

## Maldiney, penseur de la parole, de l'événement et du rien

Françoise Dastur

(Conférence donnée à Lyon le 1 avril 2017 en clôture de l'Assemblée générale de l'AIHM)

André Sauge m'avait proposé comme titre possible de mon exposé d'aujourd'hui : « Place de la pensée d'Henri Maldiney dans la philosophie contemporaine ». J'ai reculé devant la tâche que supposait un tel titre, celle de montrer en quoi, dans les trois domaines du langage, de l'art et de la psychopathologie, la pensée de Maldiney a ouvert de toutes nouvelles perspectives. L'ensemble des textes qu'il a consacrés à chacun de ces domaines est si riche que j'aurais couru le risque, en tentant ainsi de synthétiser leur apport, de rendre systématique une pensée, celle essentiellement d'un enseignant, et donc d'un homme de parole, qui n'a cessé d'être en perpétuel mouvement. J'ai assisté à plusieurs des conférences publiques que Maldiney a données après avoir quitté l'université, mais je n'ai pas eu la chance de le connaître en tant qu'enseignant et donc de suivre pas à pas le développement toujours inattendu d'une pensée qui a su faire sa part à l'improvisation, terme auquel il faudrait rendre ses lettres de noblesse, car elle suppose cette présence et cette proximité aux choses qui font le plus souvent défaut à cette logique de la pensée qu'est la philosophie académique. Bien que lyonnaise d'origine, j'ai quitté Lyon au début des années 1960 sans savoir que Maldiney y enseignait, et ce n'est donc que plusieurs années plus tard que j'ai, grâce à Paul Ricoeur dont je suivais le séminaire de phénoménologie de la rue Parmentier, découvert la pensée de Maldiney et lu ses premiers livres. C'est à partir de mon ancrage déjà ancien dans la phénoménologie husserlienne et surtout heideggerienne que j'ai alors abordé sa pensée, dont il me semble que, bien qu'elle s'en écarte sur bien des points, elle demeure dans son sillage.

Dans un texte daté de 2010, Jean-Pierre Charcosset, qui fut, lui, au plus près de l'enseignant que fut Maldiney, s'est demandé si Maldiney était un phénoménologue<sup>1</sup>. Il rappelle à cet égard les déclarations de Maldiney, affirmant qu'il « n'aime pas être considéré comme phénoménologue », ce qui se justifie si l'on définit la phénoménologie comme une école de pensée, ce qu'elle n'est pourtant pas, comme l'affirmait déjà en 1945 Merleau-Ponty, déclarant dans l'Avant-Propos de la *Phénoménologie de la perception*, que « la phénoménologie se laisse pratiquer et reconnaître comme manière ou comme

---

<sup>1</sup> J.-P. Charcosset, « Vers l'ouverture, Maldiney phénoménologue ? », *Transversalités*, 2010/1, n°113.

style » et qu' « elle existe comme mouvement »<sup>2</sup> plus encore que comme méthode. Il ne s'agit certes pas pour Maldiney, comme Charcosset le souligne à juste titre dans le même texte, de refuser par souci d'originalité son appartenance à la phénoménologie, car (je cite) « si Maldiney a un souci, ce n'est pas celui de l'originalité, mais celui de l'originarité ». Ce souci de l'originarité, il me semble qu'on le perçoit le mieux dans ces thématiques qui traversent toute l'œuvre de Maldiney et qui sont celles que j'ai choisies aujourd'hui de privilégier : celles de la parole, de l'événement et du rien, lesquelles sont d'ailleurs inséparables les unes des autres.

Il faut certainement, lorsqu'on aborde la pensée de Maldiney, commencer d'abord par mettre en évidence que ce qui est fondamentalement en question pour lui dans les trois domaines du langage, de l'art et de la psychopathologie, c'est cette ouverture à la dimension pathique de la rencontre qu'il 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. Maldiney accepterait sans doute d'être considéré comme un phénoménologue du sentir, car, il faut le rappeler, ce qui s'ouvre, déjà avec la phénoménologie husserlienne, c'est la possibilité de voir dans l'affectivité une intentionnalité à part entière et non pas, comme c'est le cas dans la philosophie classique, un simple épiphénomène. Et cette prise en compte du pathique se voit radicalisée dans la pensée heideggérienne, avec l'importance donnée à ce que les Allemands nomment *Stimmung*, la tonalité affective étant alors comprise comme ce qui seul permet la découverte originelle du monde. On pourrait donc considérer que Maldiney, qui, suivant en cela les leçons d'Erwin Straus, donne une importance encore plus décisive à cette dimension pathique originaire, ne fait que porter jusqu'à ses limites la pensée phénoménologique, tout comme Heidegger lui aussi le fera, qui en 1973 la définit paradoxalement dans son dernier séminaire comme une « phénoménologie de l'inapparent ».

