



Alter

Revue de phénoménologie

23 | 2015

Anthropologies philosophiques

L'évènement et l'historicité de l'existant chez Heidegger et Maldiney

Camille Abettan



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/alter/395>

DOI : 10.4000/alter.395

ISSN : 2558-7927

Éditeur :

Association ALTER, Archives Husserl (CNRS-UMR 8547)

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2015

Pagination : 279-294

ISBN : 978-2-9550449-1-9

ISSN : 1249-8947

Référence électronique

Camille Abettan, « L'évènement et l'historicité de l'existant chez Heidegger et Maldiney », *Alter* [En ligne], 23 | 2015, mis en ligne le 01 décembre 2017, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/alter/395> ; DOI : 10.4000/alter.395

L'ÉVÈNEMENT ET L'HISTORICITÉ DE L'EXISTANT CHEZ HEIDEGGER ET MALDINEY

Camille Abettan

« L'essence ou – ce qui est le même – l'être de l'homme consiste à ex-ister. Que ceux qui y voient une simple tautologie aillent apprendre (πάθει μάθος) ce que veut dire ex-ister »¹. Point n'est besoin de multiplier les exemples pour comprendre que le travail d'Henri Maldiney peut être vu comme une tentative inédite pour expliciter ce que veut dire exister, et pour élaborer une anthropologie phénoménologique radicale capable de tenir le droit fil du programme de l'absence de préjugé. Ainsi, c'est bien cet intérêt anthropologique qui conduit Maldiney à s'intéresser par exemple au travail du psychiatre suisse Ludwig Binswanger, dont il qualifie l'œuvre d'« exceptionnelle » et qu'il considère comme « un tournant décisif de l'histoire [...] de l'anthropologie »².

Notre objectif n'est pas ici de passer en revue l'ensemble des contributions, souvent novatrices et fécondes, du philosophe lyonnais à l'établissement d'une anthropologie phénoménologique. Ces contributions étant assez nombreuses, une telle ambition dépasserait largement le cadre d'un article. Aussi proposons-nous ici de nous centrer sur le rapport que l'anthropologie de Maldiney entretient avec la question de l'historicité de l'homme, et de nous interroger sur sa capacité à en rendre compte de façon satisfaisante.

¹ H. Maldiney, « Ludwig Binswanger », in *Regard, parole, espace* (1973), Paris, Cerf, 2012, p. 271.

² *Ibid.*, p. 274.

Un point de départ heideggérien : historicité (*Geschichtlichkeit*) et devenir-événementiel (*Geschehen*) du *Dasein*

Pour bien comprendre le problème tel qu'il se pose chez Maldiney, il est nécessaire de repartir de son origine heideggérienne. En effet, Maldiney, en questionnant le rapport que l'homme entretient avec l'histoire et en insistant sur le caractère originaire de l'historicité³, se fait l'héritier d'une problématique dégagée initialement par Heidegger et vis-à-vis de laquelle le chapitre cinq de la seconde section de *Sein und Zeit* apparaît déterminant (§ 72-77)⁴. Les analyses du troisième chapitre de la seconde section avaient pour but de déconstruire l'idée d'un temps conçu comme une entité subsistante et autonome : « La temporalité (*Zeitlichkeit*) n'«est» absolument pas un *étant*. Elle n'est pas, mais se *temporalise* »⁵. La conclusion à laquelle conduisent les analyses consacrées à la temporalité est que « le temps est originairement comme temporalisation de la temporalité (*Zeitigung der Zeitlichkeit*) »⁶.

Mais, loin d'être menée simplement pour elle-même, l'analyse de la temporalité est intimement liée à celle de l'ipséité et à la problématique du « maintien de soi » (*Selbstständigkeit*). Il ne s'agit pas seulement de penser le temps comme une temporalité qui se temporalise, mais de mettre en exergue le lien fort existant entre la temporalité et le *Dasein*. Au § 65, la temporalité est même définie comme ce qui « rend possible l'unité de l'existence, de la facticité et de la déchéance » et comme constituant ainsi « originairement la totalité de la structure du souci »⁷. En liant explicitement l'ipséité et le souci (§ 64), et en faisant de la temporalité le sens ontologique du souci (§ 65),

³ Nous traduisons ici *Geschichtlichkeit* par historicité, et non par historialité, et suivons ce faisant une suggestion de F. Dastur recommandant d'éviter de se référer à un terme, *historial*, issu du vieux-français, peu simple et tombé en désuétude. Voir F. Dastur, « Paul Yorck von Wartenburg, penseur de l'historicité », in *Penser l'histoire. De Karl Marx aux siècles des catastrophes*, C. Bouton et B. Bégout (dir.), Paris, Éclat, 2011, note 14 p. 73.

⁴ Précisons d'emblée que nous nous limiterons à l'examen de la position de Heidegger à l'époque de *Sein und Zeit*, et que nous n'aborderons pas la problématique de l'*Ereignis*, dans la mesure où le problème qui va nous occuper ici est celui de l'histoire de l'homme (dont traite *Sein und Zeit*), et non celui, plus général, de l'histoire de l'être, auquel se rapporte plus spécifiquement la méditation sur l'*Ereignis*.

⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 10^e édition, Tübingen, Niemeyer, 1963, § 65, p. 328. La pagination des citations de *Sein und Zeit* renverra ici à cette édition, dans la mesure où elle est reproduite en marge des différentes traductions françaises existantes. Nous citerons cependant le plus souvent la traduction d'E. Martineau, Paris, Authentica, 1985.

