

**Françoise Dastur\***

**Henri Maldiney**  
**Une phénoménologie de la rencontre et de**  
**l'événement<sup>1</sup>**

Tout le travail de cette figure majeure de la phénoménologie française qu'est Henri Maldiney s'est inscrit dans l'horizon ouvert par le retour aux « choses mêmes » que préconisait Husserl. Si la phénoménologie de l'art qu'il n'a cessé d'élaborer de ses tout premiers écrits du début des années cinquante à ses dernières publications (*L'art, l'éclair de l'être* paru en 1993 et *Ouvrir le rien. L'art nu*, paru en 2000) constitue le pan le plus important et aussi le mieux connu de son œuvre<sup>2</sup>, ce qui fait cependant le caractère tout à fait unique de celle-ci, c'est la relation qu'elle établit, à travers une grande variété d'approches, entre l'art, le langage et la folie. Ce qui est en effet fondamentalement en question dans chacun de ces trois domaines apparemment si différents, c'est cette ouverture à la dimension pathique de la rencontre et de l'événement que Maldiney s'est donné pour tâche de mettre en évidence en tant à la fois qu'elle est la véritable origine de l'art et de la parole et qu'elle tend à faire dangereusement défaut dans la psychose.

C'est dans le texte consacré au « faux départ de la phénoménologie de Hegel » qui clôt le recueil publié en 1973 sous le titre *Regard, parole, espace*<sup>3</sup> que Maldiney fait le mieux apparaître cette « méconnaissance du sentir et de la première parole » qui est le pro-pre de cette métaphysique occidentale dont Merleau-Ponty disait qu'elle est une « ontologie naïve » résultant d'« une sublimation de l'étant »<sup>4</sup>. De ce long et superbe texte, dans lequel est mise en lumière la parenté des phénoménologies hégélienne et husserlienne, il faut commencer par citer les dernières lignes :

N'y ayant de « choses mêmes » que dans la rencontre, la phénoménologie ne peut être qu'articulation d'un « étonnement » devant le monde, comme dit Fink ou, comme dit Merleau-Ponty, « du jaillissement des transcendances ». L'intentionnalité est une forme dérivée et réductrice de la transcendance. La négativité hégélienne représente rétrospectivement une dé-thématisation des structures objectives intentionnelles. Mais déjà il est trop tard. L'oiseau de Minerve a manqué l'aurore<sup>5</sup>.

C'est donc bien toute la philosophie occidentale qui a manqué cette aurore, cette ouverture première au monde, comme Heidegger le notait aussi lorsqu'il affirmait en 1927 que le phénomène du monde a été manqué, au début de la tradition

---

<sup>1</sup> Revue de l'Association Internationale Henri Maldiney *L'Ouvert*, n°1/2008

<sup>2</sup> Voir à ce sujet Éliane Escoubas, « Henri Maldiney. Art existentiel et phénoménologie de l'abstraction », *L'esthétique*, Paris, Ellipses, 2004, p. 217-228

<sup>3</sup> *Regard, parole, espace, Lausanne, L'Age d'Homme, 1973. Noté par la suite RPE*

<sup>4</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 240-41

<sup>5</sup> RPE, p. 321

philosophique, « explicitement avec Parménide »<sup>6</sup>, dont on sait qu'il a vu en l'être et non dans le monde le thème fondamental de l'enquête philosophique. Hegel, qui d'une certaine manière porte à son achèvement toute cette tradition, a cru, avec la Phénoménologie de l'esprit, faire « un bond dans l'absolu » mais ce ne fut là en réalité qu'un « faux départ »<sup>7</sup>, précisément parce qu'il ne savait « rien du moment pathique de la sensation, de sa dimension communicative »<sup>8</sup>.

