

## L'existant

Vous qui avez affaire à l'homme malade vous avez affaire à l'homme. Bien entendu. Mais très souvent mal entendu. Car il arrive que le regard que nous portons sur l'homme malade soit accommodé si fixement sur la maladie que nous cessons de voir l'homme et ne comprenons plus alors ce qu'est sa maladie. Cette émancipation de la maladie à l'état libre, pour scientifique qu'elle soit, est de même ordre que l'émancipation du thème du cancer, absorbant l'existence propre du mari, dans le délire de Suzanne Urban.

Qu'est-ce que la maladie ? Adhémar Gelb ouvre précisément par cette question ses essais de psychologie médicale et d'anthropologie philosophique. Et voici sa réponse :

«La maladie menace l'existence d'un être vivant. C'est ce que voulait exprimer le pathologiste Aschoff en déclarant que la maladie menace l'existence "biologique". Mais pourquoi dire l'existence "biologique" ? Quel côté de l'homme n'est-il pas menacé ? Le côté non-biologique ? Mais que doit-on se représenter par là ? Nous dirons tranquillement : la maladie a affaire en l'homme avec une menace qui met en péril l'existence humaine. Nous avons affaire à des hommes malades, non à des animaux. Nous partons donc de l'homme, dont l'existence se trouve en plus ou moins grand danger»<sup>1</sup>.

[296] Sous cette parole décidée perce cependant un embarras de langage. Qu'y a-t-il, demande Gelb, sous le terme de *non-biologique* ? La distinction sans réserve qu'il fait de l'animal et de l'homme exige cette réponse : le non-biologique c'est l'humain. Aussi peut-il parler, légitimement à ce qu'il semble, d'existence biologique et d'existence humaine. L'emploi dans les deux cas du mot «existence» est conforme à l'usage ordinaire. Par «existence», A. Gelb entend le fait d'être qui définit l'étant comme tel. Mais il ne se demande pas ce que «être» veut dire ni surtout s'il veut dire la même chose quand on l'applique au biologique et à l'humain. L'existence exige-t-elle, pour livrer son sens, d'être entendue dans le sens univoque que lui donne le langage commun qui l'attribue sans distinction à toute espèce d'étants ?

---

1. A. Gelb, *Zur medizinischen Psychologie und philosophischen Anthropologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, p. 195 sq. (Reprographie d'*Acta Psychologica*, Volume III, Lund-Amsterdam-Stockolm, 1937, p. 193-271).

Elle l'exige si peu que le terme d'«existence» pris dans son sens courant, ne donne rien à penser de proprement humain et que, pour penser l'homme dans le sens qui convient à son essence, il n'est d'autre façon que de le penser comme *existant*, en rendant à «existence» son sens non-trivial, le seul originaire, et qui ne s'applique que là. Ce qu'il y a «sous le terme de non-biologique» et qui le définit positivement comme humain, c'est, au sens strict, l'existence. Ce qui implique son caractère non-thématique.

Or l'humain devient trop facilement un thème. D'où le refus irrité de Francis Ponge, dont le propos pourtant est d'aider l'homme à devenir «religieux de son propre pouvoir»<sup>2</sup>:

«Si j'ai un dessein caché, second, ce n'est évidemment pas de décrire la coccinelle, ou le poireau ou l'édredon. Mais c'est surtout de ne pas décrire l'homme.

Parce que

1°) l'on nous en rebat un peu trop les oreilles.

2°) etc... (la même chose à l'infini)»<sup>3</sup>.

[297] ... la même chose, dans laquelle se trouve indéfiniment réduit au même ce par où, à chaque fois, un homme existe, se tient *hors...* hors de toute contenance, à commencer par celle que lui assignent nos mesures habituelles de capacité, celles notamment de nos langues. Celles-ci ne sont guère faites pour dire l'existence. Ce sont, en effet, des langues à mots, opérant en elles-mêmes la séparation du thématique et de l'opératif, des prédicats et des relations, que le locuteur a devant soi, sous la main, à l'étalage de la représentation, sous les deux formes symétriques du sémantique et du morphologique. Elles sont, par construction, objectivantes.

«Elles remplissent leur fonction propre en ce qui regarde la constitution-en-objet de l'étant ou de l'existant, ceux-ci se trouvant nécessairement d'ores et déjà — et tout autrement — révélés»<sup>4</sup>.

