



Alter

Revue de phénoménologie

24 | 2016

La surprise

Phénoménologie de la surprise : horizon, projection et événement

Françoise Dastur



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/alter/412>

DOI : [10.4000/alter.412](https://doi.org/10.4000/alter.412)

ISSN : 2558-7927

Éditeur :

Association ALTER, Archives Husserl (CNRS-UMR 8547)

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2016

Pagination : 31-46

ISBN : 978-2-9550449-2-6

ISSN : 1249-8947

Référence électronique

Françoise Dastur, « Phénoménologie de la surprise : horizon, projection et événement », *Alter* [En ligne], 24 | 2016, mis en ligne le 01 décembre 2017, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/alter/412> ; DOI : [10.4000/alter.412](https://doi.org/10.4000/alter.412)

PHÉNOMENOLOGIE DE LA SURPRISE : HORIZON, PROJECTION ET ÉVÉNEMENT

Françoise Dastur

C'est autour des notions d'horizon et de projection que je voudrais reposer la question d'une possible phénoménologie de la surprise, c'est-à-dire de l'événement inattendu, en faisant une large place, à côté de Husserl et de Heidegger, à Maldiney. Dans un texte déjà ancien (il date de 1997) dont la thématique était celle de l'événement, de l'attente et de la surprise¹, je me demandais en effet si la phénoménologie était en mesure de penser l'événement et je m'efforçais de donner une réponse positive à cette question en montrant succinctement qu'il était possible de développer une phénoménologie de l'attente et de la surprise. Je me propose de reprendre cette problématique et d'en préciser les enjeux fondamentaux en m'appuyant à nouveau successivement sur Husserl, Heidegger et Maldiney.

Dans ce texte de 1997, je prenais comme point de départ la difficulté rencontrée par la philosophie pour rendre compte de cette discontinuité du temps qui fait qu'il y a pour nous des événements et je soulignais que le fondateur de la phénoménologie rappelait lui-même, dans l'introduction à ses *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* de 1905 que la question du temps a toujours constitué pour la philosophie l'épreuve la plus cruciale, celle qui marque les limites de son entreprise de possession intellectuelle du monde². Je défendais l'idée que, par opposition à la philosophie

¹ Cf. F. Dastur, « Pour une phénoménologie de l'événement : l'attente et la surprise » in *Études phénoménologiques*, Bruxelles, Ousia, n° 25, 1997, p. 59-75. Texte repris dans F. Dastur, *La phénoménologie en questions*, Paris, Vrin, 2004.

² E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, 1964, p. 3.

classique, la phénoménologie pouvait parvenir à rendre compte de ce qui fait du temps ce qui introduit la contingence, l'imprévisibilité et le hasard dans le monde. Husserl a en effet affirmé que la phénoménologie est la restitution de l'idée la plus originelle de la philosophie qui trouve sa première expression cohérente chez Platon et Aristote, car il n'était pas question pour lui de considérer la phénoménologie, à l'instar de Hegel, comme une propédeutique à la philosophie proprement dite, mais au contraire d'y voir le vrai nom d'une philosophie qui ne place plus la vérité au-delà des phénomènes. Idée qui sera partagée par Heidegger, qui ira jusqu'à déclarer qu'il n'y a pas d'ontologie à côté de la phénoménologie, mais que la phénoménologie est en elle-même la science de l'être de l'étant, c'est-à-dire l'ontologie³. Pour l'un comme pour l'autre en effet, il n'y a rien à chercher « derrière » les phénomènes, derrière ce qui se montre de soi-même, l'objet de la philosophie n'étant rien d'autre que la phénoménalité et non pas l'arrière-monde d'un être en soi caché et séparé de nous. La phénoménologie a pour objet, comme son nom l'indique, l'apparaître, en grec le *phainesthai*. Or la relation première que nous avons à l'apparaître n'est jamais celle, frontale, d'un rapport à un objet, mais au contraire celle d'un ensemble de relations de significations dans lequel nous nous trouvons immergés, lesquelles de leur côté renvoient à cette dimension d'ouverture que nous nommons « le monde ». Car le monde n'est nullement, comme le croit la pensée classique, la somme de tout ce qui est, mais il se confond au contraire avec l'événement même de l'apparaître. Que l'apparaître ait lieu est ce fait fondamental au-delà duquel on ne peut remonter, fait dont nous faisons l'expérience, à travers tous nos comportements, comme celui d'une mobilité et d'un renouvellement constant de ce qui est. C'est cette expérience de la constante entrée en présence des phénomènes qui est à l'origine de cette émotion qu'est le *thaumazein*, étonnement ou émerveillement, dans laquelle Platon et Aristote ont tous deux vu l'origine de la philosophie⁴. C'est en particulier à cet égard que la phénoménologie peut être à juste titre caractérisée comme la reprise de l'idée la plus ancienne de la philosophie.

Cette mobilité de l'apparaître, Husserl a tenté de la mettre en évidence par le biais du concept d'horizon, qu'il emprunte à ce penseur du perspectivisme qu'est Leibniz, lequel explique dans sa *Monadologie* que toute perception s'étend à la totalité de l'univers phénoménal, de

³ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1979, p. 98. Voir également *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1963, § 7, p. 37.