Que dit-il en effet de la certitude sensible, dans ce premier chapitre de la Phénoménologie de l'esprit qui décide de tout l'itinéraire de la conscience dans son advenir à l'esprit ? Que l'immédiat étant ineffable, le langage, qui le dépasse en l'élevant à l'universel, constitue toute sa vérité. C'est par là qu'est manquée d'entrée de jeu l'épreuve du « il y a », puisque ce qui est nommé, c'est le « ceci » qui vaut pour tous les ceci singuliers passés, présents et à venir et qui a le sens universel de l'étant. C'est ainsi, conclut Maldiney, que « au début de la Phénoménologie, la phénoménalité n'est pas prise comme elle se donne, mais accommodée à la perspective théorique — qui en transforme l'apparaître selon les vues de la philosophie moderne du savoir »<sup>9</sup>. Ayant ainsi transformé l'étant en objet, Hegel « met hors jeu, sans l'avoir remarqué, le mode d'apparaître spécifique du Ceci qui est celui d'une apparition dans la rencontre »<sup>10</sup>. Car dès le début, « la conscience hégélienne est sans monde et sans corps »<sup>11</sup>, et ce qui a ainsi depuis toujours été perdu, c'est la dimension pathique de la réceptivité par laquelle s'instaure une première communication entre le moi et le monde.

C'est ici à la phénoménologie d'Erwin Straus, l'auteur de *Du sens des sens*, que Maldiney se réfère, lui qui a fait de cette présence originaire au monde et de sa réalité inobjective le foyer de son œuvre, laquelle « commence là où finit l'analyse intentionnelle de Husserl, à cette hylétique qu'il a nommée sans pouvoir l'édifier »<sup>12</sup>. Mais loin de ne voir dans les data sensibles que la simple matière de la visée intentionnelle, l'hylétique de Straus est une « phénoménologie de l'aïsthêsis », « qui met à découvert dans le Sentir même, en dehors de toute référence à l'objet, un sens inintentionnel »<sup>13</sup> qui est celui par lequel l'existant s'ouvre originairement au monde. Car « la sensation est fondamentalement un mode de communication, et dans le sentir, nous vivons, sur un mode pathique, notre être-avec-le monde »<sup>14</sup>. Or la négation hégélienne, par laquelle l'intuition est refusée au profit du concept et le particulier transformé en universel, est « l'homologue de l'intentionnalité husserlienne »<sup>15</sup> pour laquelle, comme le note Fink, dans un article fameux auquel Maldiney fait à

---

<sup>6</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1963, p. 100

<sup>7</sup> RPE, p. 321

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 135

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 259

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 260

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 264

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 134

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 135

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 164

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 269

plusieurs reprises référence, « l'étant est objet et rien de plus »<sup>16</sup>. Le parallélisme des deux phénoménologies lui semble en effet « frappant », car il s'agit dans les deux cas de la même téléologie immanente à la conscience et au discours qui exige chez Hegel « d'amener à la conscience la nature logique de l'esprit » et chez Husserl de mettre en évidence la logique « comme nature propre du langage »<sup>17</sup>.

Or c'est la nature même des langues indo-européennes qui rend possible cette émergence du logique, dans la mesure où, comme l'a montré Lohmann, un linguiste allemand qui, avec Benveniste et Guillaume, est une des sources majeures de la réflexion de Maldiney, ces langues ont la possibilité de devenir des « langues à mots » du fait même de leur structure prédicative<sup>18</sup> — ce que, de son côté, Heidegger avait également souligné, lorsqu'il déclarait en 1957 que les langues occidentales sont des langages de la pensée métaphysique et que toute la question est de savoir si elles ont ainsi été définitivement marquées par cette empreinte ou si elles peuvent encore s'ouvrir à d'autres possibilités de la parole<sup>19</sup>. C'est cet « objectivisme de la langue », qui fait que l'être ne peut être dit que sous la forme de l'objectivité, que Hegel a parfaitement reconnu et qui constitue « la pensée axiale » de Husserl, dont « le postulat fondamental est celui de la réciprocité absolue du logique et de l'objectif »<sup>20</sup>. Dans son second livre, *Âitres de la langue et demeures de la pensée*, Maldiney entreprend de montrer que cette émergence du logique, ce devenir logos de la parole, « signe la fin du monde épique » dont la langue, paratactique et non syntaxique, était essentiellement nominative et déclarative<sup>21</sup>. Car c'est bien « le passage de nommer à dire »<sup>22</sup> qui marque l'avènement de la philosophie et de la science, le nom, foyer du langage, devenant alors une simple partie du discours et n'exprimant quelque chose que par le relais de la phrase<sup>23</sup>. Comme le montre Maldiney, en s'appuyant à nouveau sur Lohmann, le passage de la phrase nominale, où le dire est coextensif à l'acte de nomination, à la phrase verbale est celui de l'identification objective d'un sujet à un prédicat à un ordre subjectif dans lequel « le sujet décide en quelque sorte de son prédicat »<sup>24</sup>.

