

Le temps de l'événement. Entretien de Loïc Rittener-Ruff avec Claude Romano

Loïc Rittener-Ruff et Claude Romano



Pour citer cet article

Loïc Rittener-Ruff et Claude Romano, « Le temps de l'événement. Entretien de Loïc Rittener-Ruff avec Claude Romano », *Fabula / Les colloques*, « Sur l'événement », URL : <https://www.fabula.org/colloques/document15813.php>, article mis en ligne le 10 Décembre 2025, consulté le 31 Janvier 2026

Le temps de l'événement. Entretien de Loïc Rittener-Ruff avec Claude Romano

Loïc Rittener-Ruff et Claude Romano

Votre ouvrage *L'Événement et le monde*, paru en 2021 aux Presses universitaires de France et désormais accessible en ligne via Cairn, a marqué le champ phénoménologique en plaçant au cœur de son analyse la notion d'événement. Vous y scrutez cette curieuse spécificité de l'homme qui le rend « capable » d'événements en un sens fort et bien particulier, en dessinant une véritable phénoménologie de l'événement qui n'hésite pas à dialoguer avec Heidegger pour déplacer et approfondir certaines de ses analyses. J'aimerais commencer cet entretien en vous posant une question qui nous fait remonter aux débuts de la tradition philosophique.

Dire qu'il arrive quelque chose à quelqu'un, qu'est-ce que cela signifie philosophiquement et ontologiquement, et notamment par différence avec la notion d'accident qu'on trouve chez Aristote ?

Par rapport à la notion aristotélicienne d'accident, ce qu'on peut dire simplement c'est que l'accident est relégué par Aristote en marge du discours ontologique et qu'un des enjeux, je crois, lorsqu'on essaie de penser l'événement, c'est d'essayer de lui donner un statut qui ne soit pas seulement dérivé, comme l'accident dépend de l'*ousia*, de la substance. Effectivement, la question de savoir quel est le statut ontologique de l'événement est une question qui a été beaucoup débattue ; pour ma part, je trouve que le stoïcisme a avancé l'une des solutions les plus intéressant du point de vue d'une pensée de l'événement, d'abord parce que, dans sa logique – qui est l'ancêtre de la logique des propositions, il a conféré un primat aux verbes, et donc aux actions ou aux événements, et ensuite parce qu'il a pensé ces événements non pas comme appartenant au régime de l'être mais comme des incorporels qui surviennent « à la surface de l'être », comme dit Emile Bréhier. L'événement n'est pas un étant (*on*) mais un pur « quelque chose (*ti*) », qui n'est pas, mais survient, se produit en supplément de l'être. Le stoïcisme a ainsi placé l'événement par-delà toute ontologie, en a fait quelque chose de méta-ontologique. C'est cette piste que j'ai essayé de reprendre et d'approfondir dans cet ouvrage.

En effet, il me semble que c'est ce que vous soulignez lorsque vous dites que la logique stoïcienne peut se passer de copule.

La logique stoïcienne, assurément, refuse le schéma « sujet-copule-prédicat » qui est le schéma aristotélicien. Au fond, le stoïcisme pense déjà quelque chose comme une asymétrie entre le prédicat et le sujet (la fonction et le concept) qui sera redécouverte par Frege. On a donc affaire à une logique des événements qui ne repose pas sur un primat conféré au verbe « être », à la copule, comme c'est le cas dans la logique aristotélicienne. L'exemple type d'une proposition stoïcienne, c'est « Dion court », et donc, effectivement, il s'agit là d'un événement bien distinct d'un attribut qui serait prédiqué ou prédicable d'un sujet.

Et par suite, d'un point de vue phénoménologique, qu'est-ce que cela signifie pour un sujet de vivre ou de traverser un événement ?

Ce que j'essaie de faire dans ce livre, c'est de donner un sens précis à l'événement, je veux dire par là que beaucoup de choses qu'on pourrait appeler « événements » ne constituent pas des événements selon le sens que je donne à cette notion. Des événements très banals comme le fait qu'un livre puisse tomber, qu'une chaise puisse être renversée sont des événements au sens habituel mais j'essaie d'isoler un événement en un sens plus fort, qui se distingue du fait intramondain. J'essaie de penser l'événement comme événement qui arrive à quelqu'un et qui est, par conséquent, indissociable de la transformation d'une expérience, de l'appropriation de cet événement par quelqu'un. Cela implique qu'un événement du même type (disons par exemple un deuil) est vécu de manière à chaque fois singulière, et même unique, par chacun. Il n'y a pas d'événement « en général, » mais l'événement revêt un contour à chaque fois singulier pour celui auquel il arrive. De ce point de vue-là, il est toujours *adressé* à quelqu'un, et surtout il est indissociable de son appropriation à travers une expérience.