⁴ Cf. Platon, *Théétète*, 155 c-d ; Aristote, *Métaphysique*, 982 b 11 sq.

sorte que chaque substance représente tout l'univers à sa manière et selon un certain point de vue. On pourrait d'ailleurs, d'un point de vue strictement anthropologique, considérer que la vision horizontale est le propre de ce bipède qu'est l'homme, qui, du fait de sa position verticale, a la faculté d'embrasser du regard le lointain. Il faut souligner à cet égard que le mot « horizon » vient du grec *horizein* qui signifie : délimiter, entourer d'une frontière, d'où son sens de ligne ou cercle qui borne la vue. Husserl, qui a tout d'abord axé son analyse de la perception sur l'objet isolé, en viendra par la suite à prendre en considération le fait que c'est d'abord l'horizon qui est donné à percevoir. C'est ce qu'il reconnaît en particulier en 1932 dans une de ses conversations avec le philosophe américain Dorion Cairns, auquel il affirme qu'il tenait autrefois pour certain que l'objet était une donnée originaire, alors qu'il s'aperçoit maintenant que l'objet est lui-même un corrélat de l'horizon, et en conclut, je cite, que « l'être est toujours et seulement donné comme le corrélat d'un horizon et n'est jamais donné originairement en personne »⁵. Déjà dans ses *Idées directrices* de 1911, Husserl soulignait que la perception de la chose implique « une certaine inadéquation », la chose ne pouvant se donner que dans une succession d'esquisses différentes, de sorte que ce qui est donné originairement dans l'expérience sensible est entouré de tout un horizon de co-données et d'une zone plus ou moins vague d'indétermination⁶. À cet horizon « interne » qui comprend les aspects non actuellement perçus de l'objet, mais qui peuvent l'être par la suite, s'ajoute l'horizon « externe » qui inclut les relations de l'objet considéré à son environnement, relations qui peuvent être développées à l'infini et qui font cependant partie intégrante de son « sens » même, de ce que Husserl nomme « noème », ce qui implique, comme il le souligne, que « le "ainsi de suite" est un moment évident et absolument indispensable dans le noème de la chose »⁷.

Mais c'est principalement dans les *Méditations cartésiennes* que Husserl met l'accent sur le fait que la visée intentionnelle ne se réduit jamais à la simple corrélation de la noèse et du noème, mais excède toujours et par principe le donné sensible de la perception : « L'explicitation phénoménologique », écrit Husserl dans le § 20 des *Méditations cartésiennes*, « élucide ce qui est impliqué par le sens du *cogitatum* sans être entièrement donné (par exemple l'"envers" de l'objet) en se représentant les perceptions potentielles qui rendraient le non visible

⁵ D. Cairns, *Conversations avec Husserl et Fink*, Grenoble, Jérôme Millon, 1997, p. 192.

⁶ E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, § 44, p. 140.

⁷ *Ibid.*, § 149, p. 502.

visible »⁸. La phénoménologie s'avère donc être nécessairement, pour utiliser ici une formule heideggérienne, une « phénoménologie de l'inapparent »⁹, de ce qui ne peut pas se donner sous la forme de la présence sensible. « Apparaître » veut dire en effet : sortir de l'obscurité et venir à la lumière, ce qui implique que nous n'entrons jamais en contact avec un étant isolé, mais que ce qui vient à notre rencontre se détache toujours sur un arrière-fond obscur qui constitue comme une réserve ouverte à des explorations futures. Est ainsi mis en évidence le caractère fondamentalement anticipateur de la perception, qui ne se réduit pas à la rétention continue des esquisses déjà perçues de la chose, mais comprend en elle cette dimension, prospective, qui est celle du rapport de la conscience au non encore présent, voire à l'imprésentable. Si Husserl, dans les *Leçons* de 1905, ne définissait la protention que comme l'image symétrique et inversée de la rétention¹⁰, laquelle semblait être ainsi considérée comme le phénomène essentiel de la constitution du temps, il en va autrement douze ans plus tard, dans les *Manuscrits de Bernau*, où une nouvelle importance est donnée à la protention. La présentation originale y est en effet définie comme une « attente remplie »¹¹, de sorte que le processus rétentionnel ne peut plus être compris comme la modification pour ainsi dire mécanique d'un présent continûment repoussé dans le passé, ce qui devient présent devant au contraire être considéré comme ce qui a été anticipé dans les protentions passées¹².

On peut donc affirmer que, comme je le soulignais déjà dans mon texte de 1997, l'analyse intentionnelle peut être considérée comme la base d'une véritable phénoménologie de l'attente, de la tension vers un objectif qui demeure par là même ouvert à la confirmation ou à l'infirmité de ses propres anticipations par le déploiement de toujours nouveaux horizons. L'idée même d'une « saturation » de l'intentionnalité apparaît alors comme un non sens. J'en tirais alors la conclusion que l'intentionnalité ne peut effectivement se déployer que là où l'attente ne sera jamais totalement comblée, l'intention jamais totalement « remplie » et la menace du non-remplissement jamais non plus totalement écartée, ce qui implique une ouverture à l'indétermination du futur et à ce que nous nommons en français « surprise », c'est-à-dire ce qui nous « prend » à l'improviste, et en

⁸ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1953, p. 41.