Relèverait donc encore d'une telle « phénoménologie du pathique » la longue explication qu'il entreprend, dans son premier livre, paru lui aussi en 1973 et justement intitulé *Regard, parole, espace*, avec la conception de la certitude sensible chez Hegel dans laquelle il voit une « méconnaissance du sentir et de la première parole ». Car pour Hegel, l'immédiat étant ineffable, le langage, qui le dépasse en l'élevant à l'universel, constitue toute sa vérité. Ce qui est alors perdu de vue, comme Erwin Straus le mettait bien en évidence dans *Du sens des sens*, livre paru en 1935, c'est le fait que, par le sentir, « nous sommes en communication avec les phénomènes », une communication intuitive-sensible et donc pré-conceptuelle<sup>3</sup>. C'est cette communication pathique qui est à l'origine de l'avènement simultané du moi et du monde. Or, en ce

<sup>2</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. II.

<sup>3</sup> H. Maldiney, *Regard Parole Espace*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1973 et 1994, p. 137.

début de la *Phénoménologie de l'esprit*, le point de départ de Hegel est une conscience « sans monde et sans corps »<sup>4</sup>, ce qui explique que ne puisse être mise en évidence « la dimension pathique de la réceptivité » par laquelle s'instaure une première communication entre le moi et le monde. Substituant ainsi le percevoir au sentir, on aboutit alors à une intellectualisation de la langue qui a pour corrélat la détermination de l'étant sous la forme de l'objectivité. Ce qui est manqué par là, par la philosophie, par l'oiseau de Minerve, c'est cette aurore qu'est la rencontre des « choses mêmes », de ces choses mêmes auxquelles Hegel prétendait pourtant faire droit en prenant pour point de départ de son enquête la certitude sensible. Ce que Hegel méconnaît donc, c'est la nécessité de prendre la parole dans son instance originaire, puisque, explique Maldiney, « aussitôt proférée », elle est « captée par la langue et insérée dans le réseau des objectités linguistiques », le moi qui parle étant immédiatement transformé en sujet grammatical et devenant ainsi le sujet dont on parle, le Moi en troisième personne, dont la permanence est celle d'un universel. L'opération hégélienne consiste ainsi à transformer la situation parlante de départ, le rapport réciproque d'un je à un tu, en un langage sans interlocuteurs<sup>5</sup>. Ce que Hegel méconnaît donc, c'est que la parole est existence et décision, qu'elle n'a pas de fondement, et qu'elle est au contraire « l'acte originaire de fondation » du langage qui advient dans la coprésence du je et du tu, qui, loin d'être deux moments transparents de l'ego universel, sont l'un pour l'autre opaques, car leur commune infinité est de l'ordre de ce que Maldiney nomme « transposable », à savoir une transcendance qui est non seulement un pouvoir être mais aussi et surtout un pouvoir être autre<sup>6</sup>.

Or cette première rencontre avec le monde n'a pas lieu dans l'immédiat, comme le croit Hegel, mais dans la proximité, dont Maldiney affirme qu'elle « est la dimension même du sentir »<sup>7</sup>. Maldiney s'appuie ici, il est important de le souligner, sur l'analyse que fait Heidegger du rapport du *Dasein*, de l'existant à l'espace, lequel consiste essentiellement « à faire disparaître le lointain », à « approcher », de sorte, je cite le § 23 de *Etre et temps*, qu'« il y a dans le *Dasein* une tendance essentielle à la proximité »<sup>8</sup>. La proximité ne doit donc pas être opposée au lointain, mais au contraire mise essentiellement en rapport avec lui, car elle consiste en l'articulation d'un « là » avec un « ici », d'une expansion et d'une concentration, selon ce double mouvement diastolique-systolique qui est à la base du langage articulé de l'homme et qui trouve son expression dans les oppositions phoniques des différentes langues. Et c'est cette articulation qui

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 264.

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

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 288.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1953, § 23, p. 105. C'est Heidegger qui souligne.

constitue la parole dans son état naissant, et non l'usage d'un code ou d'un lexique. Il y a par conséquent un double usage possible de la parole, et comme Merleau-Ponty<sup>9</sup>, 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. L'opération hégélienne, qui consiste donc à remettre la parole *dans* la langue, demeure insensible à ce qu'il y a d'absolument illocalisable dans la parole.

Il est à cet égard particulièrement émouvant de voir que cette thématique de la parole est celle qui a occupé les dernières pensées d'Henri Maldiney, comme on peut le voir à la lecture des chroniques des visites à Montverdun telles qu'elles ont été rapportées dans *Les Dits du Matin calme*. Maldiney y déclare en effet que « sa recherche porte sur la parole » laquelle n'est « pas localisable » et ne provient pas d'un vouloir-dire qui lui serait antérieur. Il y redit que « la parole n'est jamais inscrite dans la langue, elle la déborde et la transcende », qu'elle est « transcendante à tout ». Il y affirme que la parole n'est pas discours, qu'elle a la constitution d'une œuvre d'art, car, comme elle, elle surgit de rien, de ce rien qu'est l'Ouvert et qu'il ne s'agit pas de confondre avec le lieu, car on ne peut ni le cerner, ni le discerner, on ne peut en posséder aucun savoir. C'est en réalité sur une telle ignorance que se fonde la pensée, car comme Maldiney le souligne avec force, c'est ce qui se passait dans son enseignement à Lyon, où il ne risquait pas de discourir, puisque, obéissant à l'advenir sans fin de la pensée, il enseignait ce qu'il ignorait et n'a jamais prétendu savoir.