⁶ *Ibid.*, p. 331.

⁷ *Ibid.*, § 65, p. 328.

Heidegger est conduit à s'engager dans l'analyse de cette temporalité étroitement liée à l'ipséité. C'est dans ce cadre que prend place la considération d'un nouveau phénomène : celui de l'historicité (*Geschichtlichkeit*) du *Dasein*. Ainsi, la temporalisation de la temporalité « se dévoile comme l'historicité du *Dasein* »⁸, et « la proposition : le *Dasein* est historique (*geschichtlich*) » est élevée par Heidegger au rang d'« énoncé ontologico-existential fondamental »⁹.

C'est sur cette base que s'ouvre le cinquième chapitre de la seconde section, intitulée « Temporalité et historicité ». Il s'agit alors d'envisager un problème qui n'a, jusque là, été que peu examiné, celui de « l'extension (*Erstreckung*) du *Dasein* entre naissance et mort »¹⁰. L'intention de Heidegger est claire : il s'agit en premier lieu de récuser la solution proposée par Dilthey, consistant à penser cette extension comme un « enchaînement » ou une « cohésion de la vie » (*Zusammenhang des Lebens*) qui se composerait d'une « séquence de vécus "dans le temps" »¹¹. Pour Heidegger, cette façon de poser le problème conduit à manquer toute véritable analyse de l'extension du *Dasein*, et à ne pas tenir compte de « l'horizon de la constitution temporelle de cet étant »¹² qu'est le *Dasein*. L'extension du *Dasein* entre naissance et mort n'est pas à penser comme une succession ininterrompue de vécus prenant place dans un cadre pré-existant, « "en-dehors" et autour du *Dasein* »¹³ ; c'est au contraire « le *Dasein* lui-même [qui] s'étend »¹⁴. L'extension ressortit donc directement à l'être même du *Dasein*, « c'est son être propre qui est d'emblée constitué comme ex-tension. C'est dans l'être du *Dasein* que se trouve déjà le "entre" de la naissance et de la mort »¹⁵.

Le *Dasein* n'est pas « dans » le temps ou « dans » l'histoire, il est un être « historique » (*geschichtlich*) caractérisé à la fois par une mobilité (*Bewegtheit*) (il est soumis à un « change constant des vécus »¹⁶), et une permanence (*Beharrlichen*) (« le soi-même se maintient dans une certaine identité (*Selbigkeit*) »¹⁷), et cette « mobilité spécifique »

⁸ *Ibid.*, § 66, p. 332.

⁹ *Idem.*

¹⁰ *Ibid.*, § 72, p. 373.

¹¹ *Idem.*

¹² *Ibid.*, p. 374.

¹³ *Idem.*

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 373.

¹⁷ *Idem.*

(*spezifische Bewegtheit*)¹⁸ est directement en lien avec le mode d'être spécifique du *Dasein*, à savoir l'existence. L'idée de « *devenir-événementiel* du *Dasein* » (*Geschehens des Daseins*)¹⁹ est alors introduite pour rendre compte de cette mobilité spécifique. La libération de ce devenir-événementiel est présentée comme ce qui permet « l'obtention d'une compréhension ontologique de l'historicité (*Geschichtlichkeit*) »²⁰. En résumé, le *Dasein* est, dans son être, historique (*geschichtlich*), et cette historicité se conçoit en premier lieu comme un devenir-événementiel.

L'homme : un être en perpétuel devenir

Le propos de Maldiney peut être compris comme s'inscrivant dans la continuité de cette façon d'envisager le problème du devenir de l'homme considéré comme un être historique. Pour lui :

La vraie question [...] est celle des rapports du biologique et de l'historique. Historique non pas au sens du récit que fait un historien de mes faits et gestes extérieurs, mais au sens de mon histoire se faisant, de moi-même me faisant – décidant de mon existence, existant ma décision. La question de moi-même, la question d'être un homme, n'est pas de savoir quel je suis dans mon identité, mais dans mon devenir autre²¹.

Héritier en cela des avancées heideggériennes, il s'agit pour Maldiney d'éviter d'approcher la problématique de l'homme par le biais d'un questionnement portant sur son identité envisagée comme identité substantielle, de prendre acte de l'historicité intrinsèque de son mode d'être et ainsi de poser le problème en termes de *devenir*. Mais ce devenir intrinsèque à l'être de l'homme doit lui-même être pensé

¹⁸ *Ibid.*, p. 375.

¹⁹ *Idem.* Le terme de *Geschehen* pose dans ce contexte un redoutable problème de traduction, déjà soulevé par J. Greisch (voir *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris PUF, 1994, note 1 p. 355) et auparavant par P. Ricœur. (voir *Temps et récit 3. Le temps raconté*, Paris, Seuil, « Points Essais », 1985, note 1 p. 133). E. Martineau traduit par « provenance », F. Vezin par « aventure », tandis que H. Corbin préférerait « historial », M. Simon « être-historial » et J.-F. Courtine « devenir-historial ». Nous proposons « devenir-événementiel » afin de conserver le lien avec l'idée d'un devenir tout en faisant apparaître la référence à la notion d'événement, qu'il faut conserver dans la mesure où *das Geschehen*, dans la langue allemande usuelle, c'est avant tout l'événement, au sens de ce qui survient, ce qui arrive, ce qui se produit.

