

Du transpassible au transpossible

Joël BOUDERLIQUE*

Summary.

When confronted with the strangeness of psychotic patients, the therapist has to face the deepest forms of otherness which can even the therapist's own self feel strange. To get beyond the limitations of the different psychiatric or analytical approaches, many therapists ask philosophers for concepts that could help them to understand their situation of impossible encounter with those patients. But philosophers, not being in this situation, cannot provide ready-made conceptual tools for therapy.

The impossibility of dialogue between therapist and philosopher is almost as that between therapist and patient. Nevertheless, these three representative roles have a common ground: their humanity, their being-human, which in itself includes the possibility of a com-prehension of that specific being. This is why the comprehension of the being-ill, as well as of the being-therapist and of the being-philosopher requires the understanding of the specificity that allows each of them to become different from a common basis from which they have to ex-ist to be themselves.

This article is meant to explain the discoveries made by the French philosopher Henri Maldiney, of the process involved in the underlying dimension of the standing-out (existing) of the simple that-which-is (*Seiendes*), achieved in the specifically human act of being well named ex-isting. This capacity of receiving *calls* deeper than those of the ordinary passion usually endured is called *transpassibility*. And the effect of this arising of the *transpassible* dimension on the becoming beyond oneself is called *transpossibility*.

Transpassibility and transpossibility point to the therapeutic changes made possible (opened) by this enlargement of the comprehension of the being-human based on these two extreme dimensions of transcendence.

* Foreign Professor, Department of Comparative Culture, University of Tsukuba

Parmi toutes les difficultés qu'affronte le soignant en situation psychiatrique, celle de l'altérité est la plus manifeste et sa forme la plus insurmontable s'impose dans l'échec de la relation à autrui qui marque toujours les tentatives de rencontre avec les patients psychotiques. Ainsi surgit pour le soignant la question : qui est cet autre étrange, étranger pour moi et qui parfois même me rend étrange à moi-même ? A-t-il toujours été ainsi autre que les autres ou est-il devenu pour lui-même un étranger par rapport à celui qu'il était avant une rupture psychotique ? Assurément, ses proches ne le sont plus et il est devenu pour eux un étrange étranger. Il est autre d'une altérité si profonde qu'il est parfois même un étranger menaçant ici, de son lointain étrange, l'être-lui-même du soignant.

Le savoir du soignant ne lui est généralement pas d'un grand secours dans cette situation d'étrangeté. Les méthodes objectivantes lui permettent au mieux de s'en extraire. Les méthodes sympathisantes l'y enlissent dans un état fusionnel qui interdit aussi la rencontre. Les méthodes interprétatives affirment des vues divergentes qui au mieux l'interrogent sur la réalité effective de cette situation qui lui échappe, au pire le placent lui-même comme étranger aux yeux des vues d'écoles rivales. Quel secours peut espérer cet homme soignant pour venir en aide à cet homme malade ? Il faut trouver au soignant une approche par laquelle il n'objective, ni n'interprète, ni ne fusionne avec ce lointain, qui le menace lui-même ici dans son être-même de soignant en le lui faisant découvrir comme impuissant à comprendre et donc à soigner. Le soignant se tourne alors vers le philosophe dans l'espoir qu'il lui fournira des concepts lui permettant de comprendre sa situation d'impossible rencontre avec son patient. Mais le philosophe lui n'est pas dans cette situation et ne peut directement satisfaire à la demande d'un outillage conceptuel prêt à l'emploi thérapeutique. Formulée en ces termes, l'impossibilité de dialogue entre thérapeutes et philosophes est presque aussi grande que celle qui entrave la relation entre thérapeutes et patients psychotiques. Pourtant ces trois hommes ont un champ commun, celui-là même qui fait d'eux des hommes : leur humanité, leur être humain, dont seule la mise à jour révèle la possibilité d'une com-préhension dans celle de cet être même. C'est pourquoi la compréhension de l'être malade, comme celle de l'être soignant et celle de l'être philosophe, exigent la compréhension de la spécificité qui permet à chacun d'eux d'être différent à partir de la base commune d'où il leur faut s'exhausser pour être eux-mêmes. Cette base commune est celle de la vie à partir de laquelle chacun doit se tenir là, en propre, différent des autres dans le partage de cet acte que chacun a à accomplir pour devenir soi-même. Il faut pour chacun d'eux, à chaque instant, se tenir hors de la vie commune qui les anime pour affirmer, à partir de son histoire de vivant, celle de sa propre histoire. Se tenir hors c'est ex-ister, c'est-à-dire devenir soi, à partir

du lot de possibilités physiques, sociales, familiales, héréditaires, historiques qui échoit à chacun, dans un double dépassement accompli sur soi et sur le monde, dans une double transcendance qui affirme sa possibilité propre d'être soi au-delà de toutes les possibilités données, dans une transpossibilité. Cependant ce dépassement, où l'on n'est soi qu'à le devenir, procède d'un fond donné qui remonte en deçà de soi à l'héritage de sa filiation et de l'état du monde que déchire parfois la sur-prise d'un événement dont chacun est passible hors de toute attente, en une transpassibilité qui échappe à toute prévisibilité.