Accepter de demeurer dans cette ignorance qui est inhérente à la dimension pathique de l'exister, c'est donc se tenir en deçà du savoir, du discours et de la logique conceptuelle qui les gouverne. Or, selon Maldiney, 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 proche de Heidegger qui, avec Benveniste et Guillaume, est une des sources majeures de la réflexion de Maldiney sur le langage, ces langues ont la possibilité de devenir des « langues à mots », dans lesquelles le mot a le statut de « prédicat possible »<sup>10</sup> — ce que, de son côté, Heidegger avait également suggéré, lorsqu'il déclarait en 1957 que les langues occidentales sont

---

<sup>9</sup> Cf. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 229 : « On pourrait distinguer une *parole parlante* et une *parole parlée*. La première est celle dans laquelle l'intention significative se trouve à l'état naissant. (...) Mais l'acte d'expression constitue un monde linguistique et un monde culturel, il fait retomber à l'être ce qui tendait au-delà. De là la parole parlée qui jouit de significations disponibles comme d'une fortune acquise ».

<sup>10</sup> *Regard Parole Espace*, p. 278. Voir à ce sujet F. Dastur, « Langage, parole et présence », *Maldiney. Une singulière présence*, La Versanne, Encre Marine, 2012, p. 71-86.

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>11</sup>.

C'est dans son second livre, *Aîtres de la langue et demeures de la pensée*, paru en 1975, deux ans après le premier, *Regard, parole, espace*, que Maldiney entreprend de montrer, à partir de l'exemple privilégié de la langue grecque, que ce qu'il nomme les « aîtres » de la langue, c'est-à-dire son foyer d'origine (aître étant la forme ancienne d'âtre), lequel précède l'état construit de la langue et constitue ce moment où, dans la parole, elle surgit à l'état naissant, est occulté dans la linguistique moderne, qui se veut une étude de la langue selon sa structure. La langue a en effet été définie par Saussure, dans son *Cours de linguistique générale*, paru en 1916, comme un système dans lequel chaque élément ne se définit que par les relations qu'il entretient avec tous les autres. Or Maldiney notait déjà, dans *Regard, parole, espace*, que l'idée d'une langue conçue, d'après la définition qu'en a donnée Johannes Lohmann, comme expression de la *Stimmung* et « articulation phonétique de la réalité », contredit la thèse saussurienne, « aujourd'hui régnante », comme il le souligne bien, selon laquelle « dans la langue, il n'y a que des différences, sans terme positif »<sup>12</sup>. Car si cette définition de la langue vaut pour les langues indo-européennes, elle ne saurait rendre compte du statut de toute langue en général. En cette période du début des années 1970, dominée par le structuralisme, ce courant de pensée qui procède de l'application aux sciences humaines du modèle linguistique saussurien, l'intérêt que porte Maldiney à des linguistes, tels Johannes Lohmann et Gustave Guillaume, qui ont pris leur distance par rapport à Saussure, et à l'importance que ce dernier a donnée à l'étude synchronique de la langue par opposition à la parole, le place ainsi à contre courant du « post-modernisme ».

On connaît l'importance qu'a accordée Maldiney à l'œuvre monumentale de Gustave Guillaume, ce linguiste français qui a développé une théorie du langage qui fait une large place à l'historicité de la langue, car il considère que c'est par la comparaison des états de langue successifs, et non par une étude simplement synchronique de celle-ci, que l'on peut en appréhender les mécanismes constructeurs. Guillaume reproche en particulier à Saussure de n'avoir pas fait état de l'opposition entre la langue, c'est-à-dire le langage en puissance, son état « pré-construit », et le discours, c'est-à-dire le langage effectif, opposition que reprend à son compte Maldiney. Mais je voudrais surtout insister ici sur l'influence qu'a exercée sur Maldiney l'œuvre de Johannes Lohmann, linguiste allemand, proche de Heidegger, auquel il dédia son livre majeur, *Philosophie und Sprachwissenschaft* (Philosophie et science du langage), paru en 1965. Lohmann déplore en effet que la linguistique moderne

<sup>11</sup> M. Heidegger, « Identité et différence », *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 307-308.

<sup>12</sup> *Regard Parole Espace*, p. 319. Cf. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, p. 166.

se soit exclusivement attachée à la forme extérieure de la langue au détriment de ce que Wilhelm von Humboldt, ce grand linguiste et anthropologue allemand du début du XIXe siècle, nommait sa « forme interne », analogue au schème kantien, qui implique qu'une activité de pensée est à l'origine de la langue, laquelle ne peut donc pas être définie comme un « code » composé de signes arbitraires, ce que fait pourtant Saussure lorsqu'il affirme que « les organes vocaux sont aussi extérieurs à la langue que les appareils électriques qui servent à transmettre l'alphabet Morse sont étrangers à cet alphabet »<sup>13</sup>. On ne peut en effet faire appel au principe de l'arbitraire du signe, qui suppose la nature conventionnelle des signes linguistiques, que pour rendre compte du sens conceptuel des mots, car c'est en cédant alors à une illusion rétrospective que l'on tente ainsi de décrire à l'aide de ces produits terminaux de l'histoire du langage que sont les concepts de signe et de vocable la genèse de celui-ci.

