

Françoise Dastur
Séminaire ENS 7 mars 2015
Maldiney et la question de l'événement

Depuis une vingtaine d'années, de nombreux philosophes français ont pris le concept d'événement comme référence fondamentale. Citons entre autres, d'abord le livre d'Alain Badiou, *L'Être et l'Événement*, paru en 1988, puis le livre que François Zourabichvili a consacré à la pensée de Gilles Deleuze en 1994 sous le titre *Deleuze : une philosophie de l'événement*, puis du côté de la phénoménologie, les deux livres de Claude Romano, *L'événement et le monde*, et *L'événement et le temps*, parus respectivement en 1998 et 1999¹. L'origine de l'importance dévolue à ce concept, en particulier en phénoménologie, est à chercher du côté du « second » Heidegger, qui, à partir des années 1930, l'époque du fameux « tournant », a fait du mot *Ereignis*, qui dans l'allemand courant veut précisément dire « événement », le terme directeur de sa pensée, mettant ainsi de manière encore plus nette qu'auparavant l'accent sur le caractère verbal ou processuel de l'être. Il est significatif, à cet égard, que ce grand lecteur de Heidegger qu'est Maldiney ait été l'un des premiers à centrer ses recherches autour des concepts de rencontre et d'événement, deux concepts qu'on voit déjà apparaître dans les textes réunis dans son premier livre, *Regard, Parole, Espace*, paru en 1973, et qui deviendront des références fondamentales dans *Penser l'homme et la folie*, qui rassemble des essais rédigés entre 1976 et 1991, essais consacrés certes à la psychopathologie, mais qui n'en relèvent pas moins de préoccupations essentiellement ontologiques. C'est en effet déjà dans le grand texte qu'il consacre à « La méconnaissance du sentir et de la première parole ou le faux départ de la Phénoménologie de Hegel » que l'on trouve une référence, qui conjoint les deux noms de Martin Heidegger et d'Erwin Straus, à la notion d' « événement-avènement de Moi avec le Monde »² et à l'*Ereignis*, cette « contingence ouvrante » où, comme le dit Straus « quelque chose m'arrive et je m'adviens »³. Remarquons qu'une telle définition de l'*Ereignis* est fidèle à celle qu'en donne Heidegger qui a voulu penser sous ce terme la « coappartenance de l'homme et de l'être », comme il le précise en 1957 dans *Identité et différence*⁴. C'est donc parce qu'il se situe d'entrée de jeu dans l'horizon heideggérien que Maldiney va être amené à développer la conception qui lui est propre de l'événement

¹ Voir également F. Dastur, « Pour une phénoménologie de l'événement : l'attente et la surprise », *Études phénoménologiques*, n°25, 1997, pp. 59-75, Bruxelles, texte repris dans *La phénoménologie en questions*, Vrin, 2004.

²² *Regard, Parole, Espace*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1973, p. 265.

³ *Ibid.*, p. 265.

⁴ M. Heidegger, *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 262 sq.

Maldiney se fonde en effet dans les textes de *Regard, Parole, Espace*, comme par la suite, dans *Penser l'homme et la folie*, sur la notion heideggérienne de *Dasein* compris comme un être dans le monde. C'est la raison pour laquelle il soulignera, dans le texte qu'il consacre en 1963 à Ludwig Binswanger que la *Daseinanalyse*, telle que ce dernier la comprend, à savoir comme une nouvelle forme de psychopathologie et de psychothérapie, est « d'abord une analyse des structures spatiales et temporelles de l'existence », au sens où « espace et temps sont les formes articulatoires de l'existence »⁵. C'est parce qu'elles structurent le « comment » de l'existence qu'elles lui donnent un style, un rythme et une direction de sens à chaque fois différent. Mais elles sont elles-mêmes fondées sur ce que l'allemand nomme *Stimmung*, et que nous traduisons, faute de terme équivalent en français, par « humeur » ou « atmosphère ». Maldiney insiste à bon droit sur le fait que la *Stimmung*, dont le sens premier est accord, au sens musical du terme, n'est ni dans l'objet, comme une atmosphère, ni dans le sujet, comme une humeur, mais bien dans le rapport des deux. Maldiney s'appuie à cet égard sur l'analyse que fait Heidegger dans *Etre et temps* de cette structure de l'existence qu'est la *Stimmung* et que Binswanger reprend à son compte. Il faut ici citer ce passage essentiel de *Etre et temps* : « La tonalité affective (*Stimmung*) a chaque fois déjà découvert dans sa totalité l'être dans le monde, et c'est elle seule qui rend d'abord possible un se diriger vers... [...] En fait, nous devons fondamentalement et *ontologiquement* confier à la 'simple *Stimmung*' la découverte originelle du monde »⁶. La *Stimmung* désigne ainsi pour Maldiney le moment *pathique* de tout être au monde. Il faut souligner ici que Maldiney utilise, à la suite d'Erwin Strauss, le mot « pathique » qui vient du verbe grec *paskhein*, souffrir, endurer, éprouver et auquel correspond le substantif *pathos*, qui veut dire épreuve, expérience, état d'âme, mais aussi événement. Heidegger, quant à lui, forge le terme de *Befindlichkeit* pour désigner ce qui constitue du point de vue existentiel, à côté de la compréhension, l'ouverture du *Dasein*, terme qu'il faut à mon sens traduire par « disposition » et non par affection, comme le fait Martineau, car comme Maldiney le souligne bien dans son texte sur « La transpassibilité »⁷, il s'agit d'une ouverture au monde qui est aussi une ouverture à soi, le se trouver dans le monde étant en même temps un s'y trouver bien ou mal, ce qui explique que les premiers traducteurs de *Sein und Zeit* aient rendu ce terme par « sentiment de la situation ». Je cite à nouveau Maldiney dans son texte de 1963 sur Binswanger : Les *Stimmungen* « sont les *apriori* d'une communication avec le monde, et peuvent, seules, articuler les structures pathiques de l'espace et du temps — qui