²⁰ *Idem.*

²¹ H. Maldiney, « Préface », in *Génétique clinique et psychopathologie. Hérité psychique et hérité biologique*, P. Fédida, J. Guyotat et J.-M. Robert (dir.), Villeurbanne, SIMEP, 1982, p. 14.

dans sa spécificité par rapport au devenir de la simple chose ou, plus généralement, de l'étant subsistant. Cela signifie que l'on ne saurait rendre compte du caractère foncièrement temporel de l'existence en référant celui-ci à un procès de déroulement causal intra-mondain. Il faut bien plutôt concevoir la temporalité humaine comme un procès jamais achevé de temporalisation.

Cette idée, largement tributaire de l'héritage heideggérien, donne lieu chez Maldiney à un certain nombre de développements qui lui sont propres. La première conséquence de la reconnaissance de la spécificité du mode d'être de l'homme, c'est que la notion de loi telle qu'elle est employée dans les sciences de la nature ne saurait convenir lorsqu'il s'agit d'étudier ce qui est relatif à l'homme, et en particulier son devenir. Penser l'existence de manière ekstatique comme une temporalité qui se temporalise implique pour Maldiney de prendre acte du fait qu'« au regard de toute positivité », l'existence est « essentiellement aléale »²². Cette récusation de la notion de loi, élaborée sur le modèle de l'étant subsistant mais qui n'est pas à la mesure de l'existant, se conçoit de concert avec la récusation de celle de structure. Ce qui relève de l'existence ne peut être considéré « à la manière d'une structure thématique capable de figurer avec d'autres dans un répertoire »²³ car l'existant « n'a pas la constance d'une structure, mais celle paradoxale et obstinée, d'une transformation constitutive »²⁴.

C'est la raison pour laquelle Maldiney condamne la psychologie de la forme (*Gestaltpsychologie*), ce qui au premier abord peut paraître étonnant de la part d'un penseur qui opère un rapprochement explicite entre l'existant et la forme, et pense le premier sur le modèle de la seconde. Or, pour Maldiney, s'il s'avère intéressant de penser l'existant sur le modèle de la forme, encore faut-il que cette dernière soit conçue comme une forme en formation, et que la *Gestalt* soit rapportée à sa dimension de *Gestaltung*. Or la distinction des deux fait intervenir la différence qui existe « entre la forme thématisée en structure et la forme en acte »²⁵, entre la fixité stable et permanente de la forme et la dimension rythmique de la formation. Si la prétention de la *Gestaltpsychologie* à dire quelque chose de pertinent à propos de l'homme est récusée, c'est avant tout parce qu'elle ne traite que d'une *Gestalt* privée de sa dimension de *Gestaltung* et dont elle méconnaît

²² H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie* (1991), 3^e édition, Grenoble, Jérôme Millon, 2007, p. 8.

²³ H. Maldiney, *Regard, parole, espace*, op. cit., p. 248.

²⁴ H. Maldiney, *Ouvrir le rien, l'art nu*, La Versanne, Encre marine, 2000, p. 263.

²⁵ H. Maldiney, *Regard, parole, espace*, op. cit., p. 212.

« le fonctionnement réel », ne se livrant dès lors à rien de plus qu'à une « entreprise générale de thématisation »²⁶ lui barrant irrémédiablement toute voie d'accès à l'homme envisagé comme existant.

L'enjeu pour Maldiney est donc le suivant : il s'agit de rendre compte de l'historicité qui caractérise le mode d'être de l'homme tout en usant pour ce faire d'un concept qui en lui-même porte la marque de cette historicité. En d'autres termes, il faut réussir à conceptualiser cette historicité sans en fixer indûment la mobilité comme cela arrive lorsque l'on se réfère aux notions de loi ou de structure. Le devenir historique porte en lui une indétermination totalement masquée par la continuité sans faille que suppose la légalité causale et à laquelle il faut rendre justice. Chez Maldiney, c'est la notion d'événement qui est chargée de résoudre cette tension. Avant d'en entreprendre l'analyse, permettons-nous de faire remarquer que cette notion revêt chez le philosophe lyonnais une place tout à fait centrale, et qu'elle intervient dans le cadre de problématiques plurielles. Il ne s'agira ici que d'en analyser la portée dans le cadre restreint de la question du devenir-soi, alors que Maldiney la fait *aussi* intervenir dans d'autres contextes, traversés par d'autres enjeux (par exemple celui de l'analyse de la sensibilité).

Si, comme l'écrit Maldiney dans le passage sus-cité, la question d'être un homme est celle de savoir quel je suis dans mon devenir-autre, il convient d'éclairer la façon dont ce devenir-autre, ou cette transformation, s'opère. Ce à quoi s'oppose Maldiney, c'est à l'idée selon laquelle le devenir-soi serait mû par la force de l'initiative. Si l'existant se transforme, évolue, devient autre, autrement dit si son existence est indissociable d'une historicisation, ce n'est pas par la seule vertu des actes volontaires qu'il pose dans le cadre téléologique d'un projet préalablement envisagé. La transformation par laquelle s'opère le devenir-soi se pense plutôt chez Maldiney comme une réponse à la rencontre de l'événement. Ainsi, « ce à quoi nous avons ouverture, l'événement, n'est pas ce que nous projetons »²⁷. Tout au contraire, « l'événement n'est pas en mon pouvoir [...] l'ouverture à l'événement (et à la rencontre) est de l'ordre de la *passibilité* »²⁸. Et s'il excède tant mon pouvoir, c'est avant tout parce qu'il est pensé comme ressortissant à la pure altérité²⁹. Sa survenue est alors décrite comme « imprévisible »³⁰. Cette dimension de passivité absolue en

²⁶ *Ibid.*, p. 125.