C'est en situant dans le sillage de Humboldt et de sa définition génétique du langage que Lohmann s'est ainsi attaché à montrer que l'histoire du langage est celle d'une venue à la conscience de l'intentionnalité naturelle du langage qui est d'abord inconsciente. C'est ce qui constitue à ses yeux la spécificité des langues indoeuropéennes, dans lesquelles il voit une véritable « fin de l'histoire du langage », et en particulier de la langue latine, qui fait du sujet le facteur déterminant de la phrase, offrant ainsi la possibilité de considérer le langage d'un point de vue extérieur et de fonder une « science du langage », concept contradictoire en soi, puisque c'est le sujet qui est sorti du langage, et non l'inverse, ce qui vaut *a fortiori* pour le sujet de la science. Cela vaut pour les langues issues du latin, et donc pour le français, dont Maldiney déplore dans les *Dits du Matin calme*, qu'il tienne « énormément à l'objet », par opposition à l'allemand, et en particulier à l'allemand de Hölderlin, dont il affirme qu'il n'a pas d'équivalent en français<sup>14</sup>. Or c'est précisément sur la manière dont Hölderlin a compris la langue que Maldiney s'appuyait dans *Regard, Parole, espace*, pour montrer que ce qui advient dans la création poétique, c'est l'acte même de naissance de la langue<sup>15</sup>, y retrouvant ce même double mouvement diastolique-systolique, particularisateur et généralisateur à la fois, que Gustave Guillaume voit à l'œuvre dans la constitution du mot dans les diverses langues<sup>16</sup>. S'appuyant sur l'analyse qu'a donnée Humboldt de la langue chinoise, qui, contrairement aux langues indoeuropéennes, n'exprime pas complètement la pensée, mais se contente d'éveiller dans l'esprit de celui qui écoute l'idée en question selon ses divers aspects, sans que ceux-ci soient réunis sous un même concept, Maldiney suggère que c'est de manière analogue que Hölderlin conçoit le moment créateur de la langue, qui consiste à exprimer la sensation originaire à

<sup>13</sup> *Cours de linguistique générale*, p. 36.

<sup>14</sup> *Les Dits du Matin calme*, Association Henri Maldiney, 2014, p. 45.

<sup>15</sup> *Regard Parole Espace*, p. 312.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 310-311.

partir de l'écho qu'elle éveille dans l'esprit sans faire usage d'un langage préétabli.

Or c'est dans la langue chinoise que Maldiney, à la suite de Lohmann, trouve le paradigme d'une telle identité entre la structure linguistique et celle du monde, « l'ordre qui règle la constitution de la phrase étant un avec celui qui règle la constitution de l'univers », comme il souligne dans le texte qu'il publie en 1982 sous le titre « Langue et révolution »<sup>17</sup>. On trouve en effet dans le texte fameux que Lohmann publie en 1948 sous le titre « La différence ontologique heideggérienne et le langage », une analyse détaillée des structures de la langue chinoise, accompagnée de cette déclaration concernant l'opposition que Humboldt établissait entre le sanskrit et le chinois : « Il ne s'agit donc pas, de toute évidence, de 'deux pôles antagonistes entre lesquels se logent les réalisations de toutes les possibilités d'énoncés humains', mais plutôt, en somme, de deux réalisations, parfaites dans leurs genres, des possibilités humaines, tout simplement. Par là s'éclaire la valeur paradigmatique incomparable que détiennent à nos yeux la langue, la civilisation et l'Histoire chinoises ». Comme Lohmann l'explique, la langue chinoise, qui n'obéit pas aux catégories issues des grammaires occidentales, est la langue de l'indifférence ontologique, alors que les langues indo-européennes sont celles de la différence ontologique, c'est-à-dire de la différence entre l'être et l'étant, entre l'essence et l'existence, entre l'être quoi et l'être-là, différence à laquelle correspond la séparation entre le radical et la flexion. Cela explique que dans la phrase indo-européenne, le prédicat détermine le sujet, alors que dans l'énonciation chinoise, les termes en présence n'ont que des relations de voisinage, la parole demeurant ainsi au commandement de la langue.

Comme le sinologue Marcel Granet, que cite également Maldiney, l'a bien mis en évidence, la langue chinoise ne connaît pas d'idées générales, mais seulement des idées singulières exprimant des manières d'être aperçues sous un aspect singulier et concret, de sorte qu'il semble « que l'esprit chinois procède par opérations essentiellement synthétiques, par intuitions concrètes et non par analyse — non pas en classant, mais en décrivant. »<sup>18</sup>. On peut comprendre à partir de là qu'une telle langue monosyllabique soit à l'origine d'une écriture idéographique, car la parole y est essentiellement un acte de dénomination et non pas, comme dans les langues indo-européennes un acte conceptuel de signification. Comme le dit bien Granet, « le vocabulaire chinois se compose au fond de peintures vocales liées de très bonne heure à une figuration graphique »,

---

<sup>17</sup> *L'Ouvert*, Association Henri Maldiney, n° 9, 2016, p. 89.