Une nouvelle opposition, celle de la phrase verbale à la phrase à copule, opposition « de nature et non de degré », comme le souligne Benveniste, marque l'inauguration, avec Aristote, de la « logicisation du comprendre détaché de la situation » et, plus généralement, de la « perspective théorique », puisque selon ce dernier la structure de la phrase à copule est immanente à toute phrase<sup>25</sup>. Le résultat en est la séparation des deux fonctions, copulative et existentielle, de la notion d'être, ce qui

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 259. Cf. Eugen Fink, « L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative », dans *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Paris, 1952, p. 70-72. Nouvelle traduction dans *Proximité et distance*, Grenoble, Million, 1994, p. 121 sq.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 277

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 278

<sup>19</sup> Martin Heidegger, « Identité et différence », *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 307-308

<sup>20</sup> *RPE*, p. 279-280

<sup>21</sup> *Âitres de la langue et demeures de la pensée*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1975. p. 155 et 147

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 145

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 155

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 168

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 168 et 170

veut dire que la phrase à copule fait état de la différence ontologique entre l'essence et l'existence ou étance<sup>26</sup>. Or cette séparation n'est possible que « si la parole est prise non dans son instance originaire, mais au niveau ultérieur de l'explicitation », ce qui est précisément en quoi consiste l'opération hégélienne, qui transforme la situation parlante de départ, le rapport réciproque d'un je à un tu, en un langage sans interlocuteurs<sup>27</sup>. Et bien que Husserl ait, lui, tenté de rendre compte de la rencontre du tu dans la parole, il aboutit cependant au même résultat, puisque, comme il l'affirme dans la première Recherche logique, selon « le principe de l'absence de limites de la raison objective », toute expression subjective peut être idéalement remplacée par une expression objective, de sorte que la parole se voit ainsi assujettie à l'intentionnalité universelle d'un langage téléo-logique<sup>28</sup>.

Ni Hegel, ni Husserl ne prennent donc en charge la parole, dont ils méconnaissent tous deux qu'elle est l'origine de la langue, « la significabilité du monde reposant sur la signifiante de l'être au monde qui est articulation de la situation ». Il ne faut pas s'y tromper en effet : ce que l'on nomme « fonction communicative de la parole » se fonde sur « une première communication avec le Monde dans la rencontre », l'homme ne communiquant avec l'homme que « sur fond d'une appréhension commune du monde »<sup>29</sup>. Il y a en effet un double usage possible de la parole et, comme Merleau-Ponty, Maldiney distingue une parole parlante, dont le référent est l'être au monde de celui qui parle, et une parole parlée ou discours, dont le référent est une conscience idéale qui « explique à l'autre » sur le mode de l'explicitation ce qui a été compris, mais « ne s'explique plus avec lui »<sup>30</sup>. Car, comme il le souligne bien, « chacun ne s'explique avec les autres qu'à condition de s'expliquer d'abord avec le monde à travers lequel il s'explique avec l'autre en lui »<sup>31</sup>.

Plutôt donc que de « certitude sensible », il faudrait plutôt parler d'« incertitude sensible », car c'est une opacité originelle qui constitue la conscience sensible, comme Cézanne, qui cherchait « l'expression de ces sensations confuses que nous apportons en naissant »<sup>32</sup>, et Hofmannsthal, qui décrivait « l'impuissance du langage à dire les choses singulières selon leur être réel dans la proximité »<sup>33</sup>, le savaient bien. Mais c'est parce qu'en artistes, ils étaient présents au monde dans l'« ouverture plus originelle que celle de l'intentionnalité » de la Stimmung, de la tonalité affective, qui, comme l'a montré Heidegger, a contrairement à l'intellect le pouvoir de nous ouvrir d'emblée à l'entièreté de ce qui est<sup>34</sup>. Or, comme le savait aussi Hölderlin, la langue « se produit dans l'étonnement, à partir et en vue de ce qui dans la prise déborde le prendre et que nous nommons la sur-prise »<sup>35</sup>. Car ce que Hölderlin a