Il n'y donc pas d'événement en ce sens fort, que j'appelle « événemential », indépendamment de celui auquel il arrive, car l'événement ne fait qu'un avec cette transformation du sujet qui l'accueille. D'om certaines caractéristiques phénoménologiques qu'on peut lui attribuer, comme le fait qu'un événement ne peut être appréhendé comme tel qu'après-coup : on ne peut dire que c'était un *événement* qu'une fois la transformation de l'existence de celui qui le vit effectuée. Il y a donc une temporalité particulière de l'événement qui est une temporalité de l'après-coup, de l'*a posteriori* essentiel, puisqu'il faut qu'un événement nous ait déjà transformé pour que nous puissions le comprendre comme tel. De ce point de vue-là, l'événement se distingue du simple fait, au sens le plus générique de ce terme, qui se produit dans le monde de la même manière pour quiconque et n'a pas besoin de ce délai pour être expérimenté comme tel.

On touche ici du doigt une autre distinction que vous opérez. En effet, vous dites que l'événement n'est pas temporel mais *temporalisant*. Pouvez-vous développer sur ce point ?

Ce que je veux dire c'est qu'à partir du moment où on accepte que l'événement est quelque chose qui introduit dans une expérience une rupture radicale, et qui, dans cette mesure, se dérobe à toute prévision complète, excédant tout ce que l'on peut en saisir d'avance, il faut en conclure que l'événement ne s'inscrit pas non plus dans un horizon de possibles préalables – qui seraient ceux que nous pouvons justement anticiper – mais qu'en survenant, il transforme le possible à sa racine. Il ne peut donc être compris et reconnu comme tel qu'après coup.

Si on essaie de décrire la temporalité de l'événement, on ne peut donc pas dire que d'abord l'événement est attendu comme à venir, puis qu'il survient au présent, et enfin qu'il devient passé et est retenu en mémoire. L'expérience que nous en faisons est, au fond, radicalement inversée : c'est seulement une fois l'événement survenu, une fois le bouleversement de nos possibles accompli, que l'on peut, après-coup, ressaisir cela comme *ayant été* un événement. L'événement se produit toujours au futur antérieur : il est ce qui *aura été* un événement. L'événement s'éclaire lui-même à la lumière du futur qu'il ouvre et n'apparaît comme tel que de manière rétrospective. Il n'est pas simplement temporel, c'est-à-dire inscrit dans une temporalité préalable, celle du sujet qui se déploie à partir de ses attentes et de sa mémoire, il est *temporalisant*. Il disjoint les différents temps, selon la fameuse formule de Shakespeare : « *The time is out of joint* ». L'événement se produit comme ayant été ce qu'il a été et n'apparaît comme tel qu'à la lumière de son futur, c'est-à-dire du passé qu'il *aura été*. Telle est sa dynamique temporelle.

Mais alors, cela pose un certain problème pour témoigner *au présent* d'un événement puisqu'on pourrait dire qu'il y a toujours comme une *inactualité transcendante* de celui-ci. Est-ce qu'on peut donc en dire quelque chose ou est-on sommé simplement de vivre l'événement ?

Il faut préciser que ce dont je parle c'est surtout des événements individuels, mais on pourrait aussi étendre cela à des événements collectifs. Dans les deux cas, on n'est jamais complètement contemporain d'un événement : lorsqu'il se produit, on peut rarement coïncider avec le moment de sa survenue, et surtout, on peut difficilement le caractériser comme un *événement* au moment même où il survient. Il y a donc une illusion que des historiens ont, par ailleurs, décrite, qui est celle de la contemporanéité avec l'événement. Il n'y a pas d'histoire du présent parce que, précisément, si on n'a pas le recul nécessaire pour comprendre le devenir d'un événement, ses effets à plus ou moins long terme et la manière dont il reconfigure sa propre situation d'apparition, on ne peut pas affirmer, dans la contemporanéité,