Découvrir ce qu'Henri Maldiney a nommé transpossibilité et transpassibilité, ces deux dimensions extrêmes de la transcendance — propres et nécessaires au devenir soi de l'être humain —, exige la mise à jour de l'ensemble du procès de ce devenir soi, de son fond et de son fondement. Ce n'est cependant pas en saisissant les concepts, qui explicitent l'existence, comme des outils opératoires applicables à la situation thérapeutique qu'une compréhension de celle-ci est possible, mais c'est en orientant grâce à leur aide son propre regard sur cette situation commune de l'être homme, qu'il soit soignant, malade, philosophe ou tout autre, que peut apparaître l'accomplissement du devenir soi avec les flexions spécifiques qui l'entravent dans les psychoses.

Pour éclairer les notions opposées et symétriques de transpossible et de transpassible et les découvrir comme les dimensions originaires de la transcendance à accomplir par l'homme pour devenir soi, il faut d'abord exposer les notions de possible et de passible et ensuite introduire le sens du préfixe *trans* qui marque un au-delà des deux.

Des multiples distinctions que la philosophie médiévale n'a cessé de multiplier pour cerner le fonctionnement de la pensée, de l'intellect, à partir de l'esquisse qu'en avait donné Aristote, il faut remarquer d'abord ici deux sens du terme "possible". Il signifie *en puissance* et *réceptif* ou *passif*. Cet intellect dit "possible", parce qu'il n'est que puissance, est pourtant susceptible de recevoir, ou plutôt de saisir, un sens qui lui est extérieur. Il lui faut pour cela être capable d'un acte qui n'est pas une simple empreinte de cet extérieur qui ne prendrait pas pour autant sens ; il lui faut être capable de pâtir, de subir cet extérieur à l'intérieur de lui-même sous la forme d'une activité qui ouvre son propre champ de réceptivité, et en cela, de signifiante. Possible signifie donc dans le champ de la pensée : activement passible, mais aussi impassible dans un tout autre sens qui marque la séparation entre le gnosique et le pathique. En effet, l'intellect est en lui-même une indifférence absolue à l'égard des formes dont il est le lieu possible d'intelligibilité. L'existence par contre comporte en toute situation des moments pathiques, des moments de passibilité non impassible et ne peut pour cela être réduite à la sphère de la connaissance.

Aussi pour approcher la spécificité de l'existence, il faut, en deçà de l'intellect, interroger plus avant la notion de possibilité. Heidegger fait remarquer que le terme de possible s'emploie dans deux sens tout à fait différents : « nous appelons "possible" ce qui n'est pas encore effectif, ce qui n'est encore que l'objet d'un dessein ou d'un plan, ce qui attend d'être réalisé. Nous appelons, en même temps, "possible" ce qui n'est pas toujours nécessaire. À ce double égard la possibilité est une catégorie inférieure à l'effectivité et à la nécessité. Elle est de l'ordre du problématique tandis que l'effectivité est de l'ordre de la certitude et la nécessité de l'ordre de l'apodictique ». ¹ Ces sens du terme "possible" entendu au sens logique en opposition à l'effectif et au nécessaire s'appliquent sans problème aux choses. Par contre pour l'être spécifique à l'homme que Heidegger qualifie d'être-là, le terme de "possible" prend un tout autre sens, celui dans lequel l'entend Kierkegaard dans *Le concept d'angoisse* (chap. V) lorsqu'il désigne « la possibilité comme la plus lourde des catégories ». En effet, d'abord simple étant parmi les autres étants en tant que simple vivant, comme l'animal, à sa différence l'homme ne peut être lui-même qu'en devenant ce lui-même. La possibilité devient dès lors, pour l'homme compris non plus comme simple vivant mais comme être-là, la plus lourde des catégories car il l'endure et a à l'exister comme la condition selon laquelle ou bien il arrive à chaque instant à être lui-même ou bien il n'y parvient pas. Il y va ainsi dans cette capacité de son existence même. C'est la vue première que l'on peut retenir de Heidegger à propos de l'être homme qu'il nomme l'être-là comme "l'étant pour lequel il y va dans son être de cet être même". La possibilité ainsi comprise est la dimension d'être propre à l'étant que chacun de nous *est* en tant qu'être-là. Mais "*être*" est à prendre ici dans un sens éminemment actif et transitif : "*être*", pour l'homme, est un véritable acte d'être là et d'être le là.

En quoi consiste cette double charge? Précisément à franchir la ligne de démarcation entre l'animal et l'homme, entre le vivant et l'existant. La situation psychiatrique est particulièrement révélatrice à ce propos. La vie n'est que rarement en jeu dans les psychoses ; le patient est vivant et la survie n'est pas son problème majeur. Quel est-il alors? La clarification de ce point repose justement sur la distinction entre la vie de l'homme et celle des autres vivants. Une approche biologique de la maladie se dispense de cette distinction, comme toutes les autres pratiques qui se fondent sur une vue ou une théorie préalable. Aussi le soignant doit-il s'en remettre à une option d'un autre genre qui n'est pas tributaire d'un savoir théorique déterminant la conduite thérapeutique : celle qui s'interroge non sur la maladie mais qui se pose la question suivante : "de quoi est malade cet homme". Cette façon de se comporter désormais à un autre est en soi déjà thérapeutique. Elle fonde le "entre" (l'*aïda*) soignant et malade comme l'agora d'une