⁵ *Ibid.*, p. 92. Voir à ce sujet F. Dastur, « Henri Maldiney, temps et espace dans la psychose », *Les Lettres de la Société de Psychanalyse Freudienne, Questions d'espace et de temps*, n° 20, 2008, p. 45-55.

⁶ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1963, § 29, p. 137-138.

⁷ Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Million, 1991, p. 386.

sont les dimensions anticipatives de toute chose à paraître »⁸. L'espace et le temps ne sont donc séparables que d'un point de vue thématique, comme le souligne Maldiney, et ce point de vue, qui peut être celui de la théorie et de la science, mais aussi de la pathologie, s'oppose à celui, fondamental et originaire, de l'existence qui est en même temps et à la fois spatiale et temporelle.

Il n'en demeure cependant pas moins que Maldiney s'attache plus précisément dans *Penser l'homme et la folie* à la dimension temporelle de l'existence et de la psychose, ce qui ne veut pas dire qu'il laissera de côté leur dimension spatiale, car il abordera de front cette question dans sa longue « Introduction en forme de post-scriptum » à l'ouvrage de Binswanger consacré à Ibsen paru en 1996⁹. Dans son texte intitulé « Crise et temporalité dans l'existence et la psychose » paru originellement en 1990, il entreprend de montrer qu'existence et psychose s'éclairent réciproquement l'une l'autre du fait que, si la psychose ne se comprend qu'à la lumière de l'exister, l'exister lui-même peut être mis en lumière à travers cette catastrophe de l'exister qu'est la psychose. La méthode mise en œuvre dans tous les textes de *Penser l'homme et la folie* est celle de la psychiatrie phénoménologique au sens large, et il est fait appel à d'autres psychiatres que le seul Binswanger, en particulier à Erwin Straus, neuropsychiatre, auteur *Du sens des sens*, paru en 1935, et Viktor von Weizsäcker, neurologue, auteur du *Cercle de la structure*, paru en 1939. C'est à ce dernier, qui a mis en évidence l'interaction entre l'organisme vivant et le milieu, ce qui ne permet plus de penser le rapport de l'organisme vivant et du monde comme un simple face à face, mais au contraire comme un « cercle » structurel, que Maldiney emprunte l'idée que l'existence est constamment en crise. Commentant von Weizsäcker, Maldiney écrit : « L'existence est de soi discontinue, elle est constituée de moments critiques qui sont autant de failles, de déchirures d'elle-même où elle est mise en demeure de disparaître ou de renaître. Ce qui la met en demeure est toujours un événement »¹⁰. Ce qui la met donc en demeure de disparaître et de renaître, c'est précisément l'événement. Mais, et c'est là où Maldiney se sépare de von Weizsäcker, qui ne voit qu'une « différence de degrés » entre l'animal et l'homme¹¹, et prend le parti de Straus, qui marque « la limite entre le vivant et l'existant et plus généralement entre *Leben* et *Dasein* », cela « en référence directe à Heidegger »¹², limite qui passe entre le sentir, commun à l'homme et à l'animal, et le percevoir, spécifique à l'homme¹³. Pour Maldiney lui-même, qui suit plus fidèlement Heidegger que

⁸ *Regard, Parole, Espace, op. cit.*, p. 96.

⁹ L. Binswanger, *Henrik Ibsen et le problème de l'autoréalisation dans l'art*, traduction de M. Dupuis, DeBoeck Université, Bruxelles, 1996, p. 99-143.

¹⁰ *Penser l'homme et la folie, op. cit.*, p. 122.