²⁷ H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, op. cit., p. 105.

²⁸ *Ibid.*, p. 234.

²⁹ Voir par exemple *ibid.*, p. 304.

³⁰ *Ibid.*, p. 304.

vertu de laquelle « l'événement ne peut être que subi »³¹ et qui caractérise la rencontre de l'événement commande alors l'introduction du néologisme de transpassibilité. Celle-ci correspond à une « *passivité absolument indéterminable* »³², elle « consiste à n'être passible de rien qui puisse se faire annoncer comme réel ou possible. Elle est une ouverture sans dessein ni dessin, à ce dont nous ne sommes pas *a priori* passibles »³³. Ainsi, « par delà tout ce dont nous sommes passibles, notre rencontre de l'événement [...] est de l'ordre du transpassible »³⁴.

Il ne faudrait pourtant pas résumer le propos de Maldiney à une pensée de l'absolue passivité de l'existant. Pour le montrer, considérons le pendant de la notion de transpassibilité, celle de transpossibilité, et dissipons à cette occasion une équivoque possible. La notion de transpossibilité possède en effet deux sens distincts chez Maldiney, qu'il convient de bien distinguer si l'on veut se garder de fâcheux contresens. En un premier sens, la transpossibilité, qui qualifie ce qui se situe par-delà tout possible anticipable, se rapporte à l'événement. Ce dernier, inanticipable, au-delà de tout possible envisageable, est pensé comme un événement « trans-possible auquel le soi a ouverture de par sa trans-passibilité »³⁵. En ce premier sens, le transpossible est ce dont l'existant, défini comme sujet transpassible par sa capacité infinie d'ouverture, fait l'épreuve. Envisagée ainsi, la notion de transpossibilité ne semble faire que reconduire, par le biais d'un éclairage différent, à la transpassibilité de l'existant et à son absolue passivité. En réalité, la transpossibilité s'envisage en un second sens, qui se rapporte cette fois non plus à l'événement mais bien à l'existant lui-même. En effet, celui-ci, exposé à l'événement transpossible, est mis en demeure d'y répondre par un pouvoir-être à la démesure de ce à quoi il fait face. Ce pouvoir-être ne saurait alors correspondre à l'ouverture d'un quelconque possible : il est bien plutôt ouverture d'un trans-possible, aussi inanticipable que l'événement qui le requiert et auquel il constitue une réponse. Ainsi, le « pouvoir-être [de l'existant] est, par-delà tous les possibles, *transpossibilité* »³⁶. La prise en compte de ce second sens de la transpossibilité permet de corriger l'idée qui se dégage d'une lecture un peu rapide des textes maldinéens et selon laquelle l'existant serait essentiellement déter-

³¹ *Ibid.*, p. 91.

³² H. Maldiney, *Art et existence*, 2^e édition, Paris, Klincksieck, 2003, p. 112.

³³ H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, *op. cit.*, p. 306.

³⁴ *Ibid.*, p. 235.

³⁵ *Ibid.*, p. 105.

³⁶ *Ibid.*, p. 61.

miné comme sujet infiniment passible, voire passif. L'insistance sur la trans-passibilité de l'existant se double d'une mise en évidence d'un pouvoir-être tout aussi trans-possible que l'événement auquel l'existant est exposé.

Résumons-nous. L'enjeu était au départ de parvenir à penser l'historicité qui caractérise l'être de l'homme en en respectant le caractère mobile et discontinu. Cette mobilité permanente est pensée par Maldiney comme une perpétuelle transformation de l'existant, mis en demeure de se transformer par son exposition à l'événement trans-possible et auquel il a à répondre par un pouvoir-être également transpossible. On peut alors faire deux remarques. Premièrement, ce modèle du devenir historique de l'homme, structuré autour de la notion d'événement, conduit de façon cohérente à faire de celle-ci un élément essentiel de l'être de l'homme et à considérer que « l'événement est un existentiel »³⁷. Deuxièmement, l'historicité humaine, pensée comme un devenir événementiel, justifie que l'événement soit envisagé dans sa dimension d'avènement. Ce qui est en jeu avec l'événement, c'est à la fois l'avènement de l'existant, et celui du monde. L'existant en effet n'est pas comme une chose pré-existant à l'événement et à laquelle celui-ci s'ajouterait, il co-naît à même la survenue de l'événement. Ainsi, « l'accueil de l'événement et l'avènement de l'existant sont un »³⁸. La rencontre de l'existant et de l'événement ne doit pas se penser comme obéissant à une loi de type action-réaction, elle donne lieu à ce que Viktor von Weizsäcker, dans *Le cycle de la structure*³⁹, nomme une *crise*, terme repris par Maldiney pour qualifier ces états critiques irrépétables à la faveur desquels l'existant se transforme :

L'existence se constitue à travers des états critiques où quelqu'un est, à chaque fois, mis en demeure, *par l'événement*, d'être soi ou de s'anéantir. [...] Une crise est une rupture d'existence. Le Soi y est contraint à l'impossible, pour répondre de l'événement au péril duquel il ne peut exister qu'à devenir autre. Résoudre la crise, c'est intégrer l'événement en se transformant⁴⁰.

Mais la rencontre de l'événement détermine également, outre l'avènement de l'existant, l'avènement du monde. En effet, si les

³⁷ *Ibid.*, p. 213. Voir également p. 255, ainsi que H. Maldiney, *Existence, crise et création*, La Versanne, Encre marine, 2001, p. 103.