Parmi les formes de perversion du comprendre qui offusquent la communication avec autrui, Ludwig Binswanger cite les diverses façons de le prendre *par...* ou de le prendre *à...* dont la plus commune est de le prendre au mot. Nous prenons l'autre aux mots de la langue, aux mots qui constituent, selon l'expression de G. Guillaume, une «parole de langue» par opposition à une «parole de discours»<sup>5</sup>. En réalité quelqu'un ne prend

2. F. Ponge, *Tome Premier — Proèmes*, Paris, Gallimard, 1965, p. 237.

3. *Ibid.*, p. 232.

4. M. Heidegger, *Von Wesen der Grundes*, p. 12.

5. G. Guillaume, *Leçons de linguistique, 1945-1946 — Série C*, Québec-Lille, Presses de l'Université, 1985, p. 10.

vraiment la parole, une parole parlante, qu'à partir de possibilités inédites, à partir d'un «à dire» qu'il anticipe ou pressent sans l'articuler, même en pensée. Le langage opère précisément la mutation de cet indicible en dicible, de cette indicibilité extra-langagière à une dicibilité mentale puis à une dicibilité orale ou scripturale. Quelle que soit l'aire linguistique considérée, le langage a déjà accompli la première mutation<sup>6</sup>. Mais dans les [298] langues à mots la part de la parole fixée en langue est très large, minimale au contraire celle de la parole de discours, effective. Celle-ci y subit, plus que dans tout autre système, l'attraction de la langue instituée — et cela dans le sens d'une thématization dans l'objectif. Conditionnés par un système de prédicats préétablis et de relations préformées, nous nous rapportons à la langue comme à un objet. Cette objectivation est attestée quotidiennement par la configuration du corpus et du lexique qui sévit dans tous les jeux de formation de mots. Le corpus n'est plus un *Leib*, un corps propre, animé, significatif, mais un *Körper*, un corps-objet. Parallèlement nous sommes menacés par la prolifération de ces monstres linguistiques que sont les *discours institués* — politiques ou publicitaires — dont la rigidité justifie l'appellation de langue de bois... ou de plastique.

Là où la langue est thématized en objet, l'est aussi son rapport à elle-même que Lohmann nomme sa «réflexion effective». Celle-ci est inscrite dans le code linguistique. Et au sujet parlant, orienté par le code, réduit à une fonction de mesure et d'enregistrement de données objectives<sup>7</sup>, il reste la liberté de choix du bonhomme d'Ampère, De même pour l'écouter.

Moins que toute autre entreprise humaine, la psychiatrie, la psychanalyse, la psychologie ne sauraient se dérober à la question ici ouverte. Celle que Ludwig Binswanger a posée en mettant en exergue de *Rêve et Existence*<sup>8</sup> cette phrase de Kierkegaard: «Car il s'agit de savoir enfin ce que veut dire: être un homme». Toute pratique médicale y a déjà répondu. Elle comporte une option sur l'homme, soit qu'elle la présuppose soit qu'elle l'ouvre. La nature de l'option n'est pas la même dans les deux [299] cas. Préméditée et réfléchie, elle se fonde sur une vue ou théorie préalable. Celle-ci est toujours plus ou moins idéo-logique, parce qu'elle

6. G. Guillaume, *Leçons de linguistique, 1956-1957*, Presses Universitaires de Lille — Les Presses de l'Université Laval, Québec, 1982, p. 24.

7. J. Lohmann, *Philosophie und Sprachwissenschaft*, Berlin, Duncker und Humblot, 1965, p. 243.

8. L. Binswanger, *Traum und Existenz*, Schw. Rundschau, 1930, in *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Bd. I, Bern, 1947.

procède d'une certaine idée arrêtée de l'homme. Il est une option d'un autre genre. Elle n'est pas tributaire d'un savoir théorique déterminant la conduite du thérapeute; mais elle s'ouvre et se décide à même sa façon de se comporter à l'autre. Son attitude à l'égard du malade informe la situation thérapeutique. Elle fonde le «entre» ou au contraire l'ignore. Elle ouvre ou ferme l'*agora* d'une rencontre possible. Cette attitude n'est rien qu'une certaine façon d'être, très précisément une façon d'ex-ister ou de ne pas ex-ister à l'autre. Ici l'option sur l'homme n'est pas de l'ordre de la représentation mais de la présence.