que ça a été un événement. L'attentat du 11 septembre 2001, par exemple, a été considéré sur le moment-même comme un événement décisif mais les historiens peuvent encore se demander aujourd'hui si, aussi spectaculaire que cet événement ait été, il s'est agi d'un événement aussi décisif pour le XXI^e siècle, et que les événements décisifs, ce n'est pas par exemple l'essor des régimes illibéraux et antidémocratiques à laquelle nous assistons depuis une quinzaine d'années plutôt que le terrorisme islamiste. Nietzsche dit que les grands événements et les grandes pensées arrivent « portés sur des pattes de colombe » et qu'on ne s'en aperçoit que bien plus tard. Les événements apparaissent donc dans une certaine invisibilité pour leurs contemporains, un « silence » qui appartient à leur caractère même d'événements. La réflexion sur ces questions nous amène à remettre en cause l'idée fausse selon laquelle on serait toujours contemporain du présent et de ce qui fait sens dans le présent.

On le rate donc toujours un peu...

Oui ! D'une certaine manière, on le rate nécessairement et c'est pourquoi il se déploie à partir de la manière dont il agit dans notre mémoire. La mémoire de l'événement n'est pas une conservation à l'identique ; elle est plastique comme l'ont admirablement montré les romanciers, par exemple Faulkner. L'événement est sans cesse en voie de transformation et de réinterprétation à travers la mémoire que l'on en a. C'est d'ailleurs cela qui fait la différence entre un traumatisme et un événement : un traumatisme a tendance à donner lieu à une mémoire répétitive qui perpétue le moment de la sidération, et donne forme à un retour perpétuel du même ; alors que l'événement est ce dont l'expérience nous transforme nous-même pour nous permettre de nous ouvrir au futur qu'il porte en germe. Tout ce processus expérientiel et mémoriel fait partie de l'événement lui-même ; c'est un trait essentiel de ce qu'est l'événement d'un point de vue phénoménologique.

L'articulation, dans votre ouvrage, entre *l'a postériorité* de l'événement et l'archi-événement qu'est la naissance, comme *a priori*, est très intéressante. Comment cet *a priori* natal et ce monde déjà-là – dans lequel nous n'avons pas demandé d'arriver d'ailleurs – rendent possible cette notion d'événement ? Et comment cette *a postériorité* transforme ce que vous appelez l'« aventure humaine » ?

Probablement que la relative absence de thématisation de l'événement pendant la plus grande partie de la philosophie occidentale a aussi signifié un relatif désintérêt pour la naissance, qui a été signalé par Hannah Arendt par exemple. Le pari de *L'événement et le monde* est de dire que l'être humain se définit, entre autres choses, par le fait qu'il est ouvert en son essence, exposé à des événements. Une question se pose alors : si l'existence humaine se caractérise par son ouverture à l'événement, comment cette ouverture elle-même advient-elle ? Est-il légitime d'élaborer une ontologie de l'être humain, comme le fait Heidegger, qui serait

indépendante de la survenue d'un événement particulier : la naissance ? Ne faut-il pas au contraire inscrire l'événement dans une structure ontologique de l'être humain ? Si on veut suivre cette piste, il faut conférer à la naissance un rôle central. L'être humain vient au monde par un événement fondateur qui est à la fois pour lui toujours déjà perdu, un archi-événement, pourrait-on dire, puisque c'est par cet événement-là que s'ouvre la possibilité de tous les événements ultérieurs. Cet événement, en un sens, n'a jamais été présent pour celui qui lui est soumis, et c'est pourquoi il transcende toute possible mémoire. Il relève plutôt d'un immémorial premier qui fonde la possibilité de toute mémoire. Le primat conféré au phénomène de la naissance sur celui de la mort est un des traits de ce que j'appelle une « herméneutique événementiale », et il la distingue du primat conféré par Heidegger à la mort dans *Être et temps*.

Cette notion de mémoire, vous en faites ce que vous appelez un *événental*. Quel déplacement opérez-vous par rapport à la notion d'*existential* que l'on trouve chez Heidegger ?