¹¹ *Ibid.*, p. 379.

¹² *Ibid.*, p. 367.

¹³ *Ibid.*, p. 379.

Strauss, le sentir « diffère au regard du vivant et de l'existant »¹⁴. Heidegger, qui distingue radicalement et par un « abîme » l'animal de l'homme, considère en effet que la *Befindlichkeit* et les *Stimmungen* sont propres à l'homme seul, précisément parce qu'elles constituent l'accès originel au monde et à l'*Umwelt*, là où l'animal est « pauvre en monde » et n'a qu'un environnement (*Umgebung*), comme il le déclare dans son cours *sur Les concepts fondamentaux de la métaphysique* de 1938-39, cours dont Maldiney commente en détail la partie consacrée à l'animalité dans son texte sur « La transpassibilité »¹⁵. Maldiney note en effet qu'il y a incompatibilité entre Heidegger et le monophysisme de Weizsäcker, car « il prend en compte le rien », lequel, comme Heidegger l'a montré dans son cours inaugural de 1929, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, est à l'origine de cette *Grundstimmung* qu'est l'angoisse, qui caractérise l'existant et lui permet de se rapporter à l'étant¹⁶. Ce qui caractérise l'existant par rapport au simple vivant, c'est en effet qu'il ne fait pas que sentir, il « se » sent, et c'est cette co-implication en lui du soi et du monde qui fait de lui « le là de tout ce qui a lieu ».

Il faut souligner ici le fait que Maldiney traduit *Dasein*, dont le sens premier en allemand est existence¹⁷, par « présence » plutôt que par « être-là », traduction adoptée par les premiers traducteurs de *Etre et temps* en 1964, et d'ailleurs abandonnée depuis, du fait que l'être de l'homme ne peut être compris au sens d'une simple présence donnée sur le modèle de la chose, ce qui a conduit les traducteurs suivants à refuser de traduire ce mot qui signifie chez Heidegger moins « être-là » qu'« être le là », c'est-à-dire le lieu où peut advenir un monde, comme il l'explique à Jean Beaufret en 1946¹⁸. Henri Maldiney a proposé cette traduction de *Dasein* en se fondant sur le fait que le *Da* dans *Dasein* ne renvoie pas à une connotation spatiale au sens strict, de sorte qu'il pouvait être rendu par le préfixe pré du mot « présence ». Il s'appuyait sur le fait que le mot *praesens* en latin ne signifie pas, comme le note Benveniste, « ce qui est là, mais ce qui est à l'avant de moi, donc imminent, urgent ». C'est la même remarque que fait Maldiney dans « Psychose et présence » : « être pré-sent, c'est être à l'avant de soi. Imminente à soi la présence est précession d'elle-même »¹⁹. On retrouve bien ici la caractéristique du souci, tel que le comprend Heidegger, c'est-à-dire le fait pour l'existence d'être toujours en avant de soi, de sorte que ses déterminations de fait, ce que Heidegger nomme facticité, sont constamment reprises dans un projet qui est ouverture de possibilités déterminées. Comme

¹⁴ *Ibid.*, p. 203.

¹⁵ *Ibid.*, p. 368 sq.

¹⁶ *Ibid.*, p. 385.

¹⁷ Ce terme a été forgé dans le vocabulaire philosophique allemand pour traduire le mot latin *existentia*, de manière à rendre compte de l'opposition classique entre existence et essence.

¹⁸ M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier Montaigne, 1964, p. 183-185.

¹⁹ *Penser l'homme et la folie, op. cit.*, p. 81.

Maldiney le remarque avec pertinence : « Ce que je suis a sens à raison de mon pouvoir-être propre qui ouvre la dimension du possible à l'étant de fait auquel je suis livré. En l'ex-istant en jet dans mon projet, je le suis, non pas à titre de simple étant, mais comme présence à dessein de soi »²⁰.