⁹ M. Heidegger, *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 339.

¹⁰ E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, op. cit., p. 74 sq.

¹¹ Cf. E. Husserl, *Die „Bernauer Manuskripte“ über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, Hua XXXIII, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001, Text Nr. 1, p. 15 et Text Nr. 2, p. 22.

¹² *Ibid.*, Text Nr. 1, p. 7.

allemand *Überraschung*, ce qui sur-vient soudainement (*rasch*) et apparaît donc comme absolument inanticipable. Car si l'attente peut être déçue dans le cas du non remplissement d'une anticipation, la surprise au sens fort de ce terme est bien plus bouleversante que celle de cette déception « ordinaire » qui a toujours été plus ou moins inscrite au programme de nos anticipations. Ce qui survient par surprise est en effet totalement « hors programme », il s'agit là de l'inattendu au sens fort, c'est-à-dire de ce qui contrarie et ruine cette structure d'horizon qui gouverne nos attentes. Comme Husserl le souligne, et Merleau-Ponty à sa suite, lui qui n'hésite pas à parler de « foi perceptible »¹³, l'expérience ordinaire suppose une croyance originaire dans la stabilité du monde et la présomption constamment présente que l'expérience continuera à se dérouler selon le même « style », en dépit des corrections qu'il nous faut apporter à nos anticipations premières.

C'est cette confiance dans la continuité du devenir qui se voit profondément ébranlée dans le *thaumazein*, l'étonnement philosophique, tout comme dans la réduction phénoménologique, dans laquelle nous pratiquons l'*epokhè* et mettons ainsi hors circuit notre croyance en l'existence du monde. Par une telle mise à distance des croyances naïves qui l'attachent au monde, l'*homo phaenomenologicus* devient en quelque sorte étranger à lui-même et fait l'expérience de cette « perte de l'évidence naturelle », c'est-à-dire de la *Selbsverstandlichkeit*, du caractère allant de soi du monde quotidien, qui constitue du point de vue clinique « la modification d'essence basale de l'être schizophrène » dont traite Wolfgang Blankenburg dans le livre paru en 1971 qui porte ce titre¹⁴. Blankenburg met à cet égard l'accent sur la parenté entre l'*epokhè* husserlienne et l'*epokhè* spontanément produite par le patient schizophrène. Il s'agit certes dans le premier cas d'un artifice méthodologique consciemment mis en œuvre et qui laisse intact, à l'intérieur de la mise entre parenthèses, l'ensemble des évidences naturelles qui constituent la trame de la vie quotidienne, alors que dans le second cas, le patient se voit tout entier soumis à cet « anéantissement » du monde de la quotidienneté que décrit Husserl dans le § 49 de ses *Idées directrices* au cours de son premier exposé systématique de la réduction phénoménologique. Il n'en demeure pas moins que, malgré les différences qui les séparent, le phénoménologue et le patient schizophrène font tous deux l'expérience de cet

¹³ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 17 sq.

¹⁴ Cf. W. Blankenburg, *La perte de l'évidence naturelle. Une contribution à la psychopathologie des schizophrénies pauci-symptomatiques*, Paris, PUF, 1991.

étonnement, de ce *thaumazein* déjà thématisé par les penseurs grecs par lequel l'homme se voit soustrait à la banalité quotidienne et à la familiarité native qu'il entretenait d'abord avec les choses. Il y aurait donc une reprise par Husserl, dans sa théorie de la réduction, de ce qui constitue l'habitus philosophique par excellence, à savoir la mise à distance de l'expérience quotidienne.

Dans son cours de 1937-38 sur les « Questions fondamentales de la philosophie »¹⁵, Heidegger a lui aussi repris explicitement à son compte, tout comme Husserl le fait dans sa conférence de Vienne de 1935¹⁶, la théorie platonicienne et aristotélicienne qui voit dans l'étonnement l'origine de la philosophie, mais plus que lui, il a mis l'accent sur le fait que le trait fondamental de l'étonnement, qui est une tonalité affective, est la surprise, par laquelle nous prenons conscience du monde en tant que monde. Chez Husserl, l'*epokhè*, la mise entre parenthèses par laquelle nous nous ouvrons à l'événement de l'apparaître, semble demeurer un acte de la volonté, alors que pour Heidegger, c'est à travers cette disposition affective fondamentale qu'est l'angoisse que s'ouvre pour la première fois pour nous le monde en tant que tel¹⁷. Alors que Husserl a au fond toujours interprété la passivité de l'affect comme une activité affaiblie, comme un stade préliminaire de l'orientation intentionnelle vers quelque chose, Heidegger met au contraire l'accent, en particulier dans son cours de 1929-30 sur *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, dont la thématique principale est précisément celle du monde, sur cet énigmatique privilège de la *Stimmung*, de la tonalité affective, qui, contrairement à l'intellect, a le pouvoir de nous ouvrir d'emblée à l'entièreté de l'étant, c'est-à-dire au règne du monde, à ce *Walten der Welt* qui ne peut jamais être compris en partant de l'étant, ni comme sa somme, ni même comme son idée régulatrice, comme le fait Kant, mais seulement comme cet événement fondamental qui est aussi celui de cet être dans le monde qu'est le *Dasein* heideggérien¹⁸.