rencontre possible. Il s'agit à proprement parler d'une façon d'ex-ister à l'autre qui fait passer de l'ordre de la représentation générale de la maladie, à celui de la présence effective au malade. En tant que simples vivants les deux partenaires constitutifs de cet "entre" sont dans une situation commune. Mais pour y prendre place chacun en tant que lui-même, il faut d'abord s'y trouver soi-même dans le double sens indissociable d'y être effectivement et de s'y découvrir. Se découvrir incessamment là, à l'avant de soi, en présence (*prae sens*, se tenir à l'avant), c'est se tenir là hors du simple vivant que l'on est, c'est ex-ister son là ; le ex (le *hors*) ne signifiant pas, ici, l'extériorité mais la transcendence. En effet, cette exigence pour être soi doit s'accomplir dans le monde qui est toujours déjà là en y existant ce lieu du monde comme son propre lieu, donnant ainsi au monde la possibilité d'un là qu'il faut ex-ister pour cette présence de façon à ce qu'il soit sien. Pour que puisse s'accomplir ce cercle qui donne forme simultanément au monde et à soi, en étant activement *là*, le *là*, l'homme — en tant qu'être-là ou présence — ne peut être en face du monde comme un sujet en face d'un objet mais est au monde, c'est-à-dire que le monde a lieu dans cet "être-à" qui en constitue le *là*. Ce *là* est donc à la fois le *là* du monde et le là de la présence. Heidegger résume cela en écrivant «L'être-là (*Dasein*) existe son là veut dire : le monde est là»² et Maldiney l'explique en écrivant : «C'est le même d'avoir ouverture au monde et d'être le là de tout avoir lieu. Les deux formules s'équivalent.» Et il ajoute : «Le *là* est le pivot de la compréhension du monde, laquelle est un mode de l'existence.»³ La défaillance de cet accomplissement premier, nécessaire pour être soi, se montre chez de nombreux schizophrènes dans l'étrangeté in-compréhensible de l'en face de leur monde "derrière une vitre" qui correspond à leur incapacité à s'y trouver eux-mêmes. Ils ne s'entendent plus à ce monde, ils ne s'y entendent plus, et ne savent plus où ils (en) sont... (d') eux-mêmes. Être soi pour l'homme exige qu'il le devienne c'est-à-dire qu'il ouvre sa propre possibilité : qu'il soit à dessein de lui-même. Mais «être à dessein de soi et être au monde s'articulent intérieurement l'un à l'autre dans une seule et même transcendence. Si celle-ci est en défaut, les deux défont. Ainsi en va-t-il dans la schizophrénie.»⁴ En même temps qu'il n'est pas à dessein de soi, le schizophrène n'est pas au monde. Voilà pourquoi dans son délire il forge un nouveau monde. Un monde auquel il n'est pas car ce qui caractérise le délire dans son extrême est la dimension purement objective du monde qui ne se donne plus en présence mais en représentation.

Être le là, voilà à quoi est appelé l'homme en tant qu'être-là. Le schizophrène entend donc cet appel comme le montre sa nécessité de constitution d'un monde et/ou d'un soi dans son délire. Même dans le maniérisme schizophrénique, où la transcendence constitutive de l'existence déchoit en ambivalence, le «jeu de l'entre-deux qui se nie, entre

acteur-personnage et personnage acteur, est une tentative pour se donner du champ, c'est-à-dire du possible, pour se ménager un Ouvert dans lequel la présence ait ouverture à soi. Elle échoue mais son échec est révélateur. L'absence de possible, la non-capacité d'ouverture définit le simple étant comme tel et l'exclut dimensionnellement de l'existence». ⁵ En raison de l'urgence de la nécessité dans laquelle il est de se *possibiliser* lui-même, le schizophrène ne triche pas, ne peut pas tricher avec cet appel, à la façon de l'homme ordinaire qui y est généralement sourd plongé dans la banalité des habitudes, dite du "on" par Heidegger, et qui par rapport à l'authenticité de son devenir propre doit être considérée comme une normopathie.

Être le là, voilà ce que pour être, l'homme a à être. Ce que nous sommes nous ne le sommes qu'à le pouvoir. Sans ce pouvoir être pas d'être pour l'homme. S'il ne se peut lui-même, il s'éprouve, comme parfois le schizophrène, pu, "fait" (Jacques Schotte) par un autre. L'être-là se trouve, selon la puissance de ce pouvoir être, davantage dans un sens ou dans l'autre que l'expression "se trouver" signifie ensemble et à ces versants de puissance ou d'impuissance correspond aussi une atmosphère existentielle, une tonalité affective ou pathique (*Stimmung*) d'horreur lorsqu'il se trouve fait, de confiance lorsqu'il se découvre lui-même là le là du monde. Sous les auspices de l'une ou l'autre de ces deux directions atmosphériques originaires accordées au ton de la *façon* dont la présence *se trouve*, comment se manifeste le là? Essentiellement comme comprendre, répond Heidegger. En effet explique Maldiney «*Comprendre* est une certaine façon d'être le là, comme *parler* en est une autre, *être en situation* une troisième (et subir peut-être, une autre encore) Il s'agit du même là. (...) Être le là c'est se tenir ouvert pour cette ouverture, c'est-à-dire ouvrir la possibilité d'un site, en vue d'un avoir lieu du monde et de soi. C'est, en cela même, rendre possible qu'il y ait et que l'être-là soit.» ⁶ Heidegger écrit à ce propos : «L'ouverture du là dans le comprendre est une "façon" du pouvoir être de l'être-là.» ⁷ Et c'est un mode si essentiel que non seulement le comprendre est la vue de l'être-là sur lui-même mais que «cette vue, l'être-là l'est originellement.» ⁸ Ceci revient à dire que «non seulement l'être-là a dans le comprendre ouverture à sa propre possibilité mais que le comprendre est lui-même l'ouverture de cette possibilité.» Et ceci conduit à se poser la question : «Pourquoi le comprendre perce-t-il jusqu'aux possibilités?» ⁹ Parce qu'il a la structure du *projet*, répond Heidegger. *Entwurf*, en allemand, le projet heideggerien n'a rien à voir avec la définition qu'en donne la pensée représentative dans les dictionnaires en tant "qu'image de quelque chose à atteindre". Il s'agit dans la conception heideggerienne du dessein immanent à l'action qui ouvre lui-même l'horizon à partir duquel elle se décide. Heidegger explique dans ses leçons de 1929 que le sens du projet se trouve tout entier dans le préfixe *Ent*, car *Ent* marque un arrachement qui est