Chacun de ces ordres comporte un type spécifique de révélation tant de l'autre que de soi. L'autre auquel le psychiatre se rapporte à travers sa représentation de l'homme et la stratégie professionnelle qui en découle est un cas particulier de l'autre «en général». Mais celui auquel à chaque fois il a affaire, sous la condition du moment, est cet autre que voilà... là où nous sommes par lui requis d'exister notre là dans une co-présence en échec ou réussie. Il n'y a pas de représentation de l'existence. Il faut y être... en existant.

Dans la situation psychiatrique ou psychanalytique ou psychologique, comme dans toute situation humaine, nous nous apprenons nous-mêmes, parce que nous y faisons l'épreuve non seulement de notre rapport à l'autre, mais de la coexistence d'une double altérité. Nous nous apprenons à travers notre réponse à l'appel de l'autre et à travers la réponse de l'autre à notre interpellation, mais non pas dans un exact partage. Quand l'autre *que* moi, auquel je m'adresse, m'interpelle en retour par sa parole ou par son mutisme, il y a en eux quelque chose qui m'interpelle *dans mes propres termes*, parce qu'en eux j'entends l'autre *de* moi. Ainsi notre être propre est en jeu dans notre être à l'autre. C'est justement pourquoi le psychiatre ou le psychanalyste est tenté et tente de se [300] soustraire à l'épreuve en la transposant dans l'objectif, où gouvernent les concepts, ou en en faisant l'occasion d'un jeu *pathétique* qui s'épuise en floculations sans prendre sur soi le moment *pathique* véritable.

«L'homme est un animal malade». Cette définition de Nietzsche en vaut quelques autres comme: «l'homme est un animal raisonnable» ou «l'homme est un animal politique». Ni la raison ni la politique ni la maladie ne surviennent à l'homme. Elles ne peuvent advenir à un être sans que la possibilité en soit inscrite dans sa constitution. L'homme est un animal malade: il est malade de l'homme. Mais qu'il le soit de sa présence ou de son absence, cela ne peut se dire que d'un homme. L'homme est malade de l'homme parce qu'il est homme et qu'homme il ne l'est pas comme une pierre est pierre ou comme un loup est loup. Il n'est pas: il existe.

S'il est une maladie humaine mettant en cause le rapport de l'homme à

soi, en tant précisément qu'il ex-iste, c'est la schizophrénie. La multiplicité de ses aspects tourne autour de ce qu'Eugène Minkowski a appelé le «rationalisme morbide». Celui-ci enveloppe entre autres les «trois formes de la présence en échec» analysées par L. Binswanger: la *Verschrobenheit*, la *Verstiegenheit* et le maniérisme<sup>9</sup>. Le rationalisme morbide débouche sur une thématization universelle. Or la thématization est caractéristique des sciences positives. L'objectivation du monde dans ces sciences et l'objectivation de soi dans la schizophrénie relèvent de possibilités opératoires qui [301] appartiennent à la constitution commune de l'homme. Ce qui fait de la schizophrénie une maladie éminemment humaine. Aussi est-ce à travers elle qu'il est à la fois le plus difficile et le plus nécessaire de découvrir l'existence.

Ex-ister (*ex-istere*) c'est avoir sa tenue hors soi et hors tout. Cette constitution ek-statique est celle à laquelle Francis Ponge reconnaît une parole parlante.

«La parole, dit-il, est aux choses de l'esprit leur façon de se tenir d'aplomb hors de leur contenant». [La modification des choses par la parole est comparable à celle de l'eau par la glace qui s'y subroge]. «Le plus remarquable est une sorte de crue, d'augmentation de la glace par rapport à l'onde et le bris par elle-même du contenant naguère forme indispensable»<sup>10</sup>.

En faveur et pour prix de l'existence, brisons maintenant le contenant que constitue pour elle cette image. Bisons toutes les images sauf celles dont la vérité consiste dans leur dissimilitude. Exister c'est tenir l'être en ayant ma tenue hors de l'étant auquel je suis livré, lequel me donne une contenance qui risque de me combler (aux deux sens du mot): une contenance, par exemple, de personnage public ou intime.