Dans *Être et temps*, Heidegger explique que la constitution ontologique de celui qu'il nomme *Dasein* doit être caractérisée comme

¹⁵ Cf. M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie*, GA 45, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, p. 153 sq. et p. 197 sq.

¹⁶ E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, p. 365 sq.

¹⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1963, § 40, p. 187.

¹⁸ M. Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Paris, Gallimard, § 68, p. 411 et § 74, p. 505.

« pro-jet jeté », *geworfene Entwurf*¹⁹. Le projet et l'être jeté constituent donc la structure fondamentale de l'existence, qui doit être comprise comme constamment *im Wurf*, en jet, et par conséquent comme *das ursprüngliche* « *Ausser-sich* », l'hors de soi originaire, c'est-à-dire comme temporalité²⁰. Car si l'être jeté se fonde sur cette dimension de la temporalité qu'est la *Gewesenheit*, l'avoir-été, le projet est, lui, rapporté à la dimension de l'à-venir. Mais on ne doit pas se méprendre sur le sens que Heidegger donne au mot *Entwurf*. Il souligne en effet expressément que l'*Entwurf* « n'a aucun rapport avec un plan conçu conformément auquel le *Dasein* aménagerait son être »²¹, de sorte qu'il n'est pas possible de le comprendre comme une simple planification ou « projection », et à cet égard la traduction française du mot *Entwurf* par « projet » peut induire en erreur. Car *entwerfen* ne veut pas dire jeter « devant soi », ce qui sera plutôt traduit en allemand par le mot *Vorwurf*, dont le sens est aujourd'hui celui de « reproche » et qui a d'abord servi à traduire le mot grec *problema* – comme le rappelle Heidegger dans *Le principe de raison*²² –, mais jeter loin de soi au sens de « former une image », « esquisser »²³.

C'est la raison pour laquelle Heidegger le met en rapport, en particulier dans son livre de 1929 sur *Kant et le problème de la métaphysique*, avec la théorie kantienne du schématisme. Il y souligne que si l'*intuitus derivativus* de l'homme n'est pas créateur du point de vue ontique, il l'est cependant du point de vue ontologique, par l'intermédiaire de cette faculté qu'est l'*Einbildungskraft*, l'imagination, et par sa capacité d'*exhibitio originaria*, de présentation originaire. Cela veut dire que le *Dasein* en tant qu'être jeté demeure dans la dépendance de l'étant prédonné et a par conséquent besoin d'esquisser ou de former un horizon à l'intérieur duquel l'étant peut apparaître en tant que tel. Heidegger affirme ainsi que cet « événement » qu'est la transcendance « devra foncièrement être un schématisme »²⁴. Rappelons à cet égard que le concept kantien de schéma ne désigne pas une image empirique, mais donne la règle à partir de laquelle on peut se représenter quelque chose. Le schéma transcendantal est ainsi pour Heidegger la préfiguration de ce qui peut être découvert en tant qu'étant. Heidegger souligne, dans son cours de 1928, que, dans sa théorie du

¹⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., § 44, p. 223.

²⁰ *Ibid.*, § 65, p. 329.

²¹ *Ibid.*, § 31, p. 145.

²² M. Heidegger, *Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1962, p. 194-195.

²³ Voir le dictionnaire allemand *Grosse Duden, Etymologie*, Mannheim, Dudenverlag, 1963, p. 139, où il est dit que le mot *entwerfen* était un terme technique concernant le tissage de motifs.

²⁴ M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953, § 21, p. 159.

schématisme, Kant a découvert « la productivité originaire du sujet », une productivité qu'il comprend quant à lui comme celle, interne, de la temporalité²⁵. Car la transcendance n'est pas chez Heidegger rapportée à la subjectivité, mais à la temporalité ekstatique de ce *Wesen der Ferne*, de cet « être du lointain » qu'est le *Dasein*²⁶. Les ekstases de la temporalité ne sont pas en effet des esquisses ou formations indéterminées, mais à chaque ekstase correspond un horizon qui ne peut être dissocié d'elle, de sorte qu'il faut désormais comprendre la temporalité à partir des deux concepts d'ekstase et d'horizon.