celui de l'arrachement à soi qui l'emporte loin dans le projet ouvert par la présence. Mais cet emportement au loin de soi est en réalité un retour à soi car ce à quoi l'être-là est arraché est son être jeté ici, qui fait de lui un simple étant parmi les autres étants et il est emporté au loin dans sa propre possibilité. Toutefois cette possibilité n'est jamais réalisée en effectivité car ce serait dès lors une possibilité éteinte, im-puissante. Voilà pourquoi Heidegger dit : «le projet ne nous emporte ni dans un réel, ni dans un possible mais dans la possibilité comme possibilité ; dans la possibilité de rendre possible, dans la possibilisation (*Ermöglichung*).»¹⁰ Ce qu'il s'agit de rendre possible c'est pour Heidegger «l'effectif, l'étant auquel nous sommes jetés. Il est de soi dépourvu de sens, injustifié. La notion même de sens n'y a pas de sens.»¹¹ Mais «le projet ouvre l'effectif à la possibilité et par là la dimension du sens. Ainsi soustrait à la contingence de ce qui peut tout aussi bien être et ne pas être, l'effectif devient réel.»¹² «L'ouvreur du projet ouvre l'horizon sous lequel sa propre facticité devient possible parce qu'il la peut, à dessein de soi. C'est en cela même qu'elle a sens : "Deviens ce que tu es, car tu ne l'es en propre qu'à le devenir par toi".»¹³ C'est ainsi que le projet justifie l'être-là qui dans son injustification primaire est en dette de lui-même, dans le *souci* (*Sorge*) de son à-être. Mais l'être-là reste insolvable dans l'ordre du projet car il se projette dans des possibilités auxquelles il est jeté. Pour être lui-même, l'être-là a à devenir en propre ce qu'il est, à savoir ce à quoi il est jeté dans sa facticité, en en faisant sa propre possibilité. Heidegger pense cependant avoir trouvé le moyen de supprimer à jamais cette dette dans le principe de sa possibilité : lorsque l'être-là ouvre le projet de la possibilité de sa propre impossibilité. Il se signifie ainsi en ouvrant le pro-jet de sa propre impossibilité. C'est ce qu'il appelle l'être-pour-la-mort et il dit que c'est l'angoisse qui révèle l'être-là à lui-même comme être-pour-la-mort. Pourtant la suspension radicale de la dette n'est pas pour Heidegger tributaire de la mort physique, volontaire ou involontaire. Il faut entendre, explique Maldiney, «qu'assumer comme sa possibilité la plus propre la possibilité de sa propre impossibilité d'être le là, c'est mettre fin à la possibilité et au principe de la dette. En anticipant à travers toute ses façons d'être sa propre impossibilité d'être le là, l'existence ouvre elle-même l'impossibilité d'une ouverture où il puisse y avoir sens ou non-sens ; elle ôte ainsi au destin le sens de son insignifiance. Par-delà tous les possibles auxquels son pouvoir-être est jeté, elle ouvre, comme son propre, celui de sa propre impossibilité. L'absolument impossible exprime, au plan de l'étant, la transpossibilité de l'être-là.»¹⁴

Pour bien saisir cette place originaire de la transpossibilité, il faut constater que tout étant y compris l'homme, est dans sa simple effectivité injustifié : il est ceci, de soi dépourvu de sens. Le saisir comme tel dans son effectivité brute c'est lui imposer une détermination qui le prive de tout possible autre, c'est le saisir comme im-possible.