Chez Heidegger, la notion d'*existential* se réfère aux structures ontologiques du *Dasein*, à ses manières d'être. Il y a plusieurs existentiaux : la compréhension, la *Stimmung*, la *Befindlichkeit*, etc. Ce que je souligne c'est que ces existentiaux ne sont pas, chez Heidegger, reliés à la question de l'événement puisque d'une certaine manière, la question de l'événement à l'époque d'*Être et temps* est un peu mise de côté. En effet, si on regarde de près le texte de Heidegger, on s'aperçoit que les mots *Ereignis*, *Geschehnis*, *Vorkommnis* sont toujours renvoyés dans cet ouvrage du côté de l'ontologie catégoriale, c'est-à-dire de l'ontologie qui concerne les choses qui n'ont pas le mode d'être du *Dasein*. Cela implique, inversement, que l'être du *Dasein*, son existence, est caractérisée ontologiquement par son indifférence à l'événement : le *Dasein* n'est pas un étant tel que son être exige qu'il puisse lui arriver quelque chose. C'est pourquoi, si on veut accorder à l'événement toute son importance du point de vue de l'existence humaine, il faut reformuler l'ontologie fondamentale et tous les existentiaux du *Dasein* de manière à faire droit à l'ouverture de cet étant à des bouleversements critiques. Mon idée est, pour le dire simplement, la suivante : les existentiaux doivent être repensés en tant que réponses à des événements ou manières de s'approprier ceux-ci – ce que j'appelle des « événementiaux ». Il ne s'agit certes pas de dire que tout vient de l'événement – il y a des caractéristiques anthropologiques qui sont les nôtres au départ – mais plutôt de montrer le rôle joué par l'événement dans l'accès par l'homme à sa propre humanité.

Est-ce que vous les remplacez l'un par l'autre ou alors, les événementiaux viennent-ils en premier, comme moments d'ouverture, et rendent-ils possibles des existentiaux ? Comment articulez-vous les deux ?

La thématisation des existentiaux par Heidegger a tendance à occulter ce que j'appelle les événementiaux, de même que l'ontologie fondamentale se caractérise par sa relégation de l'événement du côté de l'ontologie catégoriale (celle des simples choses). En repensant les existentiaux comme des modalités de réponse à ces événements, je cherche à dégager un socle non thématisé sur lequel repose en fait l'ontologie fondamentale du *Dasein*.

On peut lire dans votre ouvrage cette expression plutôt comique de « terrible ignorance » de la naissance que vous reprenez de Pascal. Pourquoi a-t-on besoin de cette terrible ignorance ?

A vrai dire, ce qu'affirme Pascal n'a pas grand-chose de comique. Il parle d'une « ignorance terrible » de ce qui m'a jeté dans ce monde : « je ne sais qui m'a mis au monde, ni ce que c'est que le monde, ni que moi-même ». Toute existence commence ainsi dans l'ignorance complète d'un événement pourtant fondateur. Et toute notre vie consiste, d'une certaine manière, à chercher à faire quelque chose des possibilités que cet événement nous a octroyées. La naissance est cet événement qui inscrit, dans notre existence même, une hétéronomie radicale. Les possibles qui nous échoient à la naissance, nous ne les avons évidemment pas choisis ; ils s'imposent à nous sans que nous ne puissions complètement les maîtriser ni en faire le tour, ni même complètement nous les approprier. La naissance inscrit dans l'existence humaine un type d'hétéronomie plus radical que celui qu'envisage Heidegger sous le nom de *Geworfenheit*, d'« être-jeté », et donc aussi un type de finitude plus radical que celui qu'il décrit, car pour lui l'être-jeté n'est que le symétrique du projet. Or, je ne suis pas sûr que l'être-jeté suffise à penser la naissance, parce que ce qui caractérise mon être-jeté est que je peux malgré tout le prendre en charge, l'assumer en un projet. La naissance nous place au contraire en face d'une dimension proprement *inassumable* de notre existence. Nous ne sommes jamais à l'origine de nos possibles et notre « pouvoir-être » vient ici toujours « trop tard » pour prendre en charge ce fond immaîtrisable de notre existence, ce fond se dérobe à tous nos pouvoirs. Par exemple, le fait d'être plongé dans une langue et une culture me dépasse complètement. Tous les projets que je pourrai échafauder le presupposent. Tout effort que je pourrai faire pour m'approprier ma langue et ma culture demeurera toujours, de ce point de vue-là, limité et insuffisant. Je voulais, dans ce livre, radicaliser, à la lumière de l'événement, la question heideggérienne de la finitude.