On a donc ici affaire, avec Heidegger, à un « transcendantalisme » d'un nouveau genre qui paraît ne pas tomber sous le coup de la critique de la notion d'horizon à laquelle Levinas procède dans son texte paru en 1959 et intitulé « Intentionnalité et métaphysique ». La notion husserlienne d'horizon, comprise comme l'arrière-fond de l'objet, ne constitue, notait avec pertinence Levinas, que la condition transcendantale de ce dernier. Elle est donc encore sous la dépendance du mouvement d'objectivation et demeure complice du primat donné à l'objectivité²⁷. L'horizon est pour Husserl, comme nous l'avons vu, l'ouverture d'une dimension à partir de laquelle le processus d'objectivation peut se poursuivre à l'infini. La notion heideggérienne d'horizon est, elle, mise en rapport avec la finitude de la temporalité ekstatique du *Dasein*, comme Heidegger le met bien en lumière à la fin de son cours de 1929-30. Il y souligne que ce qu'a de plus propre cet événement qu'est l'*Entwerfen*, l'esquisser, qui s'exprime précisément par la particule *ent-*, c'est qu'il emporte et éloigne d'une certaine manière celui qui esquisse de lui-même, mais sans cependant qu'il s'y perde, car a lieu en même temps dans cet emportement un singulier retournement de ce dernier vers lui-même²⁸. Cette analyse de l'esquisse prend place à la fin d'un cours consacré à ces trois questions fondamentales de la métaphysique que sont le monde, la finitude et la solitude. Or Heidegger voit dans la question de la finitude « la racine unifiante et originelle des deux autres », parce qu'elle est l'expression de « la brisure du *Dasein* » qui est en même temps oppressé par l'ampleur et le vide du monde, dont il fait l'expérience dans cette

²⁵ M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, GA 26, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1978, § 12, p. 272.

²⁶ M. Heidegger, « De l'être-essentiel d'un fondement ou "raison" », *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 158.

²⁷ Cf. E. Levinas, « Intentionnalité et métaphysique », *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967, p. 138.

²⁸ M. Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, Paris, Gallimard, 1992, § 76, p. 521.

tonalité fondamentale qu'est l'ennui profond, et esseulé, *ver-einzelt*, du fait de sa solitude, c'est-à-dire du caractère singulier de son *Dasein* propre²⁹. Le *Dasein* n'est en effet ni, comme l'est l'animal, complètement accaparé par ce qui vient à sa rencontre, ni, comme le sujet classique, tourné réflexivement vers lui-même, mais constamment « mis en suspens », *ent-hebt*, dans le possible, de sorte qu'il ne peut précisément pas « trouver le repos »³⁰.

C'est à partir de là que l'on peut revenir à la question qui nous occupe, celle de la surprise. Dans *Être et temps*, le monde n'est en réalité d'abord découvert que comme l'*Umwelt* quotidien et dans le cadre d'une attitude déterminée par rapport à l'étant intramondain, celle de la préoccupation (*Besorgen*) qui constitue le mode d'accès premier à l'étant qui n'est donc pas rencontré comme une chose simplement pré-sente, *vorhanden*, mais en tant qu'un outil maniable (*zuhandenes Zeug*) faisant partie d'un ensemble dont il n'est pas séparable. Ce qui est ainsi primordialement découvert n'est donc jamais un étant isolé, mais un ensemble d'« outils » dont chacun renvoie à tous les autres. C'est l'ensemble de ces structures de renvoi dont le *Dasein* constitue la finalité dernière qui constitue la structure de l'*Umwelt*, du monde environnant qui est celui de la quotidienneté, structure qui est celle de la significativité d'une existence qui ne peut se comprendre elle-même qu'à partir du rapport qu'elle entretient avec son environnement³¹. Il n'y a donc jamais de « perception » d'une chose isolée, mais une vue d'ensemble que Heidegger nomme *Umsicht*, circonspection ou prévoyance³², qui consiste en la compréhension non thématique de la structure de renvoi qui définit la maniabilité, au sens où c'est précisément le propre de l'étant maniable que de s'effacer pour ainsi dire derrière sa maniabilité. Il y a cependant des modes de la préoccupation quotidienne dans lesquels l'étant maniable s'impose à l'attention, lorsque par exemple l'outil s'avère inutilisable, qu'il est manquant ou qu'il dérange. Ces modes déficients de la préoccupation quotidienne produisent alors une rupture de l'ensemble des renvois qui avaient été préalablement découverts, et c'est dans cette rupture que s'annonce alors pour la première

²⁹ *Ibid.*, § 39, p. 257 et 256.

³⁰ *Ibid.*, § 76, p. 521.

³¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., § 18, p. 83 sq.

³² *Ibid.*, p. 69. Comme le notaient les traducteurs de la première section de *Sein und Zeit*, A. de Waehlens et R. Boehm, la préposition « *um* » dans *Umsicht* ayant le double sens de « pour » et « autour », le mot circonspection, qui en est la traduction habituelle, a l'inconvénient de ne pas renvoyer directement aux fins de la préoccupation, de sorte qu'il faut lui préférer prévoyance (M. Heidegger, *L'Être et le Temps*, Paris, Gallimard, 1964, note p. 290).

fois pour nous le monde, lequel apparaît de manière soudaine (*aufleuchtet*)³³. Comme Heidegger le souligne expressément, le *Dasein* s'ouvre ainsi pour la première fois à cet « espace de jeu dans l'horizon duquel quelque chose de surprenant peut assaillir le *Dasein* »³⁴. Mais il s'agit là d'une surprise momentanée qui n'ébranle pas radicalement la familiarité que le *Dasein* entretient avec son *Umwelt*. L'étonnement ou la surprise philosophique est d'une toute autre nature, comme Heidegger le souligne bien dans son cours de 1937-38³⁵, car il s'agit là de cet événement entre tous surprenant par lequel c'est le familier même qui apparaît alors comme non familier, comme inquiétant – *unheimlich*. C'est ce qu'il explique également un peu plus tard dans la *Lettre sur l'humanisme* en commentant le fragment 119 d'Héraclite, *ethos anthropô daimon*, qu'il traduit de la manière suivante : « le séjour accoutumé (*geheure*) est pour l'homme le domaine ouvert à la présence du dieu (de l'insolite) (*Ungeheueren*) »³⁶.