C'est bien ce qu'il est dans son effectivité brute : impossible, «pourtant nous le disons et le pensons réel. C'est que son fondement est ailleurs, dissimulé dans l'impossible. Mais pourquoi dans l'impossible? Parce qu'il ne saurait se trouver dans un système de possibles sous-jacents ou préalables, à propos desquels la même injustification se reproduit à l'infini. Ce qui s'ouvre au-delà ou en deçà de tout possible et qui, au regard de la pensée positiviste est impossible, c'est la transpossibilité.»¹⁵ En effet, justifier un étant c'est le fonder en possibilité. Cependant si «avoir sens c'est, pour un étant, d'être inscrit à une place déterminée dans un système de possibles», ce «système lui-même n'a de sens que parce que le monde se pro-duit en lui. Il s'y produit, c'est-à-dire s'y met à la fois en vue et en œuvre, parce qu'il n'est pas un étant. Il est un événement lié à l'avènement de la présence. Événement et avènement qui ont lieu co-originaires dans l'être *au* monde.»¹⁶ Ainsi, comprendre n'est pas viser des (possibilités) données, ce qui serait annuler la possibilité comme telle. Comprendre c'est rendre possible dans le jet de l'existant qui se déploie dans son pro-jet. Autrement dit comprendre et exister vont de pair et sont inséparables. Il n'y a pas d'existence qui ne soit com-prendre, comprendre soi et le monde ensemble. Ce qui est pu et su¹⁷ n'est pas quelque chose mais l'*être* comme exister. Cela signifie que ni l'être du monde ni l'être de la présence ne sont de simples étants, ce sont toujours des existants. C'est aussi dire que l'être possible, l'être du *là*, n'est pas donné d'avance et qu'il se peut et se sait dans la transpossibilité, au delà de tout système pensable. Sur ce dernier point la position de Heidegger paraît ambiguë. Car si pour lui ce qui est visé dans le projet ce n'est pas des possibilités données, elles sont néanmoins, semble-t-il, prédessinées dans l'orbe d'un monde pensable.

Pour difficile que soit cette approche compréhensive, telle que la propose Heidegger et que l'éclaire Maldiney, elle répond en partie aux difficultés du soignant qui témoignent du besoin insatisfait d'une telle compréhension. En effet, «l'immanence réciproque du comprendre et de l'existence signifie à la psychiatrie l'esprit de sa méthode : percer jusqu'aux possibilités de ce qui est à comprendre, à savoir : malade ou sain, un existant. Il n'est tel, à la différence d'un simple vivant, que par son pouvoir-être. Seule est authentique la compréhension qui s'articule aux structures de l'existence comme transcendance, fût-ce une transcendance en échec. Cet échec, en effet, n'est pas quelconque, il porte la marque de l'existence qui là où elle est en défaut est en défaut d'elle-même.»¹⁸

Toutefois avoir articulé l'existence selon la structure du projet ne suffit pas à éclairer pleinement l'être spécifique de l'homme. Il n'est pas encore possible de comprendre complètement comment et pourquoi un homme devient incapable du dépassement vers soi qui lui est indispensable pour être lui-même. Mais c'est précisément dans l'acte, en

soi déjà thérapeutique de cette approche compréhensive des hommes en mal d'existence dans les psychoses, que le versant non heideggerien de la transpassibilité se révèle comme un autre mode de la transcendance nécessaire à l'homme pour devenir lui-même. Néanmoins le premier versant de ce type d'approche a déjà révélé à Maldiney que : «le cercle de sa plainte montre que le mélancolique a cessé de percer jusqu'au transpossible. Cette incapacité a sa marque dans la temporalité. La présence mélancolique réalise ce qui n'a de sens dans aucune langue : un présent de pure décadence, où seul de l'accompli se verse en accompli. Le maniaque, dans son exaltation festive qui ne transcende pas l'étant vers le monde mais s'élève au-dessus de lui en despote indifférent à l'expérience, ne fait pas la discrimination du temps incident qui vient et du temps décadent qui s'en va. Le procès ne se laisse pas diviser en inaccompli et en accompli. Or cette indifférenciation est absolument dis-congruente au présent. Le maniaque n'a pas de présent. Aussi faut-il rectifier ce qui paraît pourtant bien entendu : à savoir que l'existence mélancolique est toute en rétention et l'existence maniaque toute en protention. Loin de vivre dans le passé, le mélancolique n'a pas plus de passé que d'avenir et, loin de vivre au futur, le maniaque n'a pas plus d'avenir que de passé. Ils sont tous deux atteints dans leur présent. Là où le présent fait défaut, non seulement il n'y a ni rétention ni protention mais la temporalité elle-même se désarticule. Le temps s'ouvre avec l'ouverture du présent et, si celle-ci manque, le temps ne se temporalise plus. Être atteint dans son présent c'est être atteint dans sa présence. La présence est atteinte là où elle est à l'épreuve : dans sa dimension *pathique*.»¹⁹

Sous l'horizon du projet, l'ouverture du monde par l'être-là rend possible la rencontre avec l'étant intra-mondain auquel il permet de faire encontre. Selon Heidegger, la possibilité pour l'être-là de rencontrer et pour l'étant intra-mondain de faire rencontre sont fondées sur la préoccupation prévoyante qui ressortit au souci. C'est-à-dire que «c'est seulement à l'intérieur du monde dont il a ouvert le projet et au registre duquel il se trouve tonalement accordé, que l'être-là peut rencontrer quelque chose». Le souci «n'a pas seulement déjà ouvert un monde en général mais le monde dans son organisation tonale. Nous ne pouvons rencontrer quelque chose qu'en accord avec les tonalités qui définissent l'espace de résonance de notre *Befindlichkeit* (de notre *se trouver*)».²⁰ Il n'y a effectivement pas lieu de distinguer dans cette ouverture, au niveau de l'accord tonal (*Stimmung*), entre dedans et dehors, entre humeur et ambiance. Toutefois une phénoménologie de la rencontre fait ressortir une caractéristique singulière de l'apparaître qui se montre évidente lorsqu'il s'agit d'un autre. Rencontrer c'est se trouver en présence d'un autre qu'il nous est impossible de ramener à la forme du projet de monde

