récits de la fin. Mais je dois dire que mon écrivain russe préféré, celui auquel je voue une admiration vraiment sans limites, est Tchekhov, et plus encore le Tchekhov des nouvelles. Les *Nouvelles* de Tchekhov constituent à mes yeux un sommet non seulement de la nouvelle, mais de la littérature universelle, et je me demande si un jour on pourra exceller davantage dans l'art du récit bref. Avec quelques notations, quelques situations très simples de la vie quotidienne, Tchekhov sonde le cœur humain comme peut-être personne ne l'avait fait avant lui... J'aime aussi beaucoup Pasternak, sa poésie, bien sûr, même s'il est toujours difficile de l'apprécier en traduction, et son admirable *Docteur Jivago*. Je ne veux pas oublier Vassili Grossman et Andreï Soljenitsyne... Ni Gogol qui est aussi très cher à mon cœur. Il m'est arrivé de consacrer des cours à *Oblomov*, un roman qui pose de magnifiques questions philosophiques et que Levinas, lui aussi, aimait citer. Voilà quelques noms d'écrivains et d'artistes qui comptent beaucoup pour moi, mais je suis sûr que j'en oublie énormément!

REFERENCES

- Bergson, H. (2014). *La Pensée et le Mouvement*. Paris: GF Flammarion.
Romano, C. (1998). *L'Événement et le monde*. Paris: Epiméthée, PUF.
Romano, C. (2010). *Au Cœur de la Raison, la Phénoménologie*. Paris: Gallimard.