<sup>18</sup> M. Granet, « Quelques particularités de la langue et de la pensée chinoise », *Revue philosophique*, Paris, mars-avril 1920, pages 98-129 et 161-195.

de sorte que « tandis qu'un Français, par exemple, possède, avec sa langue, un merveilleux instrument de discipline logique, mais doit peiner et s'ingénier s'il veut traduire un aspect particulier et concret du monde sensible, le Chinois parle, au contraire, un langage fait pour peindre et non pour classer, un langage fait pour évoquer les sensations les plus particulières et non pour définir et pour juger, un langage admirable pour un poète ou pour un historien, mais le plus mauvais qui soit pour soutenir une pensée claire et distincte, puisqu'il oblige les opérations qui nous semblent les plus nécessaires à l'esprit, à ne se faire jamais que de façon latente et fugitive ».

C'est ce qui conduit Maldiney à souligner le caractère « prophétique » de la langue chinoise, le prophète étant « celui qui prononce, l'homme de la parole ». C'est ce caractère prophétique et nominatif de la parole qui a disparu, comme Lohmann le souligne, dans toutes les langues qui ont subi l'influence du latin, de sorte que « au commencement le nom a été tout, et maintenant il n'est plus rien », le mot ayant remplacé le nom et la signification la nomination. Le bouleversement linguistique que constitue le système grammatical latin est à l'origine d'un nouveau rapport de l'homme à la parole, la dimension constitutive de la langue cessant d'être celle d'une rencontre, la rupture devenant ainsi complète entre ce qui est et ce qu'on dit.

Une telle conception de la langue, « polarisée par le rapport sujet-objet », explique Maldiney, « se trouve dans un accord pour ainsi dire constitutionnel avec le langage de la science »<sup>19</sup>. C'est ce qui le pousse à affirmer que par rapport à cette transformation historique de notre rapport à la langue, devenue aujourd'hui destin mondial, « il n'est de révolution que poétique », la poésie seule état « capable d'inverser le mouvement d'objectivation de la langue et de la fonder à nouveau sur la puissance du nom ».

La poésie est donc cette insurrection de la parole qui met en évidence sa parenté avec l'appel et le cri, ces événements par lesquels surgit un monde, elle « maintient l'ouverture du mot en le délivrant de sa fermeture comme partie du discours », elle fait, comme le dit Ponge, « rendre gorge aux mots » en réactivant cet état « apertural » qui est propre aux langues sémitiques et chinoises et en faisant ainsi à nouveau de la langue un comportement originaire de l'homme.

\*\*\*

C'est à partir de là qu'il devient possible de mettre en relation la thématique de la parole avec celle de l'événement, une thématique devenue une référence fondamentale pour de nombreux philosophes français depuis une trentaine d'années mais dont l'origine est bien évidemment à chercher du côté du « second » Heidegger, qui, à partir du milieu des années 1930, l'époque du

---

<sup>19</sup> *L'Ouvert*, n° 9, p. 98.

fameux « tournant », a fait du mot *Ereignis*, qui dans l'allemand courant veut précisément dire « événement », le terme directeur de sa pensée, mettant ainsi de manière encore plus nette qu'auparavant l'accent sur le caractère verbal ou processuel de l'être. Il est significatif, à cet égard, que ce grand lecteur de Heidegger qu'est Maldiney ait été l'un des premiers à centrer ses recherches autour des concepts de rencontre et d'événement, concepts qu'on voit déjà apparaître dans les textes réunis dans son premier livre, *Regard, Parole, Espace*, paru en 1973, et qui deviendront des références fondamentales dans *Penser l'homme et la folie*, qui rassemble des essais rédigés entre 1976 et 1991, essais consacrés certes à la psychopathologie, mais qui n'en relèvent pas moins de préoccupations essentiellement ontologiques. C'est en effet déjà dans le grand texte qu'il consacre à « La méconnaissance du sentir et de la première parole ou le faux départ de la Phénoménologie de Hegel » que l'on trouve une référence, qui conjoint les deux noms de Martin Heidegger et d'Erwin Straus, à la notion d'« événement-avènement de Moi avec le Monde »<sup>20</sup> et à l'*Ereignis*, cette « contingence ouvrante » où, comme le dit Straus « quelque chose m'arrive et je m'advieus »<sup>21</sup>. Remarquons qu'une telle définition de l'*Ereignis* est fidèle à celle qu'en donne Heidegger qui a voulu penser sous ce terme la « coappartenance de l'homme et de l'être », comme il le précise en 1957 dans *Identité et différence*<sup>22</sup>. C'est donc parce qu'il se situe d'entrée de jeu dans l'horizon heideggérien que Maldiney va être amené à développer la conception qui lui est propre de l'événement.

Il faut d'abord, pour mesurer la distance prise par Maldiney à l'égard de Heidegger, souligner que s'il se fonde bien dans ce premier livre comme par la suite, sur la notion heideggérienne de *Dasein* compris comme un être dans le monde, il traduit ce terme, dont le sens premier en allemand est existence<sup>23</sup>, par « présence » plutôt que par « être-là », traduction adoptée par les premiers traducteurs de *Etre et temps* en 1964, et d'ailleurs abandonnée depuis, du fait que l'être de l'homme ne peut être compris au sens d'une simple présence donnée sur le modèle de la chose, ce qui a conduit les traducteurs suivants à refuser de traduire ce mot qui signifie chez Heidegger moins « être-là » qu'« être le là », c'est-à-dire le lieu où peut advenir un monde, comme il l'explique à Jean Beaufret en 1946<sup>24</sup>. Henri Maldiney, quant à lui, s'appuyait sur le fait que le mot *praesens* en latin ne signifie pas, comme le note Benveniste, « ce qui est là, mais ce qui est à l'avant de moi, donc imminent, urgent ». Il explique en effet dans « Psychose et présence » qu'être pré-sent, « c'est être à l'avant de soi.