Pour en venir maintenant à Maldiney, il faut souligner que c'est surtout dans le recueil *Penser l'homme et la folie*, où il s'attache à la dimension temporelle de l'existence et de la psychose, que l'on peut trouver, plus encore que chez Husserl et Heidegger, une théorie de la surprise. Dans ce livre paru en 1991, la méthode mise en œuvre est celle de la psychiatrie phénoménologique au sens large, et il est fait appel non seulement à Binswanger, le célèbre psychiatre fondateur de la *Daseinsanalyse* ou analyse existentielle, mais aussi à Erwin Strauss, neuropsychiatre, auteur de *Du sens des sens*, paru en 1935, et à Viktor von Weiszäcker, neurologue, auteur du *Cercle de la structure*, paru en 1939. C'est à ce dernier, qui a mis en évidence cette interaction entre l'organisme vivant et le milieu qui ne permet plus de penser le rapport de l'organisme vivant et du monde comme un simple face à face, mais au contraire comme un « cercle » structurel, que Maldiney emprunte l'idée que l'existence est discontinue, constituée de moments critiques où elle est mise en demeure de disparaître ou de renaître³⁷. Une crise, écrit Maldiney, « 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 »³⁸. Ce qui la met donc en demeure de disparaître et de renaître, c'est

³³ *Ibid.*, § 16, p. 75.

³⁴ *Ibid.*, § 69, p. 355.

³⁵ M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie, op. cit.*, p. 156.

³⁶ M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier-Montaigne, p. 151.

³⁷ H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, p. 122.

³⁸ *Ibid.*, p. 320.

précisément l'événement. Pour l'expliquer, Maldiney commence par mettre en évidence ce qui caractérise l'existant par rapport au simple vivant. L'existant ne fait pas que sentir, il « se » sent, et c'est cette complication en lui du soi et du monde qui fait de lui « le là de tout ce qui a lieu »³⁹.

Il faut souligner ici le fait que Maldiney traduit souvent *Dasein*, dont le sens premier en allemand est « existence », par « présence » plutôt que par « être-là », traduction adoptée par les premiers traducteurs de *Être et temps* en 1964, et d'ailleurs abandonnée depuis, du fait qu'elle peut être comprise au sens d'une simple présence donnée sur le modèle de la chose, ce qui a conduit à refuser de traduire ce mot qui signifie moins « être-là » qu'« être le là », c'est-à-dire le lieu où peut advenir un monde, comme Heidegger l'explique à Jean Beaufret en 1946⁴⁰. Henri Maldiney se fonde sur le fait que le mot *praesens* en latin ne signifie pas, comme le note bien Benveniste, « ce qui est là, mais ce qui est à l'avant de moi, donc imminent, urgent »⁴¹. C'est ce que Maldiney souligne dans « Psychose et présence », un texte datant de 1976 : « Être pré-sent (lat. prae-sens) c'est être à l'avant de soi. Imminente à soi la présence est précession d'elle-même »⁴². 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. Car, comme Maldiney le remarque avec pertinence : « Ce que je suis a sens à raison de mon pouvoir-être propre qui ouvre la dimension du possible à l'étant de fait auquel je suis livré. En l'ex-istant en jet dans mon projet, je le suis, non pas à titre de simple étant, mais comme présence à dessein de soi »⁴³.

C'est à partir de cette remarque qu'il forge les termes « transposibilité », qui signifie un pouvoir-être qui est par-delà tous les possibles, et « transpassibilité », un exister par-delà toute forme possible de passivité. L'existence mélancolique, qui échoue à exister à partir du passé et qui le subit sous la forme d'un passé absolu est en défaut de transposibilité. La présence schizophrénique qui ne parvient pas à prendre en charge la facticité et la considère comme un fait brut est en

³⁹ *Ibid.*, p. 123.

⁴⁰ M. Heidegger, « Lettre à Monsieur Beaufret » (23 novembre 1945), *Lettre sur l'humanisme*, *op. cit.*, p. 183 sq.

⁴¹ E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 135.

⁴² H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, *op. cit.*, p. 81.

⁴³ *Ibid.*, p. 364.

défaut de transpassibilité⁴⁴. 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, notion heideggérienne que Maldiney considère de manière critique, précisément parce qu'il la comprend encore comme un plan de conduite et non comme une esquisse⁴⁵. Quant à la transpassibilité, elle est également plus que la simple passibilité, à savoir l'ouverture à ce qui est, elle est, dit Maldiney, « ouverture sans dessein », « ouverture à l'égard de l'événement hors d'attente », ce qui le conduit à l'opposer au souci, tel que le définit Heidegger⁴⁶.