L'image intérieure de son propre personnage est, encore que non contemplée, à l'horizon de tous les comportements caractéristiques du maniérisme — en particulier du maniérisme schizophrénique. Un homme y joue un personnage qui n'est autre que lui-même en position d'acteur. Dans cet entre-deux, acteur et personnage s'enlacent dans un schème de pure immanence, où tous les deux, simultanément, donnent et prennent le change. Ils valent l'un pour l'autre. Cette ambivalence est un succédané et

9. L. Binswanger, *Drei formen des missglückten Daseins*, Tübingen, Max Niemeyer, 1956. («*Verstiegenheit*» est généralement traduit par «présomption», et «*Verschrobenheit*» par «esprit de travers». Le préfixe *Ver* marque ici un vice interne à l'opération qui aboutit à un ratage. *Verschrauben*, c'est «visser de travers»; le mot désigne une persévération à faux. *Versteigen* nomme une ascension ou escalade présomptueuse, qui, mal engagée, aboutit à un point de blocage d'où l'on ne peut ni continuer à monter ni redescendre.

10. F. Ponge, *op. cit.*, p. 140.

une déchéance de la transcendance. Ludwig Binswanger m'a dit une fois : « l'essence du maniérisme c'est la pose ». Qui tient la pose reste fermé sur soi. Dans [302] un atelier de dessin ou de peinture, le modèle est tenu de prendre la pose et de la garder. Cette immutabilité, alors que l'*Umwelt* est sans cesse en changement, est la négation ou l'absence de tout dépassement, de toute transcendance vers le monde. Celui qui tient la pose n'est ni au monde ni à soi ; et la pose atteste, en négatif, l'indivisibilité des deux dans l'être à...

Le maniérisme consiste dans une activité « intransitive » de pose, qu'entretient le volant de son propre jeu. Ce jeu de l'entre-deux qui se nie, entre acteur-personnage et personnage-acteur, est une tentative pour se donner du champ, c'est-à-dire du possible, pour se ménager un Ouvert dans lequel la présence ait ouverture à soi. Elle échoue mais son échec est révélateur. L'absence de possible, la non-capacité d'ouverture définit le simple étant comme tel et l'exclut dimensionnellement de l'existence. Encore faut-il s'entendre sur le « possible ».

Ce mot s'emploie dans deux sens tout à fait différents. « Nous appelons "possible", note Heidegger, ce qui n'est pas encore effectif, ce qui n'est encore que l'objet d'un dessein ou d'un plan, ce qui attend d'être réalisé. Nous appelons, en même temps, "possible" ce qui n'est pas toujours nécessaire. À ce double égard la possibilité est une catégorie inférieure à l'effectivité et à la nécessité. Elle est de l'ordre du problématique tandis que l'effectivité est de l'ordre de la certitude et la nécessité de l'ordre de l'apodictique »<sup>11</sup>.

En ce cas, comment Kierkegaard a-t-il pu dire dans *Le concept d'angoisse* (ch. V) que « la possibilité est la plus lourde des catégories » ? Si elle était cette catégorie inférieure, figurant en position subalterne dans le ternaire de la modalité, elle ne serait pas la plus lourde, la plus dure à porter. La possibilité entendue au sens de la logique, s'applique aux choses sans que celles-ci l'*endurent*, sans qu'elles aient à l'exister. Elle concerne les étants qui n'ont pas la constitution de celui que Heidegger nomme *Dasein* [303] (être-là ou présence). Par contre, la possibilité au sens de Kierkegaard constitue le propre de l'être-là, de cet étant « pour lequel il y va dans son être de cet être même »<sup>12</sup> Elle est la dimension d'être de l'étant que *je suis*.

Que veut dire « *je suis* » ? Pour bien l'entendre remarquons la différence qui sépare ces deux expressions apparemment synonymes mais nullement équivalentes, l'une aujourd'hui courante, l'autre habituelle autrefois : « c'est moi » et « *ce suis-je* ». Dans la première le moi est en

11. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 143 sq.