³⁸ H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, *op. cit.*, p. 306.

³⁹ Voir V. von Weizsäcker, *Le cycle de la structure*, trad. M. Foucault, Paris, Desclée de Brouwer, 1958.

⁴⁰ H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, *op. cit.*, p. 233.

transformations commandées par la survenue de l'événement ne peuvent être pensées comme résultant d'un procès de déroulement causal intra-mondain, alors il faut nécessairement situer l'événement hors monde. C'est bien ce que fait Maldiney, lorsqu'il écrit que « l'événement ne se produit pas dans le monde, mais [que] le monde s'ouvre à chaque fois à partir de l'événement. L'événement est jet du monde »⁴¹. L'événement acquiert ainsi un pouvoir « cosmogénétique »⁴².

L'événement et l'histoire

Faisons maintenant le point de nos acquis. Il s'agissait au départ de parvenir à penser l'homme non pas comme un étant situé *dans* un temps pré-existant et dont les évolutions se conçoivent comme des séries de processus intra-temporels, mais comme un être qui se temporalise et qui par-là même est essentiellement historique. C'est dans ce cadre que la notion d'événement nous est apparue d'un intérêt tout particulier : après avoir rappelé que c'est au départ chez Heidegger que l'événement et l'historicité se nouent dans la notion de *Geschehen*, nous avons vu le rôle central que joue l'événement chez Maldiney, qui en fait un existentiel. La question que nous entendons poser maintenant est la suivante : la notion d'événement telle que l'emploie Maldiney est-elle capable de satisfaire aux exigences qui au départ lui incombaient ? En d'autres termes, est-elle à même de rendre compte de l'historicité qui caractérise l'être de l'homme ?

Repartons de l'événement et de son rôle dans le devenir tel qu'il est conçu par Heidegger à l'époque de *Sein und Zeit*. Nous avons, au début de notre parcours, explicité le fait que l'historicité (*Geschichtlichkeit*) du *Dasein* est pensée comme devenir-événementiel (*Geschehen*). Analysons maintenant comment est pensé ce *Geschehen*. Au début du § 74, Heidegger s'interroge sur le lien existant entre le *Geschehen* authentique (*eigentliches Geschehen*) et la résolution devançante⁴³. Mais, alors que, jusque là, les analyses heideggériennes tendaient à mettre toujours plus en relief le rôle phare de la résolution devançante dans l'existence authentique, il s'agit ici non pas d'infirmier les acquis des analyses qui ont été menées à propos de cette résolution, mais d'en relativiser la portée en prenant acte du fait que

⁴¹ *Ibid.*, p. 91. Voir également p. 206 et p. 230.

⁴² Voir *ibid.*, p. 233.

⁴³ Voir M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, § 74, p. 382.

le *Dasein* est toujours un *Dasein* facticiel. Or, « ce pour quoi le *Dasein* se décide à chaque fois *factivement*, l'analyse existentielle est fondamentalement incapable de l'élucider »⁴⁴. Il s'agit alors de se demander « d'où *en général* peuvent être puisées les possibilités vers lesquelles le *Dasein* se projette factivement »⁴⁵. Et sur ce point, la réponse de Heidegger est claire : « les possibilités factivement ouvertes de l'existence ne sauraient être empruntées à la mort »⁴⁶. En d'autres termes, aussi nécessaire que soit la réflexion qui a été menée à propos du pouvoir-être authentique et de la résolution devançante, elle ne saurait à elle seule rendre compte de façon satisfaisante de l'historicité du *Dasein* dans la mesure où elle se focalise sur la dimension de pouvoir-être du *Dasein* et a tendance à minorer son être-jeté. L'analyse va alors se centrer non plus sur la résolution devançante, mais sur le phénomène de l'assomption (*Übernahme*)⁴⁷, qui se rapporte à un « Là » propre factice (*eigenen faktischen "Da"*). C'est donc l'analyse de l'assomption qui va permettre un réel éclaircissement du *Geschehen* concret. Cette analyse comporte plusieurs aspects, qu'il convient de ressaisir.

Tout d'abord, cette assomption résolue ne s'élabore pas *ex nihilo*, mais se conçoit « à partir de l'héritage qu'elle assume en tant que jetée » (*aus dem Erbe, das sie als geworfene übernimmt*)⁴⁸. Les possibilités de fait que le *Dasein* ouvre en tant qu'être-jeté sont donc solidaires de la transmission d'un héritage, ce sont des possibilités héritées. Cependant, il ne faudrait pas pour autant croire que Heidegger se fait ici le héraut d'un conservatisme ou d'un traditionalisme. En effet, ce qui est transmis n'est pas un « contenu », mais en premier lieu un « possible ». L'héritage qui participe de l'être-jeté ne se conçoit que dans son intrication avec le pouvoir-être et le devancement des possibles du *Dasein*, et en particulier de sa possibilité la plus propre, de sorte que le rapport du *Dasein* à l'héritage se conçoit comme « une possibilité héritée et néanmoins choisie »⁴⁹.

La notion de répétition (*Wiederholung*) joue ici un rôle déterminant, dans la mesure où c'est elle qui permet de faire de l'héritage non pas simplement quelque chose de passé, mais l'ouverture vers un possible. En effet, la notion d'héritage aurait tendance à faire entendre l'idée d'un passé résolument passé, d'un *vergangen*, dont on a du mal à comprendre comment il peut ouvrir sur l'avenir. Or, en présentant

⁴⁴ *Ibid.*, p. 383.