Mais dans « Crise et temporalité dans l'existence et la psychose », Maldiney, s'appuyant, sur ce que von Weizsäcker dit lui-même de l'événement, à savoir qu'il est absolument unique et imprévisible, affirme que « l'événement ne se produit pas dans le monde » mais que « le monde s'ouvre à chaque fois à partir de l'événement »²¹. Dans un texte sans doute postérieur, « L'existant », il revient à nouveau sur la notion de crise, précisant qu'elle est « une rupture d'existence » dans laquelle « le soi y est contraint à l'impossible, pour répondre de l'événement au péril duquel il ne peut exister qu'à devenir autre » de sorte que « résoudre la crise, c'est intégrer l'événement en se transformant »²². Le mot « rupture », on le voit, indique ici que l'événement, comme Maldiney le précise, n'a nul précédent, il est « sur-prenant », car il « s'ouvre à partir du rien », ce qui implique que « son accueil n'a pas la structure du projet », car il « n'est pas en mon pouvoir », il n'est donc pas de l'ordre de la possibilité, mais de la « passibilité », distinction qui est, affirme-t-il, un écho lointain de celle qu'établit Aristote entre *poiein* et *paskein*, entre faire et subir²³. C'est en effet dans *Penser l'homme et la folie* que Maldiney prend explicitement position contre Heidegger, ce qu'il n'avait fait qu'esquisser dans *Regard, parole, espace*, lorsqu'il affirmait par exemple que, dans le moment esthétique, qui est essentiellement un moment pathique, « notre pouvoir-être n'a plus le sens de la *Sorge* », du souci tel que Heidegger le comprend, à savoir comme ce qui constitue l'être même de l'homme, et qu'il soulignait que « le destin de l'art est celui de l'étonnement »²⁴ ou encore lorsqu'il déclarait que « le réel, c'est toujours ce que l'on n'attendait pas »²⁵, formule qui reviendra plusieurs fois dans les textes postérieurs. Maldiney soutient en effet dans « L'existant » que « ce n'est pas d'être projet du monde qui fait que je suis moi » mais « ma façon d'accueillir, d'endurer l'événement », Heidegger ne l'ayant que « tardivement » reconnu dans « Commentaire à Sérénité », un texte écrit en 1944-45²⁶. Mais c'est surtout dans « Crise et temporalité dans l'existence et dans la psychose » que Maldiney explicite sa critique du « projet » heideggérien, installant une « différence absolue » entre ouverture et projet, car l'événement n'est pas de l'ordre du possible, il est hors d'attente et trans-possible, comme le fragment 18

²⁰ *Ibid.*, p. 364.

²¹ *Ibid.*, p. 123.

²² *Ibid.*, p. 320.

²³ *Ibid.*, p. 321.

²⁴ *Regard, Parole, Espace, op. cit.*, p. 146.

²⁵ *Ibid.*, p. 143.

²⁶ *Penser l'homme et la folie, op. cit.*, p. 323.

d'Héraclite l'exprime bien, qui dit « s'il n'espère pas, il ne trouvera l'espérable, lequel est incherchable et sans chemin d'accès »²⁷.

Cela ne signifie cependant pas que Maldiney ait mal compris ce que Heidegger nomme *Ent-wurf*, qu'on traduit en français par projet, mais qui ne devrait pas être compris au sens habituel de ce mot, car, comme Maldiney le note bien, il ne s'agit pas de l'entendre au sens de l'expression « faire des projets », comme une représentation directrice de l'ordre du plan que l'existant se donnerait, mais comme « le dessein immanent à l'action elle-même », qui la transcende cependant en ouvrant « l'horizon à partir duquel elle se décide »²⁸. Il ne s'agit donc pas dans l'*Entwurf*, de jeter (*werfen*) quelque chose « devant » (*vor*) soi, comme le dit le mot français de pro-jet, mais d'être jeté à l'extérieur (*ent*) de soi-même. Le mot *Entwurf* est formé, précise Maldiney, comme il le fait à plusieurs reprises dans *Penser l'homme et la folie*, de *Wurf*, qui veut dire jet, du verbe *werfen*, jeter, et de la particule *ent-* qui signifie l'arrachement. Il cite à l'appui un passage du cours de 1929-30 de Heidegger, où celui-ci précise que « le projet arrache celui qui projette à soi et l'emporte au loin, mais ne le laisse pas perdu », car « cet emportement au loin est retour à soi » puisqu'il nous emporte « dans la possibilité »²⁹. Maldiney commente ce texte de la manière suivante : « Ce qui s'ouvre au projetant dans le projet en acte, c'est la dimension même du possible. L'ouvreur du projet, s'arrachant à sa condition de simple étant, existe en jet dans son projet de monde à dessein de soi »³⁰. C'est ce à dessein de soi, ce retour à soi qui fait problème pour Maldiney et qui le conduit à dire que « le projet heideggérien n'est pas quelque chose d'originare » mais une « configuration postérieure à l'Oouvert, une première construction de nous-mêmes »³¹. Il se réfère alors à nouveau à ce même texte du « second » Heidegger, « Commentaire à Sérénité », dans lequel Heidegger procède à une sorte d'auto-critique au sujet de la notion d'horizon, le concept d'horizon se révélant en effet insuffisant pour penser le domaine d'ouverture, l'espace de jeu à l'intérieur duquel l'étant peut faire rencontre car « il n'est que le côté tourné vers nous de l'ouvert qui nous entoure », ouvert qu'il faut plutôt nommer *Gegnet*, contrée, au sens de « libre étendue » (*freie Weite*)³². Il s'agit donc bien de sortir de la clôture de l'horizon pour penser l'écart propre au lointain, car le mot *Weite* en allemand a la même racine que le latin *vitium* dont le sens premier est écart. Il faut bien voir ici que ce que Heidegger critique, c'est l'usage du concept d'horizon, de même que celui de transcendance, concepts relevant de la métaphysique moderne de la subjectivité, pour penser ce qu'il nomme alors « la

²⁷ *Ibid.*, p. 143.