que nous ouvrons. Comme E. Lévinas le montre dans *Totalité et infini*, l'expression qui marque «la transcendance du visage d'autrui»²¹ est «le paraître de l'apparaître d'une existence que je ne puis inventer et dont l'injustifiable autant qu'irrécusable surgissement me frappe "d'impouvoir".(...) Il n'est plus question par rapport à lui, de projet. Je ne peux ouvrir le projet d'un autre, qui pourtant est là, et qui dérobe ce là, que pourtant j'existe, à ma propre possibilité.»²² Ce qui s'impose dans cette altérité, comme dans toute altérité, c'est la réalité, et son apparaître constitue un *événement*. «Ce n'est pas à l'intérieur du monde dont l'être-là a ouvert le projet que l'événement de cette rencontre, surprenant, a lieu ; c'est l'événement de cette rencontre qui, pour son avènement, ouvre un monde.»²³ En effet, l'accueil d'un événement — qui est toujours de l'ordre de la rencontre, de même que toute rencontre est événement — suppose une ouverture à l'apparaître qui n'a pas la structure du projet. «L'horizon d'où il surgit, *lequel s'ouvre avec lui*, n'est pas celui d'un monde dont je serais l'ouvreur. L'événement n'est pas en mon pouvoir. Si l'ouverture de la *possibilité* comme telle est l'être même du projet, l'ouverture à l'événement (et à la rencontre) est de l'ordre de la *passibilité*.»²⁴ Une faille est ouverte par l'événement *inattendu* dans la relation monde-soi qui s'éprouve selon un même ton pathique dans leur constitution simultanée accomplie dans l'orbe du projet. L'événement produit une crise bouleversant «la communication symbiotique avec les choses»²⁵ qui est la dimension du sentir où «le sentant vit soi *et* le monde (...) soi *avec* le monde.»²⁶ L'ensemble de l'*entre* soi-monde — constitutif des deux — est suspendu dans la sur-prise de l'événement. Cette inter-ruption, excédant tout com-prendre, ouvre une béance in-décidée qui é-tonne. Intégrer cette ir-ruption — imprévisible et improvocable car surgissant de *rien* —, dont l'*être-là* est subitement passible, exige une trans-formation sous l'horizon radicalement neuf ouvert par l'événement. «Inimaginable et en cela réel, (...) de soi surprenant, excédant toute prise, excluant (au sens propre) toute emprise, tout horizon déterminable *a priori*»,²⁷ l'événement requiert, pour dépasser l'étonnement initial provoqué par son apparaître, une nouvelle con-figuration du monde et du moi — tous deux co-naissant. Survenant à l'homme, la crise provoquée par l'événement ne met pas en jeu sa continuité de vivant mais le met en demeure d'ex-ister à partir d'un fond qui échappe à toute prise. «L'accueil de l'événement et l'avènement de l'existant sont un. L'événement se fait jour à travers un état critique existentiel qui n'est pas celui d'un être fini mis en demeure d'assurer sa continuité à travers une faille, mais celui d'un existant contraint à l'impossible, c'est-à-dire d'exister à partir de rien.»²⁸ La transcendance nécessaire à la naissance de cette présence, qu'appelle le surmontement de la crise provoquée par l'événement, procède d'un en deçà de la possibilisation de l'effectivité en jeu dans le projet et se déploie sur ce fond à l'impossible comme transpossibilisation.

Cependant l'ouverture-même à l'événement suppose une capacité qui aille en deçà de tout ce dont est passible l'être-là dans la dimension du projet, une transpassibilité qui est ouverture au rien. «Ce rien d'où l'événement surgit, l'événement l'exprime lui-même par son originarité. L'ouverture à l'originaire (non à l'originel), la réceptivité accueillante à l'événement, incluse dans la transformation de l'existant, constitue sa transpassibilité.»²⁹

Cette capacité d'accueil «fait défaut dans la psychose. Et son absence est responsable de la perte de la possibilité.»³⁰ Le monde du mélancolique montre à l'évidence ce manque de possible par manque d'ouverture. La compacité de son monde encombré de vides, trop plein de riens, fait obstruction au vide, voile le rien, aussi le mélancolique n'a-t-il plus de lieu ouvert où ex-ister. «Par là s'explique aussi l'impression de pesanteur, une impression de poids et de fatalité. Ce qui est en défaut, 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 attend sans s'attendre à quoi que ce soit, se tient ouverte par-delà toute anticipation possible.»³¹ «Ne se tenant plus en avant de soi l'existence mélancolique est un échec de la présence à fonder le fond.»³² Défaut donc de transpassibilité mais qui tient à une défaillance de transpassibilité. Le monde du maniaque montre la même faiblesse dans sa fuite en avant qui devance chaque instant où une sur-prise pourrait arriver. «A l'incidence du futur, le maniaque oppose un contre-mouvement inversif. Loin de devancer l'avenir, ses impulsions sont autant d'actes conjuratoires dirigés contre tout ce qui pourrait arriver, contre toute possibilité d'arrivance, contre la possibilité même de l'événement.»³³ Le schizophrène, lui, est pris au piège, soit d'une suspension dans une béance résultant d'une crise insurmontable où l'incapacité à devenir soi est rejouée sans cesse dans la stupeur (délire primaire), soit d'un substitut de monde et de soi thématé une fois pour toute et inaccessible à toute irruption du réel qui pourrait provoquer une crise nouvelle (délire secondaire). Son délire est une tentative de possibilisation de l'événement incompréhensible de la psychose mais effectuée de manière à ne pas prendre en charge le fond qui lui est à charge. «N'assumant pas ce qu'elle éprouve comme l'altérité pure, dont l'échéance à rien absorbe son échouage, la présence schizophrénique est un échec de l'ex-istence à prendre fond.»³⁴ Il est réfractaire à toute intégration d'événement qui *serait* une transformation constitutive.