Le projet, qui se dit en allemand *Ent-wurf*, ne doit pas être compris au sens habituel de ce mot en français, car il est formé, précise Maldiney à plusieurs reprises⁴⁷, de *Wurf*, qui veut dire jet, du verbe *werfen*, jeter, et de la particule *ent-* qui signifie l'arrachement. Il cite ici ce passage du cours de 1939-40 auquel il a déjà été fait allusion, où Heidegger précise que « le projet arrache celui qui projette à soi et l'emporte au loin, mais ne le laisse pas perdu », car « cet emportement au loin est un retour à soi » du fait que le projeter nous emporte dans la « possibilisation »⁴⁸. Maldiney commente ce texte de la manière suivante : « Ce qui s'ouvre au projetant dans le projet en acte, c'est la dimension même du possible. L'ouvreur du projet, s'arrachant à sa condition de simple étant, existe en jet dans son projet de monde à dessein de soi »⁴⁹. C'est ce « à dessein de soi », ce retour à soi qui fait problème pour Maldiney et qui le conduit à dire que « le projet heideggérien n'est pas quelque chose d'originnaire », mais une « configuration postérieure à l'Oouvert, une première construction de nous-mêmes », ce que, souligne-t-il, Heidegger a « reconnu dans quelques éclairs fugitifs »⁵⁰. Il se réfère alors à un texte plus tardif de Heidegger, « Commentaire à Sérénité », qui date de 1944, dans lequel Heidegger procède à une sorte d'auto-critique au sujet de la notion d'horizon, le concept d'horizon se révélant en effet insuffisant pour penser le domaine d'ouverture, l'espace de jeu à l'intérieur duquel l'étant peut faire rencontre car « il n'est que le côté

⁴⁴ *Ibid.*, p. 81.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 313.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 421-422.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 141, 309, 344.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 343. Cf. M. Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, *op.cit.*, p. 521.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 343-44.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 112.

tourné vers nous de l'ouvert qui nous entoure », ouvert qu'il faut plutôt nommer *Gegnet*, contrée, au sens de « libre étendue » (*freie Weite*)⁵¹. Il s'agit donc bien de sortir de la clôture de l'horizon pour penser l'écart propre au lointain, car le mot allemand *Weite* a la même racine que le latin *vitium* dont le sens premier est écart.

Pour Maldiney, cela implique que ce niveau originaire est celui du sentir, niveau de la surprise, de ce qui excède toute prise : « Il n'y a de réel que ce qu'on n'attendait pas et qui soudain est là depuis toujours : côté tourné vers nous de la libre étendue »⁵². Or cela, c'est l'événement, qui a nécessairement le visage de l'altérité : « Un autre ne peut être rencontré "lui-même" qu'en s'advenant lui-même dans cette rencontre, dont l'événement consiste dans son avènement. C'est en lui que s'ouvre l'Oouvert dans lequel il existe »⁵³. Ce n'est donc pas parce qu'il s'inscrit dans l'horizon d'un projet que l'autre peut être effectivement rencontré, mais parce qu'il vient à nous en dévoilant cet autre côté non tourné vers nous de ce qui est. Or ce qui nous ouvre à l'événement, c'est précisément ce que Maldiney nomme la transpassibilité, à savoir une capacité de subir qui n'est limitée par aucun *a priori* : « Comme l'événement lui-même, l'existence qui l'accueille est hors d'attente, infiniment improbable. Elle n'a rien à quoi s'attendre, rien à attendre de l'étant »⁵⁴, elle est cette « réceptivité accueillante à l'événement » qui fait justement défaut dans la psychose⁵⁵. Heidegger, dans le texte intitulé « Commentaire à Sérénité » faisait à cet égard une différence fondamentale entre *erwarten*, s'attendre à quelque chose, ce qui est toujours une manière de s'attendre soi-même, et *warten*, attendre au sens indéterminé, qu'il mettait en relation, justement, avec cette « sérénité » qui est *Gelassenheit*, laisser-être, pure ouverture à ce qui vient⁵⁶.

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 »⁵⁷. Lorsque cette transformation qui est à la fois celle du soi et du monde n'est pas intégrée par le soi, celui-ci perd sa capacité d'ouverture à l'événement et à soi. Or affirme Mal-

⁵¹ Cf. M. Heidegger, *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, p. 191 sq.

⁵² H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, op. cit., p. 113.

⁵³ *Ibid.*, p. 354.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 422.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 433-434.

⁵⁶ M. Heidegger, *Questions III*, op. cit., p. 195 sq.