Est-ce que cette notion de « naissance » – et par suite, d'« advenant » – ne reconduit pas, comme on la trouve chez Heidegger, une forme d'angoisse fondamentale, de vertige de l'existence ?

Absolument. Chez Heidegger, la *Grundstimmung* ou la *Grundbefindlichkeit*, c'est-à-dire la tonalité affective fondamentale, c'est l'angoisse ; angoisse qui est liée au souci et à la liberté face à la mort, et donc à la finitude de mes possibles. Or, mes possibles ne sont pas seulement finis, ils m'échoient en vertu d'un événement immémorial et à jamais immaîtrisable. Face à cette situation, d'autres tonalités affectives peuvent se faire jour ; je parle par exemple, dans mon livre, du désespoir, que je conçois de manière un peu « beckettienne », en référence notamment à *En attendant Godot* où Beckett essaie de décrire quelque chose qui est avant toute prise d'initiative ou tout projet de l'existant. L'angoisse, en définitive, nous renvoie toujours à notre liberté (à nos projets, à nos prises de position) alors que le désespoir, qui n'est pas toujours dramatique mais qui peut être aussi serein, nous manifeste l'absolue impossibilité qui gît à la base de toutes nos possibilités, le fond d'impuissance radicale qui précède tous nos pouvoirs – impuissance à entreprendre quoi que ce soit, impuissance à commencer (« La fin est dans le commencement, et pourtant on continue », écrit Beckett). J'essaie d'opposer ces deux dispositions affectives, non pas pour dire que l'angoisse n'est pas importante, mais plutôt pour souligner qu'il y a des affects qui nous rendent sensibles, phénoménologiquement, à un type d'hétéronomie qui n'intéresse pas Heidegger.

Mais alors, cette notion d'hétéronomie pose la question de la responsabilité puisqu'on perd quelque chose de l' »autonomie » du Dasein et qu'il y a bien quelque chose comme une passivité qui s'installe avec l'événement, que l'on subit toujours en premier lieu. Comment donc articuler responsabilité et événementialité ?

Ce que j'essaie de dire c'est que l'événement ne relève ni de la passivité, ni de l'activité. Un événement n'est jamais subi de manière simplement passive, ; d'ailleurs, si l'on est dans l'absolue passivité, il me semble que l'on est plutôt du côté du traumatisme. Le traumatisme, avec sa sidération, avec la paralysie qu'il suscite et le fait qu'il instaure un schéma de répétition, fige en quelque sorte l'existence, et on a là quelque chose qui se rapproche d'une forme de passivité absolue.

Mais dans l'événement ce n'est pas aussi clair. Prenons un exemple concret : une maladie. Dans l'expérience que je fais d'une maladie, il y a différentes phases, il y a des moments de profond abattement, des moments de sentiment d'impuissance complète ou de réminiscence de la vie d'avant, d'anticipation d'une mort éventuelle – mais expérimenter un événement de ce type c'est, en fait, en ressortir transformé. Ce que j'essaie de dire c'est que l'événement est indissociable de son appropriation dans et par l'expérience que j'en fais, et que je dois pour me l'approprier m'ouvrir à de nouvelles possibilités d'existence. J'élabore, pour penser cela, le concept non pas de responsabilité mais de *responsivité* : l'advenant accède à lui-même à travers une réponse (différée) des événements. Cette réponse – et la transformation qui en résulte – fait partie de l'événement lui-même. Il ne s'agit donc ni de dire que le sujet

est passif face à ce qui lui arrive, ni de dire qu'il est actif, ou qu'il maîtrise les événements (ce qui serait absurde !), car même dans le cas d'événements que je contribue à faire advenir, comme une décision, il y a toujours quelque chose qui m'échappe dans la décision que je prends et par quoi, justement, elle *fait événement* pour moi (d'une manière qui me demeure imprévisible). Au fond, je sais ce que je décide sur le moment même, mais j'ignore *la portée* qu'aura pour moi cette décision, la manière dont elle va à son tour me transformer et réorienter mon histoire. Même dans les événements qu'on pourrait le plus aisément ranger du côté de l'activité, il y a un élément qui nous échappe essentiellement. Ainsi, si on veut penser la décision non pas seulement comme acte décisionnaire (ce qu'elle par ailleurs aussi) mais encore comme événement, il faut lui restituer toute cette dimension d'après-coup qui lui donne son poids dans nos vies.