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 177

<sup>27</sup> *RPE*, p. 290 et 284-5

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 298

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 292. Je souligne.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 301

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 317

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 275

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 306

<sup>34</sup> Cf. Martin Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique : Monde, finitude, solitude*, traduction de Daniel Paris, Paris, Gallimard, 1992, § 68, p. 411

<sup>35</sup> *RPE*, p. 319

saisi dans la création poétique, c'est l'acte même de naissance de la langue<sup>36</sup> et il a ainsi découvert dans le langage la même dynamique dont parle Guillaume lorsqu'il souligne que « le rapport dont relève le langage n'est pas le rapport homme/homme, mais le rapport, qui n'a pas d'en-deçà concevable, univers/homme, racine du rapport qualitatif universel/singulier »<sup>37</sup>. Dans le poème, le poète ne parle en réalité à personne, car il n'a pour écoutant et répondant que l'autre en lui, au sens où Rimbaud disait que « je est un autre », exprimant ainsi dans sa vérité la présence à soi d'un soi qui n'est ici pour lui-même que dans l'éloignement d'un là dans lequel se présente le monde<sup>38</sup>. Ce langage de la présence au monde qu'est la langue poétique s'oppose donc à ce langage de l'universel « où nous sommes parlés et non plus parlant »<sup>39</sup> comme le sentir s'oppose au percevoir et au connaître. Et si, comme l'affirme Erwin Straus, la perception est au sentir ce que le mot est au cri, il nous faut alors reconnaître qu'« à l'origine de toute œuvre d'art, il y a un cri »<sup>40</sup>, cri qui nous est arraché par l'étonnement, car : « Tant que l'homme est capable d'étonnement l'art existe. Avec lui meurt l'homme »<sup>41</sup>.

Cette mort de l'humain s'accomplit aussi dans la psychose qui se ferme peu à peu à ce niveau originaire de l'expérience qui est celui du sentir par lequel nous pouvons être ouverts à la sur-prise de l'événement. Ce qui nous ouvre en effet à l'événement, à ce réel qu'on n'attendait pas<sup>42</sup>, c'est ce que Maldiney nomme, dans *Penser l'homme et la folie*, la « transpassibilité », à savoir une capacité de subir qui n'est limitée par aucun a priori, car « 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 »<sup>43</sup>. Or c'est précisément cette « réceptivité accueillante à l'événement » qui fait défaut dans la psychose<sup>44</sup>. C'est donc de manière pathique que l'existant est ouvert à l'événement, qui ne se produit pas dans un monde déjà tout constitué et indépendant de nous-mêmes, car c'est au contraire le monde lui-même « qui s'ouvre à chaque fois à partir de l'événement »<sup>45</sup>. Pour montrer en quoi consiste ce bouleversement que produit en nous l'événement, Maldiney s'appuie sur la distinction que fait Erwin Straus entre *Geschehnis*, mot qui en allemand désigne l'événement qui fait partie du temps naturel 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. Straus invoque à ce propos l'exemple, rapporté par l'un de ses patients, 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, puisqu'il agit ici en professionnel, le jeune homme

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 312

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 317 (voir G. Guillaume, *Langage et science du langage*, Paris, Québec, 1964, p. 33)

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 316-317

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 262

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 137-138. Voir également p. 320

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 172

<sup>42</sup> *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Million, 1991, p. 113

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 422

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 424

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 123

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 », explique Maldiney, « c'est parce que le vécu n'était pas le même au départ »<sup>46</sup>. 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 »<sup>47</sup>. Il n'y a donc pas d'événement « en soi »<sup>48</sup>, puisque l'événement ne prend sens que dans une situation et qu'il ne peut affecter l'exister que comme « événement de l'existence »<sup>49</sup>. Mais, inversement, la présence elle-même n'est celle d'un soi que par l'ouverture de celui-ci à l'événement. C'est ce qui conduit Maldiney à dire que cette ouverture à l'événement est ce par où la présence « existe et existe en tant que soi », de sorte que l'événement doit être considéré comme un existentiel<sup>50</sup>.