⁵⁷ H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, op. cit., p. 123.

diney, « c'est précisément ce qui a lieu dans la psychose »⁵⁸, car « un événement bouleversant est un changement dans la tournure du monde et dans l'ouverture du monde. Ce qui change, c'est la façon dont l'existence se rapporte à soi et au monde »⁵⁹. Ce qui importe ici, c'est l'articulation entre l'événement et le vécu. C'est ce que met bien en lumière l'exemple invoqué par Erwin Strauss, celui d'un homme renversé par une automobile et qui, gisant mort dans la rue, est entouré des témoins de l'accident parmi lesquels se trouvent un médecin et un jeune homme. Alors que le médecin constate froidement la mort de l'accidenté, sans que cela l'atteigne de manière personnelle, le jeune homme au contraire, profondément frappé par ce spectacle, demeure, pendant des semaines, incapable d'oublier la vue du mort. « Si l'événement n'a pas eu dans ces deux hommes le même destin, c'est », explique Maldiney, « parce que le vécu n'était pas le même au départ »⁶⁰. 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 »⁶¹. Il n'y a donc pas d'événement « en soi »⁶², car l'événement ne prend sens que dans une situation et il ne peut affecter l'exister que comme « événement de l'existence »⁶³. Mais la présence elle-même n'est celle d'un soi que par l'ouverture de celui-ci à l'événement et Maldiney va jusqu'à dire que cette ouverture à l'événement est ce par où la présence existe en tant que soi, de sorte que l'événement doit être considéré comme un existentiel⁶⁴.

Toute rencontre a cependant lieu au niveau des potentialités projetées par une existence. Que se passe-t-il lorsque l'événement fait à ce point éclater l'horizon des possibles que sa rencontre même s'avère inappropriable ? Ce dont nous faisons l'expérience dans ces périodes de crise, c'est de notre incapacité à expérimenter au présent l'événement « traumatisant » dont la surprise nous apparaît comme absolument inanticipable. Ce qui est alors perdu, c'est précisément la capacité à s'ouvrir à l'événement et à expérimenter cette reconfiguration des possibles qu'il exige de nous. C'est en effet l'événement lui-même qui exige, après coup, d'être intégré dans une nouvelle configuration de possibles et non pas nous qui décidons librement de changer la

⁵⁸ *Ibid.*, p. 124.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 273.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 259.

⁶¹ *Ibid.*, p. 260.

⁶² *Ibid.*, p. 266.

⁶³ *Ibid.*, p. 269.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 294.

tournure du monde. Car la modalité propre au vécu bouleversant, c'est la soudaineté, ce qui lui donne son caractère de « première fois », de nouveauté radicale, de sorte que le présent ne coïncide plus avec lui-même et sort pour ainsi dire du temps, le mettant ainsi en rupture aussi bien avec le passé qu'avec l'avenir. On comprend alors que Maldiney puisse affirmer que « dans la psychose, il n'y a plus d'événements » et que « la mise en demeure de la présence s'y résout en déchirure », car « le devenir autre à l'avancée de soi a été remplacé par l'irruption en soi de l'altérité pure »⁶⁵. Le mélancolique, dont la temporalité ne consiste qu'en rétentions, qu'en nostalgie du passé, tout comme le maniaque qui, sans appui dans le passé, ne connaît qu'une temporalité sans cesse à venir, « n'ont pas de présent véritable et sont par là exclus de l'événement »⁶⁶. Quant au schizophrène, il s'efforce dans son délire de rencontrer l'événement, car le délire est pour lui le seul moyen de compréhension de soi, c'est-à-dire de cette métamorphose existentielle qu'exige la survenue de l'événement. Mais le délire est en même temps une occultation de cette métamorphose⁶⁷. Maldiney se réfère ici aussi bien au cas de Paul Schreber, célèbre paranoïaque auquel Freud a consacré un essai, qu'à celui d'une des patientes de Binswanger, Suzanne Urban⁶⁸, car dans les deux cas la démultiplication des persécuteurs dans le délire a pour effet de « diviser la compacité du terrifiant »⁶⁹, 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 cette paradoxale capacité d'attente de la surprise que Maldiney a voulu mettre en lumière. Car c'est précisément pour désigner la manière selon laquelle l'être humain existe sa transcendance en tant qu'elle implique une réceptivité que Maldiney a forgé le terme de « transpassibilité ». Cette réceptivité doit en effet être comprise comme une « passibilité », c'est-à-dire comme une capacité de pâtir et de subir, au sens où elle implique une activité, immanente à l'épreuve, au *pathēin*, qui consiste à ouvrir le champ même de la réceptivité. C'est justement cette ouverture et cette capacité d'attente

⁶⁵ *Ibid.*, p. 277.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 281.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 284.

⁶⁸ Cf. L. Binswanger, *Le cas Suzanne Urban. Étude sur la schizophrénie*, Saint-Pierre-de-Salerne, Gérard Montfort, 1988.

⁶⁹ H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, *op. cit.*, p. 284.

La surprise

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 attend sans s'attendre à quoi que ce soit, se tient ouverte par-delà toute anticipation possible. C'est ce que je nomme la transpassibilité...⁷⁰.

C'est donc bien l'absence de cette réceptivité accueillante à l'événement qui caractérise la psychose et c'est cette même incapacité d'être en prise sur les choses qui est expérimentée dans ce qui est si bien nommé en français « surprise ».

⁷⁰ *Ibid.*, p. 114.