⁴⁵ *Idem.*

⁴⁶ *Idem.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 382.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 383.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 384.

la répétition comme « la transmission explicite, autrement dit le retour aux possibilités de l'être-là ayant-été-là » (*die ausdrückliche Überlieferung, das heisst der Rückgang in Möglichkeiten des dagewesen Daseins*)⁵⁰, Heidegger fait de l'héritage non pas un passé, un *vergangen*, mais un ayant-été-là, un *da-gewesen*, intrinsèquement lié à l'à-venir. Comme l'écrit Paul Ricœur dans un passage de *Temps et récit* consacré à l'analyse de la *Geschichtlichkeit* heideggerienne, la répétition « rouvre le passé en direction de l'à-venir »⁵¹. Mais loin d'être un simple retour du passé, la répétition (*Wiederholung*) se conçoit plutôt comme une réplique (*erwidern*)⁵² qui fonctionne comme une réponse créatrice et peut aller jusqu'à la révocation (*Widerruf*)⁵³ du définitivement passé (*Vergangenheit*).

Ce jeu dialectique entre un héritage qui échoit au *Dasein* et sa reprise sous la forme d'une transmission qui est tout aussi bien une délivrance ou une libération (*Überlieferung*) de cet héritage, et que Heidegger nomme destin (*Schicksal*)⁵⁴, constitue « le devenir-événementiel originaire du *Dasein* » (*ursprüngliche Geschehen des Daseins*)⁵⁵. Ainsi, le *Geschehen*, compris comme « répétition auto-délivrante, devançante, de l'héritage des possibilités » (*das vorlaufend sich überliefernde Wiederholen des Erbes von Möglichkeiten*)⁵⁶, est-il présenté comme « historicité authentique »⁵⁷ du *Dasein*.

Deux aspects nous semblent ici particulièrement importants. Premièrement, le *Geschehen* se conçoit chez Heidegger comme un mouvement interne à l'historicité ou, pour le dire autrement, l'historicité authentique s'accomplit comme *Geschehen*. Ce dernier relève donc bien de l'historicité et se confond avec elle.

Deuxièmement, Heidegger insiste essentiellement sur le fait qu'« en tant qu'historique, le *Dasein* n'est possible que sur le fondement de la temporalité »⁵⁸, et il s'emploie à montrer que cette temporalité authentique est un *Geschehen*. Mais il nous paraît digne d'intérêt de poser la question inverse, et de nous demander si le *Geschehen* lui-même admet une condition de possibilité, autrement dit s'il est lui-même conditionné par autre chose que lui ou bien s'il est inconditionné. La question, en tant que telle, n'est pas posée par Hei-

⁵⁰ *Ibid.*, p. 385.

⁵¹ P. Ricœur, *Temps et récit 3. Le temps raconté*, Paris, Seuil, « Points Essais », 1985, p. 139.

⁵² Voir M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., § 74, p. 386.

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ Voir *ibid.*, p. 384 sq.

⁵⁵ *Idem.*

⁵⁶ *Ibid.*, § 75, p. 390.

⁵⁷ *Idem.*

⁵⁸ *Ibid.*, § 76, p. 396.

degger, mais il nous livre malgré tout quelques éléments de réponse. Toute l'analyse heideggérienne a consisté à montrer que le *Geschehen* ne s'envisage que par rapport à un héritage qu'il faut « répéter ». Ouvert vers l'à-venir, le *Geschehen* n'est possible que sur le fondement de l'ayant-été-là. On peut même aller plus loin. À plusieurs reprises, Heidegger met l'accent sur le fait que le *Geschehen* est étroitement lié à un processus d'appropriation (*Aneignung*)⁵⁹, ce qui le conduit à envisager l'historicité originaire et authentique que constitue le *Geschehen* comme une « appropriation répétitive du possible » (*der wiederholenden Aneignung des Möglichen*)⁶⁰. Or, il nous semble que cette façon d'envisager le *Geschehen* est profondément juste, et qu'en même temps Heidegger n'en explicite pas toutes les implications. Faire du *Geschehen* une appropriation répétitive du possible, c'est reconnaître que l'advenue du *Geschehen* lui-même n'est qu'une possibilité, une éventualité, conditionnée par la réussite de cette opération d'appropriation. Le mouvement du *Geschehen* suppose lui-même pour advenir qu'un *Dasein* soit interpellé par un possible ayant-été-là, qu'il s'y reconnaisse, à tel point qu'il soit conduit à lui donner la réplique et à transformer cette visée de fait en un possible propre. Et ce processus complexe est toujours dépendant de conditions facticielles, toujours particulières : ce qui va pouvoir être réapproprié n'est pas le même pour tout *Dasein*. Ainsi, l'appropriation répétitive du possible ne fonctionne pas pour tous avec n'importe quel possible, et le succès de l'opération dépend pour chacun de sa capacité à se reconnaître à *un moment donné* dans ce possible ayant-été-là, à le comprendre précisément comme possible et à le reprendre à son compte. L'advenue du *Geschehen* apparaît alors caractérisée par son caractère d'éventualité. Il ne s'agit donc pas seulement d'explicitier et de décrire le *Geschehen*, mais de rappeler qu'il est lui-même une possibilité advenue, et ainsi d'en rappeler la dimension événementielle ou d'advenue simplement possible, ultimement conditionnée par la capacité du *Dasein* singulier à s'approprier tel ou tel possible particulier ayant-été-là. Or il y a là une véritable énigme, que Heidegger ne masque pas, mais qu'il ne développe pas non plus. Car qu'est-ce qui détermine que tel *Dasein* reconnaisse dans tel « fait », et pas dans tel autre, une possibilité enfouie mais néanmoins réactivable ? Heidegger remarque explicitement, à la fin du § 75, que la question de l'historicité renvoie *in fine* à l'énigme de la mobilité (*Bewegung*)⁶¹. Or il semble que l'énigme de

⁵⁹ Voir *ibid.*, § 74, p. 386.