<sup>20</sup> *Regard Parole Espace*, p. 265.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>22</sup> M. Heidegger, *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 262 sq.

<sup>23</sup> Ce terme a été forgé dans le vocabulaire philosophique allemand pour traduire le mot latin *existentia*, de manière à rendre compte de l'opposition classique entre existence et essence.

<sup>24</sup> M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier Montaigne, 1964, p. 183-185.

Imminente à soi la présence est précession d'elle-même »<sup>25</sup>. On retrouve bien ici la caractéristique du souci, tel que le comprend Heidegger, c'est-à-dire le fait pour l'existence d'être toujours en avant de soi, de sorte que ses déterminations de fait, ce que Heidegger nomme facticité, sont constamment reprises dans un projet qui est ouverture de possibilités déterminées. Certes Maldiney s'oppose à cette définition du souci en affirmant que l'origine du temps n'est pas le futur mais bien « le présent sans l'ouverture duquel nul projet n'a lieu »<sup>26</sup>, mais il n'y a pas en réalité stricte opposition entre lui et Heidegger, car ce dernier, qui a toujours pensé la dimension de l'avenir comme la venue à soi, l'advenir du *Dasein*, finira par expliquer dans *Acheminement vers la parole*, que l'avenir correctement pensé n'est rien d'autre que le présent, *Gegenwart*, car sous ce terme il faut comprendre non pas le maintenant momentané, mais ce qui attend, *wartet*, et vient ainsi à notre rencontre, *entgegen*<sup>27</sup>.

Pourtant dans « Crise et temporalité dans l'existence et la psychose », Maldiney, s'appuyant, sur ce que von Weizsäcker dit lui-même de l'événement, à savoir qu'il est absolument unique et imprévisible, affirme que « l'événement ne se produit pas dans le monde » mais que « le monde s'ouvre à chaque fois à partir de l'événement »<sup>28</sup>. La crise, précise-t-il, est « une rupture d'existence » dans laquelle « le soi y est contraint à l'impossible, pour répondre de l'événement au péril duquel il ne peut exister qu'à devenir autre » de sorte que « résoudre la crise, c'est intégrer l'événement en se transformant »<sup>29</sup>. Le mot « rupture », on le voit, indique ici que l'événement, comme Maldiney le précise, n'a nul précédent, il est « sur-prenant », car il « s'ouvre à partir du rien », ce qui implique que « son accueil n'a pas la structure du projet », car il « n'est pas en mon pouvoir », il n'est donc pas de l'ordre de la possibilité, mais de la « passibilité »<sup>30</sup>. Maldiney soutient en effet dans le texte intitulé « L'existant » que « ce n'est pas d'être projet du monde qui fait que je suis moi » mais « ma façon d'accueillir, d'endurer l'événement », Heidegger ne l'ayant que « tardivement » reconnu dans « Commentaire à Sérénité », un texte écrit en 1944-45<sup>31</sup>.

Mais c'est surtout dans « Crise et temporalité dans l'existence et dans la psychose » que Maldiney explicite sa critique du « projet » heideggérien, installant une « différence absolue » entre ouverture et projet, car l'événement n'est pas de l'ordre du possible, il est hors d'attente et trans-possible, comme le

<sup>25</sup> H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Millon, 1991, p. 81.

<sup>26</sup> H. Maldiney, *Les aîtres de la langue et les demeures de la parole*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1975, p. 30.

<sup>27</sup> Cf. M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976, p. 199.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 320.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 321.

<sup>31</sup> *Penser l'homme et la folie*, p. 323.

fragment 18 d'Héraclite l'exprime bien, qui dit « s'il n'espère pas, il ne trouvera l'espérable, lequel est incherchable et sans chemin d'accès »<sup>32</sup>. Ce que Maldiney critique dans la notion heideggérienne d'*Entwurf*, terme dont il précise pourtant qu'il ne signifie pas « projet » au sens habituel de ce mot, mais bien « arrachement », c'est le fait que « cet emportement au loin est retour à soi » puisqu'il nous emporte « dans la possibilité »<sup>33</sup>. C'est ce retour à soi qui fait problème pour Maldiney et qui le conduit à dire que « le projet heideggérien n'est pas quelque chose d'originaire » mais une « configuration postérieure à l'Oouvert, une première construction de nous-mêmes »<sup>34</sup>. Et il est vrai que dans la perspective du « premier » Heidegger, l'être humain apparaît encore comme « l'ouvreur du monde », alors que pour Maldiney, c'est au contraire l'événement lui-même qui « ouvre le monde »<sup>35</sup>. Pour Maldiney, le niveau originaire par lequel nous avons rapport à l'ouvert est celui du sentir, niveau de la surprise, de ce qui excède toute prise. C'est pourquoi, selon une formule que l'on trouve à plusieurs reprises dans ses textes, « Il n'y a de réel que ce qu'on n'attendait pas »<sup>36</sup>. L'événement, tel qu'il le comprend, a nécessairement le visage de l'altérité, car il faudrait prendre ce mot en son sens littéral, ce que ne fait curieusement nulle part Maldiney, événement venant du verbe *evenire*, qui signifie surgir, sortir hors de soi. Il a raison cependant de le définir comme ce à quoi on ne s'attend pas, ce qui sur-vient et vient ainsi *sur* nous par surprise, ce qui nous « tombe dessus », l'accident au sens propre<sup>37</sup>.