Ce qui échappe au psychotique, quel qu'il soit, c'est toujours le moment pathique : cet instant où l'apparaître d'un événement, d'une rencontre, provoque une rupture d'existence subie. Dans cette épreuve, dans ce subir même, l'existant — mis au défi de devenir soi ou de disparaître en tant que soi — endure la réalité à même sa propre existence. La dimension pathique de l'existence ouvre ainsi dans la transpassibilité à

l'événement la transpossibilité d'un *advenir en personne*. «Ce sont là les deux moments conjugués en lesquels s'articule la réceptivité à l'événement. Il est vrai que l'être en état de crise est une essence encore indéciée. Mais l'existant qui est aux prises avec un événement qui le désétablit de son assurance et menace sa foi originaire (*Urdoxa*) existe, en la subissant, et subit en l'existant, une contradiction immanente à son pouvoir-être, de même qu'il existera la décision (*krisis*) qui y met fin. Son rapport à l'événement est, pour l'existant, son rapport à soi.»³⁵ En effet, l'épreuve se donne dans un sentir qui, comme le montre E. Straus, est pour l'humain un ressentir à même lequel s'ouvre, avec le monde, le moi en personne. «Ce ressentir ne consiste ni dans une réflexion ni dans un redoublement ; il est éveil du moi. L'événement nous advient en tant que nous devenons nous-mêmes. Indivises l'épreuve et la transformation.»³⁶ L'alliance du subir et du personnel dans le moment pathique montre qu'ici le subir n'est pas une contrainte, si ce n'est une contrainte à être soi. En effet, il faut bien voir que l'événement ne se produit pas dans le monde. Le monde s'ouvre dans l'événement. «L'événement est jet du monde. Mais ce jet n'est pas un projet. La schizophrénie le montre *a contrario*.»³⁷ Par exemple, un événement bouleversant *est* un changement dans la tournure du monde et dans l'ouverture de l'être au monde où ce qui change est la façon dont l'existence se rapporte à soi et au monde, la façon d'être au monde à dessein de soi. «L'événement bouleversant est l'événement même du changement qui, toujours critique, est toujours décisif — dans le sens d'une déchirure ou d'une transformation.»³⁸ Mais si résoudre la crise c'est intégrer l'événement en se transformant, par contre «dans la psychose il n'est plus d'événement. La mise en demeure n'atteint personne : la transformation ne suit pas.»³⁹ Dans la psychose, la mise en demeure de la présence se résout en déchirure : le devenir autre à l'avancée de soi est remplacé par l'irruption en soi de l'altérité pure. «Chaque événement transforme notre *y être*, il est ressenti à même cette transformation de soi. Celle-ci *est*, au sens propre, catastrophique si elle n'est pas intégrée à titre de transformation constitutive par le soi. Celui-ci perd alors sa capacité d'ouverture à l'événement et à soi. C'est précisément ce qui a lieu dans la psychose. La crise non surmontée coupe court à la possibilité même de toute autre crise. La métamorphose de l'existence, qui constitue l'événement même de la psychose, est devenue l'unique. Dans la psychose, à parler en toute rigueur, il n'y a plus d'événement.»⁴⁰ Le versant propre à l'approche phénoménologique de Maldiney découvre donc le trouble originaire commun aux psychoses en tant que trouble de la capacité d'accueil de l'inattendu, ce qui se manifeste simultanément comme incapacité à devenir authentiquement soi. L'existence authentique *est* accueil de l'événement qui est un trans-possible auquel le soi a ouverture de par sa trans-passibilité. Cet accueil requiert une disposition tout à fait singulière car «l'horizon de l'ouverture, de

l'ouverture à l'événement, est le côté tourné vers nous du hors d'attente.»⁴¹ L'existant ne peut s'y en-visager qu'en s'y con-formant. «Comment l'exprimer mieux que par ce fragment d'Héraclite: "s'il n'espère pas il ne trouvera pas l'inespérable, lequel est incherchable et sans chemin d'accès".»⁴²