²⁸ *Ibid.*, p. 309.

²⁹ *Ibid.*, p. 141, voir aussi p. 111, 309 et 343.

³⁰ *Ibid.*, p. 343-44.

³¹ *Ibid.*, p. 112

³² Cf. M. Heidegger, *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, p. 191 sq.

clairière de l'être », ce domaine d'ouverture qui ne se déploie pas à partir de nous-mêmes et ne constitue donc jamais un « en face » pour ce qui serait encore à comprendre comme un « sujet ». Pour Maldiney, Heidegger, dans *Etre et temps*, tout comme dans son cours de 1929-30, « a substitué la *Gestaltung* à l'Ouvert »³³, puisqu'il voit en l'être humain le configurateur du monde, alors que « ce qui se manifeste est manifesté à partir de rien »³⁴. C'est, dans la perspective du « premier » Heidegger, l'être humain qui apparaît alors, selon Maldiney, comme « l'ouvreur du monde », alors que c'est au contraire l'événement lui-même qui « ouvre le monde »³⁵, de sorte, explique-t-il, que, pour Heidegger, « l'horizon du projet ouvre à un monde en vue duquel l'ouvreur du projet existe à dessein de soi et tout y a lieu d'être, y compris l'événement, qui d'avance y a sa place »³⁶.

Pour Maldiney, le niveau originaire par lequel nous avons rapport à l'ouvert, à ce que le second Heidegger nomme « la libre étendue » est celui du sentir, niveau de la surprise, de ce qui excède toute prise : « Il n'y a de réel que ce qu'on n'attendait pas et qui soudain est là depuis toujours : côté tourné vers nous de la libre étendue »³⁷. Or cela, c'est l'événement, qui a nécessairement le visage de l'altérité : « Un autre ne peut être rencontré lui-même qu'en s'advenant lui-même dans cette rencontre, dont l'événement consiste dans son avènement. C'est en lui que s'ouvre l'Ouvert dans lequel il existe »³⁸. Ce n'est donc pas parce qu'il s'inscrit dans l'horizon d'un projet que l'autre peut être effectivement rencontré, mais parce qu'il vient à nous en dévoilant cet autre côté non tourné vers nous de ce qui est. Il ne faut donc pas s'étonner ici de trouver une référence à « la transcendance du visage d'autrui » chez Levinas, car pour ce dernier, la rencontre d'autrui ne peut s'inscrire dans l'horizon du projet, l'altérité, dimension même du réel, mettant en déroute l'ensemble de mes possibilités³⁹. Or, pour Maldiney, « cette conjonction de la réalité et de l'altérité commence à cette rencontre qu'on nomme le sentir (humain) » de sorte que « nouveauté, altérité, réalité émergent l'une à travers l'autre dans toute rencontre »⁴⁰. Rencontre qui ne peut donc qu'être celle de l'événement, mot qu'il faudrait prendre en son sens littéral, ce que ne fait curieusement nulle part Maldiney, événement venant du verbe *evenire*, *ex-venir*, qui signifie surgir, sortir hors de soi. Il a raison cependant de le définir comme ce à quoi on ne s'attend pas, ce qui sur-vient et vient ainsi *sur* nous par surprise, ce qui nous

³³ *Ibid.*, p. 112.

³⁴ *Ibid.*, p. 113.

³⁵ *Ibid.*, p. 321.

³⁶ *Ibid.*, p. 143.

³⁷ *Ibid.*, p. 113.

³⁸ *Ibid.*, p. 354.

³⁹ *Ibid.*, p. 315.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 316.

« tombe dessus », l'accident au sens propre⁴¹. L'événement est ainsi toujours une sur-prise, quelque chose qui se saisit de nous de manière inattendue, à l'improviste, et selon le surcroît d'un à-venir qui vient à nous contre toute attente, toute tension et intention. L'*eventum*, ce qui sort ainsi du venir, représente quelque chose d'irréremédiablement excessif par rapport à la représentation habituelle du temps comme écoulement et comme flux, et apparaît comme ce qui disloque le temps, le reconfigure, le fait sortir de son lit et changer de direction. Il a donc la figure de ce qui menace intimement la synchronie, c'est-à-dire l'implication mutuelle des différents moments du temps, il introduit la scission entre passé et avenir et fait ainsi apparaître dans leur dislocation les différents moments du temps, il met en évidence ce qui est propre au temps, à savoir son sortir de soi continu dans le toujours *autre* que soi, ce que Heidegger nomme *ekstase*, et que Levinas nomme pour sa part *diachronie*⁴².