Car ce qui nous ouvre à l'événement, c'est précisément ce que Maldiney nomme la transpassibilité, à savoir une capacité de subir qui n'est limitée par aucun a priori : « comme l'événement lui-même, l'existence qui l'accueille est hors d'attente, infiniment improbable. Elle n'a rien à quoi s'attendre, rien à attendre de l'étant », elle est « réceptivité accueillante à l'événement »<sup>38</sup>. C'est donc de manière pathique que l'existant est ouvert à l'événement, dont Maldiney souligne avec force qu'il ne se produit pas dans un monde déjà tout constitué et indépendant de nous-mêmes, mais que c'est au contraire « le monde qui s'ouvre à chaque fois à partir de l'événement »<sup>39</sup>. Maldiney, lui qui, contrairement au second Heidegger, n'abandonne pas le terme de transcendance, s'est donc vu contraint de forger les termes de « transpossibilité », qui signifie un pouvoir-être qui est par-delà tous les possibles, et de « transpassibilité », un exister par delà

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 141, voir aussi p. 111, 309 et 343.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 112

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 321.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>37</sup> Rappelons que accident vient du latin *accido* (*ad-cado*) qui signifie littéralement tomber sur.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 433-34.

<sup>39</sup> *Penser l'homme et la folie*, p. 123.

toute forme possible de passivité<sup>40</sup>. On voit que par ces deux termes, Maldiney veut insister sur la transcendance de l'existant, sur sa capacité de dépassement. La transpossibilité est donc plus que la simple possibilité, elle est ouverture à l'impossible, c'est-à-dire à ce qui transcende les possibles préalables qui sont donnés à partir du projet au sens heideggérien<sup>41</sup>. Quant à la transpassibilité, elle est également plus que la simple passibilité, à savoir l'ouverture à ce qui est, elle est, dit Maldiney, « ouverture sans dessein », « ouverture à l'égard de l'événement hors d'attente ». Le terme de « transpassibilité » désigne donc la manière selon laquelle l'être humain existe sa transcendance en tant qu'elle implique une réceptivité, celle-ci devant être comprise comme une *capacité* de pâtir et de subir, au sens où elle implique une activité, immanente à l'épreuve, au *pathein*, qui consiste à ouvrir le champ même de la réceptivité.

Cette activité, ne peut-on pas dès lors penser qu'elle correspond à l'acte de parole, ce cri articulé qui, jaillissant, nous ouvre au monde et qui constituerait alors l'événement inaugural de cette « présence » que nous sommes ? De la parole, Maldiney dit bien dans les *Dits du Matin calme* qu'elle est « sans précédent », « inaugurale » et même « augurale »<sup>42</sup> et donc prophétique, comme il l'affirmait déjà trente ans plus tôt dans « Langue et révolution ». Pour Maldiney, le niveau originaire par lequel nous avons rapport à l'ouvert, est celui du sentir, qui est aussi le niveau moins de la surprise que de ce qui excède toute prise et qui est l'étonnement, comme il le souligne à plusieurs reprises dans *Les Dits du Matin calme*<sup>43</sup>. L'événement est ainsi toujours ce qui se saisit de nous de manière inattendue, à l'improviste, et selon le surcroît d'un à-venir qui vient à nous contre toute attente, toute tension et intention. Or c'est précisément ce qui a lieu lorsque la parole jaillit, car elle ne naît de rien, et, comme le dit Maldiney à propos de « Retour », ce poème de Hölderlin commenté par Heidegger, elle « a sa source dans la béance de l'être »<sup>44</sup>. C'est, poursuit-il, ce « vide abyssal » qui est « donné en premier lieu » et c'est bien cette « absence à soi de l'être » qui est l'origine de la parole.

\*\*\*

C'est ce qui me permet d'aborder pour finir et de manière sans doute trop rapide cette troisième thématique qui est celle du rien. Il me semble que là aussi, comme c'est déjà le cas pour la question du langage et celle de l'événement, la pensée de Maldiney se situe dans le sillage de Heidegger. Car s'il s'agit bien pour Heidegger en 1927 de répéter la question de l'être, cela aurait dû le

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 313.