Seule la transpassibilité, dans laquelle s'ouvre l'horizon du hors d'attente d'où tout arrive, permet la transpossibilité d'une trans-formation, d'une métamorphose de l'ancien soi-monde en un autre entre radicalement nouveau. Irréalisable pour l'autre ou par un autre, car lié à une transformation personnelle, l'accueil de l'événement peut à l'inverse être entravé par l'autre. Il suffit pour cela d'empêcher l'irruption de l'imprévisible. Dans la banalité quotidienne, la médiocrité des médias s'en charge: «la réceptivité y est une réceptivité pré-construite, ajustée à l'économie d'un système d'informations et d'actions»⁴³. Dans la psychiatrie, la psychose s'en charge et l'institution l'assiste. Enfermé «exclu au nom de la raison, le fou à notre époque est aliéné par la psychiatrie qui confirme son étrangeté et la codifie», comme l'écrivait justement Michel Foucault au terme de son étude sur l'histoire de la folie. Pourtant, "la liberté n'est pas simplement au coin de la rue", ni dans une série de prescriptions bien intentionnées. La transformation de la situation psychiatrique ne peut advenir que de la transformation de ceux qui la construisent. Si le patient n'est plus capable de la transpassibilité nécessaire à cette transformation qui suppose l'accueil de l'événement, il revient au soignant d'encourir le péril transformateur de cet accueil constitutif de la rencontre. C'est seulement grâce à la transpassibilité du soignant que de l'horizon du hors d'attente peut arriver une transpossibilité thérapeutique.

Bibliographie

Toutes les citations et références de pensée proviennent d'un seul ouvrage à la lecture duquel, je l'espère, cet article incitera :

Henri MALDINEY, *Penser l'homme et la folie, (À la lumière de l'analyse existentielle et de l'analyse du destin)*, Jérôme Millon, Coll. Krisis, 1991.

Notes

- 1 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 143 sq. cité et traduit par H. Maldiney dans l'Existant in, *Penser l'homme et la folie, À la lumière de l'analyse existentielle et de l'analyse du destin*, Jérôme Millon, Coll. Krisis, 1991, p. 302.

- 2 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 143, cité et traduit par H. Maldiney dans l'Existant, *op. cit.* p. 307.
- 3 H. Maldiney, L'existant, *op. cit.*, p. 307.
- 4 *Ibid.* p. 307.
- 5 H. Maldiney, *Ibid.* p. 302.
- 6 *Ibid.* p. 308-309.
- 7 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.* p. 147. Cité et traduit par H. Maldiney, *op. cit.*
- 8 *Ibid.* p. 146.
- 9 H. Maldiney, L'existant, *op. cit.* p. 309.
- 10 M. Heidegger, *Die Grundbegriffe des Metaphysik*, Gesamt, Ausgabe Bd 29/30, Frankfurt am Main, Klotermann, 1983, p. 527. Cité et traduit par H. Maldiney, *op. cit.*
- 11 H. Maldiney, L'existant, *op. cit.*, p. 310.
- 12 H. Maldiney, De la transpassibilité, *op. cit.*, p. 392.
- 13 H. Maldiney, Crise de la temporalité dans l'existence et la psychose, *op. cit.*, p. 141.
- 14 H. Maldiney, De la transpassibilité, *op. cit.*, p. 393-394.
- 15 H. Maldiney, L'existant, *op. cit.*, p. 313.
- 16 H. Maldiney, *Ibid.* p. 310-311.
- 17 En allemand la distinction n'est pas faite : pu, su — *gekönnt* — du verbe *können* qui veut dire savoir et pouvoir.
- 18 H. Maldiney, *Ibid.* p. 311.
- 19 H. Maldiney, *Ibid.* p. 314.
- 20 H. Maldiney, De la transpassibilité, *op. cit.*, p. 394.
- 21 E. Lévinas, *Totalité et infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961, p. 173. Cité par H. Maldiney, *op. cit.*
- 22 H. Maldiney, L'existant, *op. cit.*, p. 315.
- 23 H. Maldiney, De la transpassibilité, *op. cit.*, p. 396.
- 24 H. Maldiney, L'existant, *op. cit.*, p. 321.
- 25 E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, 2e ed., Springer Verlag, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1956, p. 207. Cité et traduit par H. Maldiney, *op. cit.*
- 26 E. Straus, *Ibid.* p. 372. Cité et traduit par H. Maldiney, *op. cit.*
- 27 H. Maldiney, L'existant, *op. cit.*, p. 322.
- 28 H. Maldiney, De la transpassibilité, *op. cit.*, p. 422.
- 29 *Ibid.* p. 424.
- 30 *Ibid.*
- 31 H. Maldiney, L'existence dans la dépression et dans la mélancolie, *op. cit.*, p. 114.
- 32 H. Maldiney, Psychose et présence, *op. cit.*, p. 81.
- 33 H. Maldiney, Crise et temporalité dans l'existence et la psychose, *op. cit.*, p. 131.
- 34 H. Maldiney, Psychose et présence, *op. cit.*, p. 81-82.

- 35 *Ibid.* p. 423.
- 36 H. Maldiney, L'existant, *op. cit.*, p. 323.
- 37 H. Maldiney, Événement et psychose, *op. cit.*, p. 284.
- 38 *Ibid.* p. 273.
- 39 *Ibid.* p. 320.
- 40 H. Maldiney, Crise et temporalité dans l'existence et la psychose, *op. cit.*, p. 123.
- 41 *Ibid.*, p. 143.
- 42 *Ibid.*, p. 143. Héraclite, fr.18 in *D.K. Fragmente der Vorsokratiker*, éd. 1969, p. 155.
- 43 H. Maldiney, L'existence dans la dépression et dans la mélancolie, *op. cit.*, p. 114.