Or ce qui nous ouvre à l'événement, c'est précisément ce que Maldiney nomme la transpassibilité, à savoir une capacité de subir qui n'est limitée par aucun a priori : « comme l'événement lui-même, l'existence qui l'accueille est hors d'attente, infiniment improbable. Elle n'a rien à quoi s'attendre, rien à attendre de l'étant », elle est « réceptivité accueillante à l'événement »⁴³. C'est donc de manière pathique que l'existant est ouvert à l'événement, dont Maldiney souligne avec force qu'il ne se produit pas dans un monde déjà tout constituée et indépendant de nous-mêmes, mais que c'est au contraire « le monde qui s'ouvre à chaque fois à partir de l'événement »⁴⁴. Lorsque cette transformation qui est à la fois celle du soi et du monde n'est pas intégrée par le soi, celui-ci perd sa capacité d'ouverture à l'événement et à soi. Or explique Maldiney, « c'est précisément ce qui a lieu dans la psychose »⁴⁵. Car je cite encore : « Un événement bouleversant est un changement dans la tournure du monde et dans l'ouverture du monde. Ce qui change, c'est la façon dont l'existence se rapporte à soi et au monde »⁴⁶. Maldiney, pour montrer en quoi consiste ce bouleversement qu'est l'événement, s'appuie sur la distinction que fait Straus entre *Geschehnis*, mot qui en allemand désigne l'événement qui fait partie du temps du monde et *Ereignis*, mot qui nomme l'événement en tant qu'il a été approprié et a pris place dans la trame d'une vie individuelle. Car ce qui importe ici, c'est l'articulation entre l'événement et le vécu, car ce qu'atteint

41 Rappelons que accident vient du latin *accido* (*ad-cado*) qui signifie littéralement tomber sur.

42 E. Levinas, *Le temps et l'autre*, PUF, Paris, 1979, p. 10. La dia-chronie est ici déterminée comme « le phénomène de la non-coïncidence ».

43 *Ibid.*, p. 433-34.

44 *Penser l'homme et la folie, op. cit.*, p. 123.

45 *Ibid.*, p. 124.

46 *Ibid.*, p. 273.

l'événement, c'est l'histoire intérieure de la vie d'un homme⁴⁷. C'est ce que met bien en lumière l'exemple invoqué par Strauss, celui d'un homme renversé par une automobile et qui, gisant mort dans la rue, est entouré des témoins de l'accident parmi lesquels se trouvent un médecin et un jeune homme. Alors que le médecin constate froidement la mort de l'accidenté, sans que cela l'atteigne de manière personnelle, le jeune homme au contraire, profondément frappé par ce spectacle, demeure, pendant des semaines, incapable d'oublier la vue du mort. « Si l'événement n'a pas eu dans ces deux hommes le même destin, c'est », explique Maldiney, « parce que le vécu n'était pas le même au départ »⁴⁸. Car ce n'est pas la perception d'un mort qui est en soi bouleversante, mais « le rapport entre le mort et la mort dans lequel le jeune homme est impliqué »⁴⁹. Il n'y a donc pas d'événement « en soi »⁵⁰, car l'événement ne prend sens que dans une situation et il ne peut affecter l'exister que comme « événement de l'existence »⁵¹. Mais la présence elle-même n'est celle d'un soi que par l'ouverture de celui-ci à l'événement et Maldiney va jusqu'à dire que cette ouverture à l'événement est ce par où la présence existe en tant que soi, de sorte que l'événement doit être considéré comme un existentiel⁵².

On comprend alors que Maldiney puisse affirmer que « dans la psychose, il n'y a plus d'événements » et que « la mise en demeure de la présence s'y résout en déchirure », car « le devenir autre à l'avancée de soi a été remplacé par l'irruption en soi de l'altérité pure »⁵³. Le mélancolique, dont la temporalité ne consiste qu'en rétentions, qu'en nostalgie du passé, tout comme le maniaque qui, sans appui dans le passé, ne connaît qu'une temporalité sans cesse à venir, « n'ont pas de présent véritable et sont par là exclus de l'événement »⁵⁴. Quant au schizophrène, il s'efforce dans son délire de rencontrer l'événement, car le délire est pour lui le seul moyen de compréhension de soi c'est-à-dire de cette métamorphose existentielle qu'exige la survenue de l'événement. Mais le délire est en même temps une occultation de cette métamorphose⁵⁵. Maldiney se réfère ici aussi bien au cas **Schreber** qu'à celui d'une des patientes de Binswanger, Suzanne Urban, car dans les deux cas la démultiplication des persécuteurs dans le délire a pour effet de « diviser la compacité du terrifiant »⁵⁶, en d'autres termes de nier le caractère de première fois de l'événement traumatisant.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 258.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 259.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 260.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 266.