On comprend alors pourquoi, comme Maldiney le souligne, « dans la psychose, il n'y a plus d'événements »<sup>51</sup>. Le mélancolique, dont la temporalité ne consiste qu'en rétentions et 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 »<sup>52</sup>. Quant au schizophrène, il s'efforce dans son délire de rencontrer l'événement, car le délire est pour lui le seul moyen de se comprendre lui-même, de rendre compte de cette métamorphose existentielle qu'exige la survenue de l'événement. Mais le délire est en même temps une occultation de cette métamorphose<sup>53</sup>. 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 »<sup>54</sup>, en d'autres termes de nier le caractère de première fois de l'événement traumatisant. 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 de cette paradoxale capacité d'attente de la surprise, de cette « passivité de notre activité » selon le mot de Merleau-Ponty<sup>55</sup> ou de cette « transpassibilité » selon celui de Maldiney, dont traite en quelque sorte toujours la phénoménologie, dont l'objectif dernier, déjà chez Husserl, a toujours été le dépassement de l'opposition traditionnelle du passif et de l'actif.. Si Maldiney a forgé le terme de « transpassibilité » pour désigner la manière selon laquelle l'être humain existe sa transcendance en tant qu'elle implique une réceptivité, c'est pour indiquer que celle-ci doit 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

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 259

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 260

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 266

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 269

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 294

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 277

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 281

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 284

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> Cf. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p.274

champ même de la réceptivité. C'est justement cette ouverture et cette capacité d'attente indéterminée qui manque dans la psychose, comme le souligne bien Maldiney : « 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.»<sup>56</sup> C'est donc bien cette capacité d'être en prise sur les choses, qui fait défaut dans la psychose, où elle se traduit en une incapacité d'habiter le monde et même, comme l'a montré Gisela Pankow, citée par Maldiney dans le dernier essai de *Penser l'homme et la folie*, d'habiter son propre corps<sup>57</sup>.

Comme Maldiney le souligne bien, « l'événement par excellence est la rencontre » et « il n'y a de rencontre que de l'altérité » laquelle est toujours imprévisible<sup>58</sup>. Ce qui caractérise en effet intrinsèquement l'existant, c'est sa transcendance, sa capacité de dépassement. La transpassibilité est en ce sens plus que la simple passibilité, elle est, dit Maldiney, « ouverture sans dessein », ouverture « à l'égard de l'événement hors d'attente »<sup>59</sup>. Et c'est précisément de cette ouverture à l'impossible en tant qu'elle a originairement lieu dans le Sentir et la Stimmung, dont il retourne dans l'art, le langage et la folie.

**Françoise Dastur**, professeur honoraire de philosophie, rattachée aux Archives Husserl de Paris (ENS Ulm), a enseigné dans les Universités de Paris-I, Paris-12 et Nice-Sophia Antipolis et en tant que professeur invité aux universités de Warwick, Essex, De Paul (Chicago), Boston College et Northwestern (Evanston). Elle est présidente honoraire de l'École Française de Daseinsanalyse dont elle fut l'un des membres fondateurs. Elle a publié de très nombreux articles en français, allemand et anglais et est l'auteur d'une quinzaine de livres. Dernières publications : *Heidegger. La question du logos*. Paris, Vrin, 2007 ; *La mort. Essai sur la finitude*, Paris, PUF, 2007, *Pourquoi la mort ? Dessins d'Anne Hemstege*, Paris, Gallimard jeunesse/Giboulées, collection « Chouette penser ! », 2009 ; en collaboration avec Philippe Cabestan, *Daseinsanalyse. Phénoménologie et psychiatrie*, Paris, Vrin, 2011 ; *Heidegger et la pensée à venir*, Paris, Vrin, 2011, *Hölderlin, le retournement natal – Tragédie et modernité – Nature et poésie et autres essais*, édition augmentée, Encre marine, 2013

---

<sup>56</sup> *Penser l'homme et la folie*, op. cit., 114

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 409

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 352

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 421-22