<sup>42</sup> *Les Dits du Matin calme*, p. 43.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 44, 45, 66.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 76.

conduire à cette « destruction phénoménologique de l'histoire de l'ontologie » sur laquelle devait porter la deuxième partie non publiée de *Etre et temps*. Il se serait donc agi de mettre en évidence les limites de cette tradition ontologique d'abord par l'élaboration de la différence ontico-ontologique ou différence entre l'être et l'étant, la condition de possibilité de l'accès à l'étant étant l'ouverture préalable de l'être de celui-ci ou encore du monde comme horizon de compréhensibilité possible de tout étant. Et c'est pour marquer le caractère absolument transcendantal de l'être par rapport à l'étant que Heidegger sera conduit en 1929 dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?* à le déterminer comme ce qui n'est rien d'étant, c'est-à-dire comme néant<sup>45</sup>, l'ouverture du *Dasein* à l'être y étant déterminée comme ouverture au néant, une ouverture qui se révèle dans ce mode affectif fondamental qu'est l'angoisse, à savoir ce sentiment de liberté par rapport à tout ce qui est, de non appartenance à l'ensemble de l'étant qui constitue le *Dasein* en propre. Il faut donc souligner que dès 1929, Heidegger en vient à l'idée d'une ontologie négative, d'une « méontologie » qui ne peut penser l'être que sous la figure du non étant, du rien ou du néant. Lorsque par la suite, ayant laissé derrière lui la thématique grecque de l'ontologie, le terme directeur de sa pensée deviendra l'*Ereignis*<sup>46</sup>, il déterminera sa phénoménologie comme une phénoménologie de l'inapparent et il s'agira alors pour lui de penser le visible à partir de l'invisible, l'apparent à partir de l'occultation, l'*alétheia* à partir de ce vrai visage du rien qu'est la *lethè*, cette occultation abyssale d'où surgit tout et à laquelle tout retourne.

Pour Henry Maldiney aussi, « le néant est le véritable nom de l'être » et non son contraire. C'est ce qu'il montre à de multiples reprises dans l'analyse qu'il fait des œuvres d'art, en s'appuyant pour cela sur la notion de *Vide*, ce fondement de l'ontologie taoïste, que François Cheng utilise pour rendre compte aussi bien de la peinture que de la poésie chinoises. C'est ce rapport fondamental de l'art avec le *Vide* et le *Rien* qui est en jeu dans son dernier livre, paru grâce aux soins et à la persévérance de Jacques Neyme en 2010 sous le titre évocateur de *Ouvrir le rien, l'art nu*. Il s'agissait alors de mettre en évidence l'originarité de l'œuvre d'art, en tant, expliquait-il, qu'« outrepassant l'opération qui la produit », elle ouvre une éclaircie « qui ne suppose aucun préalable et qui « se produit sur le mode du saisissement »<sup>47</sup>. C'est en cela qu'une œuvre, soulignait alors Maldiney, a l'apparaître de la nature. Il ne faut donc pas s'étonner, dans ce livre entièrement consacré à l'art, de trouver un chapitre, c'est

<sup>45</sup> M. Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », *Questions I, op. cit.*, p. 69.

<sup>46</sup> Heidegger n'hésite pas en effet à affirmer dans le séminaire qu'il donne au Thor en 1969 que « Avec l'*Ereignis*, ce n'est plus grec du tout » (*Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 302).

<sup>47</sup> H. Maldiney, *Ouvrir le rien l'art nu*, Encre marine, Fougères, 42200, La Versanne, 2000, p. 28.

le deuxième, consacré à la « Montagne », dont Jean-Pierre Charcosset a montré, dans son dernier texte, à quel point la référence en est omniprésente dans la pensée de Maldiney. Car la montagne, y explique-t-il, comme l'œuvre d'art, n'a dans son apparition « rien hors d'elle, à partir de quoi ou sur le fond de quoi elle apparaisse », « elle n'est en relation avec rien et cela sans déni »<sup>48</sup>. Et dans la dernière page du livre, citée par Charcosset, on trouve à nouveau une référence à la montagne : « Au moment apparitionnel de la montagne, il n'y a pas de différence entre sa présence et son apparition. Son entrée en présence est une avec l'avènement de son essence dans la révélation de l'Ouvert. Et parce que nous co-naïssons avec elle, l'Ouvert s'ouvre en nous. »

Déjà dans *L'art, l'éclair de l'être*, livre publié en 1993, Maldiney affirmait que « ce qui apparaît se découvre de soi-même à partir de rien », telle la Ste Victoire dans le tableau de Cézanne, « pour laquelle il n'y a pas d'où préalable à son apparaître où l'on puisse dire qu'elle ait lieu »<sup>49</sup>, et tel aussi le Cervin, dont Maldiney dit que son apparition est « un phénomène pur ».

Il n'y a donc jamais d'apparaître que dans cette éclaircie, mot qu'utilise aussi Heidegger, qu'est le Rien. C'est ce que disait déjà Maldiney en 1985, dans *Art et existence* :

« La pensée efficace, quelle qu'elle soit, se tient dans la pure éclaircie du Vide ou du Rien, lequel n'est pas un *nihil privativum*. Le Vide n'est pas l'évacuation du monde, le Rien n'en est pas l'anéantissement, mais la condition qui en rend possible la manifestation »<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> Ibid., p. 37.

<sup>49</sup> H. Maldiney, *L'art, l'éclair de l'être*, 1993, Seyssel, Comp'act, p. 17 et 32.

<sup>50</sup> H. Maldiney, *Art et existence*, Paris, Klincksieck, 1985, p. 174.