⁵¹ *Ibid.*, p. 269.

⁵² *Ibid.*, p. 294.

⁵³ *Penser l'homme et la folie, op. cit.*, p. 277.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 281.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 284.

⁵⁶ *Ibid.*

L'expérience psychotique atteste par là que l'événement requiert la collaboration de celui auquel il arrive et qui n'est nullement par rapport à lui dans une totale passivité. C'est ce qui explique la nécessité dans laquelle s'est trouvé Maldiney, lui qui, contrairement au second Heidegger, n'abandonne pas le terme de transcendance, de forger les termes de « transpossibilité », qui signifie un pouvoir-être qui est par-delà tous les possibles, et de « transpassibilité », un exister par delà toute forme possible de passivité. L'existence mélancolique, qui échoue à *exister* à partir du passé et qui le subit sous la forme d'un passé absolu est en défaut de transpossibilité. La présence schizophrénique qui ne parvient pas à prendre en charge la facticité et la considère comme un fait brut est en défaut de transpassivité⁵⁷. On voit que par ces deux termes, Maldiney veut insister sur la transcendance de l'existant, sur sa capacité de dépassement. La transpossibilité est donc plus que la simple possibilité, elle est ouverture à l'impossible, c'est-à-dire à ce qui transcende les possibles préalables qui sont donnés à partir du projet au sens heideggérien⁵⁸. Quant à la transpassibilité, elle est également plus que la simple passibilité, à savoir l'ouverture à ce qui est, elle est dit Maldiney « ouverture sans dessein », « ouverture à l'égard de l'événement hors d'attente », ce qui l'oppose au souci, tel que le définit Heidegger. Le terme de « transpassibilité » désigne donc la manière selon laquelle l'être humain existe sa transcendance en tant qu'elle implique une réceptivité. Celle-ci doit en effet être comprise comme une « passibilité », c'est-à-dire comme une *capacité* de pâtir et de subir, au sens où elle implique une activité, immanente à l'épreuve, au *pathein*, qui consiste à ouvrir le champ même de la réceptivité.

C'est justement cette ouverture et cette capacité d'attente indéterminée qui manque dans la psychose, comme il le souligne bien : « Ce qui est en défaut [dans la psychose], c'est la réceptivité, laquelle n'est pas de l'ordre du projet, mais de l'accueil, de l'ouverture, et qui n'admet aucun *a priori*, qui attendant sans s'attendre à quoi que ce soit, se tient ouverte par delà toute anticipation possible. C'est ce que je nomme la *transpassibilité*... »⁵⁹. On le voit, il y a bien ici « attente », mais elle n'est pas liée au soi. Maldiney semble reprendre ici, sans le dire explicitement, la distinction fondamentale que Heidegger, dans le texte intitulé « Commentaire à Sérénité » faisait entre *erwarten*, s'attendre à quelque chose, ce qui est toujours une manière de s'attendre soi-même et *warten*, attendre au sens indéterminé, qu'il mettait en relation, justement, avec cette « sérénité » qui est *Gelassenheit*, laisser-être, pure ouverture à ce qui vient. C'est donc bien cette réceptivité accueillante à l'événement qui fait défaut dans la psychose et c'est cette même incapacité d'être en prise sur les choses qui se traduit en une incapacité d'habiter le monde et d'abord, comme l'a montré

⁵⁷ *Ibid.*, p. 81.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 313.

⁵⁹ *Penser l'homme et la folie, op. cit.*, p. 114.

Gisela Pankow, citée par Maldiney dans le dernier essai de *Penser l'homme et la folie*, essai précisément consacré à la notion de transpassibilité, d'habiter son propre corps devenu sans limites⁶⁰.