⁶⁰ *Ibid.*, § 76, p. 396.

⁶¹ Voir *ibid.*, § 75, p. 392.

cette mobilité historique que constitue le *Geschehen* renvoie elle-même à l'énigme de l'appropriation, qui reconduit à celle de l'identité personnelle. Car c'est bien de celle-ci qu'il est question dans le mystère que représente le fait qu'untel, et non tel autre, puisse se reconnaître dans tel « fait » passé et en faire un possible propre. Le *Geschehen* est donc lui-même d'ordre historique, il advient dans l'histoire, et il est conditionné par la capacité du *Dasein* singulier à s'approprier tel ou tel possible passé et à le réactiver en tant que possible.

Reconsidérons à partir de là la position de Maldiney. Pour celui-ci, l'historicité ne se confond nullement avec un devenir événementiel, dans la mesure où l'événement est présenté comme n'ayant « pas d'itération dans le temps, puisqu'il fonde le temps »⁶². L'événement ne survient pas dans l'histoire, il s'en excepte pour apparaître comme sa source, mais une source an- ou pré-historique. Il n'y a pas de coïncidence entre l'histoire et l'événement puisque ce dernier fonde la première et ainsi s'en distingue.

Cela apparaît clairement lorsque l'on considère la relation qui lie la survenue de l'événement à l'existant. Pour Heidegger, l'advenue du *Geschehen* était elle-même une éventualité ou une possibilité historique. Chez Maldiney, la survenue de l'événement ne dépend plus de l'existant, elle n'est pas conditionnée par la capacité de ce dernier à se l'approprier comme un possible et à le comprendre précisément *comme* événement, mais ce dernier « s'ouvre à partir du Rien »⁶³. Ainsi, sa survenue n'est pas une possibilité éventuelle pouvant advenir dans l'histoire et se confondant ce faisant avec la mobilité de celle-ci, elle apparaît bien plutôt comme un processus déshistoricisé situé hors de l'histoire et détaché de toute origine proprement historique⁶⁴.

Il ne s'agit pas de récuser purement et simplement la notion maldinéenne d'événement, qui par bien des aspects se révèle féconde. Il s'agit en revanche et plus modestement de se demander si l'événement maldinéen est véritablement capable d'atteindre ce qui était au départ l'un de ses objectifs, à savoir rendre compte de l'historicité humaine « au sens de mon histoire se faisant, de moi-même me

⁶² H. Maldiney, *Art et existence*, op. cit., p. 27.

⁶³ H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, op. cit., p. 213. Voir également p. 233, ainsi que H. Maldiney, *L'Art, l'éclair de l'être* (1993), Paris, Cerf, 2012, p. 73.

⁶⁴ Apportons cependant une précision. La survenue de l'événement admet malgré tout chez Maldiney une condition de possibilité : le maintien dans l'Ouvert. L'Ouvert est le lieu offrant un espace d'accueil à la survenue de l'événement. Hors de l'Ouvert, l'événement ne peut pas survenir. Maldiney envisage donc bien la possibilité d'une disparition de la survenue de tout événement, et l'exemple des psychoses constitue pour lui une telle illustration. Cependant, cette condition de possibilité ne relève pas elle-même de l'histoire.

faisant »⁶⁵ tout en échappant à tout cadre de pensée relevant de la loi ou de la structure. Il nous semble qu'il n'y parvient pas tout à fait. Expliquons-nous. D'un côté, l'événement se caractérise par son caractère de rupture, de discontinuité, d'excès, il est ce qui dépasse les capacités de constitution du sujet et s'impose à lui. Ce sont bien ces caractéristiques qui font de l'événement un événement, et qui le définissent en tant qu'événement. De ce point de vue, Maldiney apparaît soucieux de théoriser l'événement en se conformant rigoureusement à ce qui en constitue l'essence en insistant sur le fait que l'événement excède le pouvoir de la subjectivité et ne peut que s'imposer à elle. Mais ce faisant, il ne rend pas justice à un autre aspect de l'événement, tout aussi essentiel. Cet autre aspect consiste à faire valoir que si l'événement est pur surgissement, s'il s'impose de lui-même en s'exceptant de l'histoire, en revanche, le fait que des événements surviennent ne partage pas ce caractère d'excès absolu par rapport à la subjectivité et à son histoire. Si l'événement est bien ce qui s'excepte de l'histoire, cette histoire par rapport à laquelle il s'excepte conditionne la survenue de l'événement en tant que c'est vis-à-vis de *cette* histoire-ci que ce qui survient peut s'excepter et constituer un événement. De ce point de vue, il y a un lien fort entre la subjectivité marquée par son histoire, et la *survenue* de l'événement conduisant à dire qu'il n'y a d'événement que par et dans une histoire subjective particulière qui permet à ce qui survient d'être appréhendé comme événement. Si l'événement qui survient est bien pur excès, le fait qu'il survienne est marqué du sceau d'une précarité certaine et renvoie à une condition de possibilité historique. Or, Maldiney a tendance à radicaliser et absolutiser le premier aspect, relatif à l'événement en lui-même, tout en occultant le second aspect, relatif aux conditions de survenue de l'événement. C'est ainsi que le devenir de l'homme répond pour Maldiney à une structure d'événementialité, et que, si l'événement s'excepte de toute loi, le fait qu'il y ait des événements n'est pas interrogé et s'intègre dans le cadre d'une légalité qui ne dit pas son nom. L'événement maldinéen n'est plus un événement susceptible de survenir dans l'histoire, en lien avec une histoire qui en conditionne la survenue, il n'est plus un événement historique, mais un élément anhistorique auquel l'histoire est soumise, et l'événementialité est présentée comme une loi dont l'histoire humaine relève inexorablement, ne fût-ce que sur le mode de la défaillance, comme dans le cas de la psychose.