Si l'événement m'échoit en personne, au sens que quelque chose m'arrive personnellement, peut-on tout de même penser un événement qui serait collectif ? Peut-on transcender ou dépasser cette solitude face à l'événement ? Et à fortiori, y a-t-il communicabilité des expériences événementiales ?

En effet c'est une question importante. Je pense qu'il y a indubitablement des événements collectifs – les événements historiques sont de tels événements –, et que la difficulté est de penser à la fois leur relation à une collectivité particulière à laquelle ils échoient, et le fait qu'à l'intérieur de ce collectif, il y a toujours des réponses qui sont différentes. Un très bel exemple de cela c'est le roman de Russell Banks, *De beaux lendemains*, qui raconte l'accident d'un car scolaire dans une petite ville américaine de province et qui décrit toutes les répercussions de cet accident sur une communauté, en fonction de la réaction singulière de chacun, tout en montrant qu'il y a bien une forme de réponse collective à ce drame. La difficulté consiste ainsi à articuler ces deux versants du problème. Il y a eu des travaux là-dessus, mais dans mon livre, méthodologiquement, je ne suis pas allé jusqu'à l'événement collectif parce que, si je l'avais fait, cela aurait engagé des considérations épistémologiques plus complexes sur l'ensemble des médiations nécessaires pour reconstruire un événement historique, sur la façon dont on peut tenir un discours sur un événement collectif, etc. Je n'ai donc pas considéré cet aspect-là des choses, mais assurément, sur un plan phénoménologique, il est indéniable qu'il y a des événements collectifs. Il existe aussi des traumas collectifs, d'ailleurs, par exemple à l'intérieur d'une famille, comme le montre la clinique des syndromes post-traumatiques.

On pourrait dire, comme Kant le fait à propos du Beau, qu'il y a un sens commun de l'événement et un sens commun dans ce qu'on peut en dire. On partage bien quelque chose lorsqu'on parle d'un événement ; on se rejoue par le discours, par le jugement aussi.

Absolument. On peut penser à ce qui a été très bien décrit par certains ukrainiens, notamment sur des blogs, au moment de l'éclatement de la guerre en Ukraine, à savoir la façon dont s'est opéré un bouleversement complet de leur horizon d'attente, une perte de repères radicale, mais une perte de repères telle que cette expérience de désorientation et d'effroi pouvait être malgré tout partagée.

Pour finir, je voudrais poser la question de la vérité de l'événement. En effet, vous soulignez dans votre ouvrage le lien entre compréhension et vérité en montrant que s'il est certes nécessaire d'habiter/d'exister l'événement pour le comprendre, le fait même de vivre l'événement suppose, ou plutôt entraîne, un moment d'incompréhension... Ainsi, que peut-on saisir dans l'événement et par l'événement quant à sa vérité ? L'événement révèle-t-il une vérité ?

Je dis dans ce livre qu'il y a une dimension « aléthique » de l'événement – un adjectif qui vient d'*alètheia*, la vérité en grec – en ce sens qu'un événement est toujours, malgré une forme d'incompréhension dans laquelle il nous plonge au départ, un révélateur de la situation qui le précédait et de celui-là même qui l'expérimente. Lorsqu'un événement se produit, il éclaire la situation dans laquelle il survient d'un nouveau jour et révèle, à celui à qui il arrive, des aspects de lui-même inconnus jusque-là et des possibilités inédites. Il l'amène ainsi à une transformation de tout son rapport au monde. L'événement que représente une rencontre est, de ce point de vue, assez exemplaire : une rencontre, c'est l'effraction – souvent joyeuse – dans notre vie de possibilités qu'on ne pouvait pas anticiper, liées à la singularité de l'autre personne. Que l'on soit attiré par quelqu'un amoureusement, intellectuellement ou d'une autre façon, nous devons, dans tous les cas – et c'est ça la magie de la rencontre – quelqu'un de différent et surtout, quelqu'un que nous ne savions pas être par avance. Il y a bien là une révélation, à laquelle il ne faut pas donner un sens religieux, mais bien une dimension aléthique au sens de *faire la vérité sur* une situation et sur quelqu'un.

PLAN

AUTEURS

Loïc Rittener-Ruff

[Voir ses autres contributions](#)

loic.rittener-ruff@unil.ch

Claude Romano

[Voir ses autres contributions](#)

clromano@wanadoo.fr