Pour conclure il faudrait ici revenir sur la question de savoir si les critiques que Maldiney adresse à Heidegger sont bien fondées. Je ne veux à cet égard, sans développer davantage mon propos, que mettre en évidence quelques points fondamentaux de la conception du monde qu'a Heidegger. Il est exact qu'en 1927 comme en 1929 dans *De l'essence du fondement*, texte qui porte explicitement sur la question du monde, et non seulement de l'*Umwelt* quotidien comme dans *Etre et temps*, le monde est défini comme « la totalité du dessein d'un *Dasein* », ce qui implique qu'il est encore rattaché au projet du *Dasein*, une telle projection transcendantale du monde, qui est donc la condition d'apparition des étants, constituant par elle-même ce que Heidegger nomme *Weltbildung*, configuration du monde dans son cours de 1929-30. Cette configuration n'est cependant pas une pure production, mais, parce que le monde est toujours déjà passivement ouvert avec le *Dasein*, un laisser-advenir le monde, un *Geschehenlassen der Welt*⁶¹. Car dans *Sein und Zeit*, Heidegger a montré que nous avons un accès premier au monde à travers nos dispositions et non pas à travers un acte perceptif ou intuitif, de sorte que notre être-dans-le-monde n'est pas notre propre accomplissement, mais est toujours déjà ouvert dans l'existential de la *Befindlichkeit*⁶². La projection du monde est donc liée à l'ouverture *de fait* du *Dasein* qui est toujours impliquée dans la projection du monde *par* le *Dasein*. Nous n'avons pas *en fait* la commande volontaire de la projection par laquelle nous nous donnons à nous-mêmes un horizon afin de rendre possible notre action et les relations que nous entretenons avec les étants. C'est la raison pour laquelle nous ne pouvons pas considérer la projection du monde comme l'acte d'un sujet transcendantal, mais nous devons plutôt l'identifier à l'avènement même de l'existence humaine. Parce que Heidegger insiste sur le fait que tout projet est toujours jeté, en d'autres termes sur le fait que l'existentialité et la facticité sont intimement connectées l'une à l'autre, nous ne pouvons pas considérer sa position comme identique à celle qui s'est traditionnellement nommée transcendantale. Qu'il y ait donc une « passivité » au sein même de notre activité intentionnelle et une « facticité » de l'existence qui ne puisse qu'être assumée et non choisie, c'est ce que ni Husserl ni Heidegger n'ont ignoré, le premier en esquissant la théorie de ce qu'il nomme genèse ou synthèse passive, le second en mettant en étroite connexion la facticité de l'existence en tant qu'elle est toujours déjà jetée au monde et sa nécessaire reprise en un projet configurateur de l'être au monde du *Dasein*. On

⁶⁰ *Ibid.*, p. 409

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Sein und Zeit, op. cit.*, § 29, p. 137.

ne peut donc dire, comme le fait Maldiney, que le *Dasein* est « l'ouvreur du monde », mais seulement qu'*avec* l'advenir du *Dasein* le monde s'ouvre.

Un autre point fondamental concernerait la définition de la transpassibilité par Maldiney comme une capacité de subir qui n'est limitée par aucun *a priori*. C'est pourtant le même Maldiney qui a défini les *Stimmungen* comme « les *apriori* d'une communication avec le monde ». La question se pose ici de savoir si, comme l'affirme aussi Levinas, la rencontre de l'altérité ne présuppose aucune communauté entre moi et l'autre, ce qui conduit à l'idée d'une étrangeté et altérité absolues de ce qui est rencontré. L'événement est-il de cette sorte, absolument sans rapport avec les possibilités de l'existant ? Ne faut-il pas par exemple pour qu'un événement sonore m'advienne que je sens d'abord un être capable d'entendre et par conséquent pourvu du sens de l'ouïe ? Il n'y a pas de traumatisme sonore possible pour un sourd, car ce dernier n'a pas la capacité de déployer l'horizon d'attente lui permettant de l'éprouver. Ne faut-il pas ici postuler l'existence de cette « sensibilité pure » que Kant avait mise en évidence en parlant de ces formes *apriori* de la réceptivité que sont l'espace et le temps. Il est étonnant en effet que ce soit Hobbes, et non Kant, que Maldiney invoque lorsqu'il s'agit de montrer que l'événement est à l'origine de notre rapport au monde. Car ce que Hobbes considère comme le principe de l'apparition des choses, c'est la sensation, et Maldiney a beau ajouter : « Au lieu de 'sensation', disons 'sentir' »⁶³, on ne sort pas de la théorie empiriste de la sensibilité qui ne fait nulle place à sa capacité d'accueil et à sa réceptivité, ce qui sera au contraire ce que le premier, Kant, mettra au jour en voyant dans la sensibilité une « faculté »⁶⁴

Cela nous permettrait de revenir sur cette distinction fondamentale que fait Heidegger dans « Commentaire à Sérénité » entre l'attente orientée vers un possible déjà déterminé et l'attente indéterminée qui est pure ouverture à ce qui vient, à l'événement, lequel ne peut être dit absolument « hors d'attente ». C'est d'ailleurs ce que voulait dire Héraclite dans le fragment 18 cité par Maldiney : « S'il n'espère pas, il ne trouvera l'espérable, lequel est incherchable et sans chemin d'accès » : ce qui est impossible ne peut être trouvé et advenir que si l'on continue d'espérer, c'est-à-dire d'attendre...

⁶³ *Penser l'homme et la folie*, op. cit., p 285. Voir également p. 418.

⁶⁴ C'est là un des points fondamentaux de la lecture que Heidegger fait de Kant dans son livre de 1929, *Kant et le problème de la métaphysique*.