⁶⁵. H. Maldiney, « Préface », in *Génétique clinique et psychopathologie. Hérité psychique et hérité biologique*, op. cit., p. 14.

Conclusion

Au terme de notre analyse, tentons d'en ressaisir les points principaux. Il y a chez Maldiney une volonté explicite de rendre compte de l'homme, conférant à son propos une visée anthropologique assumée. Ce questionnement anthropologique s'accompagne d'une conscience aiguë du problème méthodologique que pose l'utilisation de concepts forgés sur le modèle de la chose lorsqu'il s'agit de théoriser des problématiques humaines. Héritier en cela des acquis des analyses heideggériennes exposées dans *Sein und Zeit*, il s'agit en premier lieu de prendre en compte la mobilité historique qui caractérise le mode d'être de l'existant, et de tenter d'éclairer par des moyens conceptuels appropriés son devenir et ses transformations.

L'enjeu est alors de penser l'historicité humaine sans avoir recours aux notions de cause, de loi ou de structure, forgées dans le cadre de modèles naturalistes et aboutissant à faire du mouvement historique un procès de déroulement causal intra-mondain. Il s'agit de parvenir à rendre compte de l'historicité humaine sans sortir de celle-ci, en pensant la mobilité historique comme relevant d'éléments qui sont eux-mêmes historiques.

C'est à cet enjeu que répond la notion heideggérienne de *Geschehen*. En pensant l'historicité primaire et authentique du *Dasein* comme un devenir événementiel, Heidegger parvient à rendre compte du mouvement de l'histoire humaine tout en respectant le caractère lui-même historique de ce *Geschehen*, subordonné à la propension du *Dasein* à comprendre certains « faits » comme des événements, à se les approprier et à apercevoir en eux une dimension de possible réactualisable.

L'événement maldinéen peut être abordé dans la continuité de sa filiation heideggérienne, continuité cependant marquée par une radicalisation conduisant à lui accorder un pouvoir à la fois cosmo- et chrono-génétique inédit. Or, il nous a semblé que, ce faisant, et quel qu'en soit par ailleurs l'intérêt, cette radicalisation maldinéenne de l'événement et de son rôle dans le devenir historique de l'homme aboutissait à l'excepter de l'histoire. En en annulant toute origine historique et en le présentant non pas comme une simple éventualité pouvant advenir dans l'histoire, mais comme une entité anhistorique dont la condition de possibilité n'est pas interrogée, Maldiney est conduit à penser la mobilité événementielle de l'histoire humaine de façon quasi nomologique, et échoue ce faisant à en rendre compte de façon proprement historique.

Cependant, il conviendrait pour finir de se demander si le programme consistant à vouloir éclairer la mobilité historique de l'homme et les changements qui la marquent est tenable jusqu'au bout. En effet, ce que nous avons reproché à Maldiney, ce n'est pas de n'avoir pas éclairé cette mobilité historique, mais c'est de l'avoir fait sans être capable de tenir le droit fil de l'historicité. De ce point de vue, le texte heideggérien semblait plus fidèle à la volonté de prendre l'historicité humaine au sérieux et de ne pas la subvertir en la déshistoricisant. Mais les analyses proposées par *Sein und Zeit* ne résolvent pas le problème, elles ne font, nous semble-t-il, que le déplacer, et substituent à l'« énigme » de la mobilité historique celle de l'appropriation. Car la question qui se pose est alors de savoir pourquoi tel individu – et pas tel autre – se montre en capacité de transformer telle visée – et pas telle autre – en un possible. La thématique de l'appropriation répétitive du possible est donc autant une solution qu'une autre énigme, à laquelle les psychologues et les psychiatres ont toujours été plus enclins à s'intéresser que les philosophes, sans jamais cependant réussir à la résoudre. Les déterminants de cette capacité d'appropriation semblent rétifs à s'exposer au grand jour et demeurent bel et bien dans l'ombre. C'est pour cette raison qu'il peut être pertinent de se demander si le programme d'un éclaircissement du problème de l'historicité humaine est *in fine* réalisable au sein même de l'histoire. Ce qui se dessine alors, c'est une alternative entre une volonté de s'en tenir rigoureusement à l'historicité, qui semble conduire à une zone d'ombre irréductible, et une volonté d'éclaircir qui ne peut être réalisée que par un saut hors de l'historicité. À ce titre, la tentative de Maldiney peut alors recevoir un complément de légitimité, mais dans le cadre d'une façon de poser le problème qui n'est pas développée par lui.