12. *Ibid.*, p. 12.

position de prédicat, dans la seconde en situation de sujet. Et de l'une à l'autre « être » change de sens. La phrase « c'est moi », « cela est moi » pose l'identité d'un certain état de choses et du moi, dans un milieu impersonnel où ils sont insérés l'un et l'autre à titre d'étants. C'est moi parce que *cela* me constitue. Au contraire « ce suis-je » est une affirmation d'être en personne : j'ouvre l'espace de ce par quoi je me constitue en propre. Je l'ouvre et le déploie. « Être », en la circonstance, n'est pas un verbe d'état, mais — comme on dit sans pourtant mesurer la portée du mot — d'*existence*. Il a un sens sui-transitif. « Cela » sur quoi il porte est un terme que je choisis à titre de passage vers moi-même et que je pose en déployant mon être. Ce que *je suis* définit à chaque fois une limite qui n'est pas prédéterminée par l'état général des choses, mais celle à laquelle se porte, en se portant à soi, l'être-là qui la pose en l'outrepasant et l'outrepasse en la posant. Tel est le sens des limites pour un être dont l'existence est transcendance.

Cette bivalence du verbe « être » emporte avec soi une double diathèse, dont la représentation sous une même sémiologie n'est pas une anomalie linguistique. « Il n'y a jamais en langue coïncidence parfaite entre la structure sémiologique se rapportant au signifiant et la structure psychique se rapportant au signifié. »<sup>13</sup> En dépit de leur [304] accord elles sont hétérogènes et la seconde déborde parfois la première. Ainsi du verbe *être*. Dans la proposition « c'est moi » — comme dans la grande majorité de ses emplois — la diathèse du sujet dans le verbe est une diathèse d'actif : « le verbe dénote un procès qui s'accomplit à partir du sujet et hors de lui ». À l'actif s'oppose le moyen : « Dans le moyen le verbe indique un procès dont le sujet est le siège »<sup>14</sup>. Le procès est intérieur au sujet. Ou plutôt ils sont en incidence interne réciproque. Or l'expression « ce suis-je » ou « je suis cela » unit sous une sémiologie d'actif les deux diathèses. D'une part je déploie mon espace d'être. Être, au sens sui-transitif, c'est littéralement « s'être ». Le moyen trouve ici le sens précis qu'il a dans la grammaire indienne : celui d'un « *atmanepada* » : mot pour soi-même. Il s'agit précisément dans « ce suis-je » de la constitution du soi comme tel. Être soi = s'être.

Cette forme d'être, cependant, n'est pas l'être de Dieu. Elle est un procès qui se déroule aussi hors de moi, un procès dont à la fois je suis et ne suis pas le lieu. Si exister c'est se tenir hors... à quoi ouvre ce *hors* ? Il n'ouvre pas à une extériorité disponible, telle que pour y être il faudrait

13. G. Guillaume, *Leçons de linguistique, 1948-1949*, Structure sémiologique et structure psychique de la langue française - I, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1971, p. 160.

14. E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 172.

d'abord sortir de soi. Aussi est-il important de marquer qu'exister c'est avoir sa tenue, *indivisément*, hors soi et hors tout. Car cela signifie qu'être soi exclut d'appartenir au tout de l'étant. Or, c'est en nous tenant hors tout que nous sommes au monde. Ce hors... (hors le tout) et ce à.. (au monde) désignent la même ouverture. Et pareillement *hors soi* et *auprès de soi*. Ils définissent ensemble l'être propre à l'existence comme ouverture au monde et à soi. Le monde n'est ni un étant, ni l'ensemble de l'étant, mais ce d'où l'étant comme tel se fait annoncer. Et nous ne saisissons un étant en tant que tel, c'est-à-dire en le surprenant dans son être même, que là où nous nous surprenons nous-mêmes à exister.

[305] Ce mode d'être et cette compréhension de l'être n'ont certes pas cours dans les sciences positives. Elles sont sciences de l'objet. «Être» pour elles n'a qu'un sens: «ce qui est est ce sur quoi nous pouvons opérer»<sup>15</sup>. Mais encore faut-il, pour ce faire, que quelque chose soit là, auquel nous ayons ouverture. De ce là les sciences positives n'ont cure. Naïves (selon Husserl), hypocrites (selon Merleau-Ponty), elles ignorent mais feignent de savoir *comment* «il y a» et «j'y suis». Ce «et» même est de trop: il y a = j'y suis.

Que nomme ce «y»? Son sens ne perce jamais aussi expressément que lorsqu'il se dérobe. «Je n'y suis plus» répète, sans comprendre ce qui lui arrive, un homme qui perd pied dans un monde qu'il ne reconnaît plus comme monde parce qu'il ne s'y reconnaît plus comme soi — menacé qu'il est de la présence d'un autre, étranger, dans ses propres aîtres. Il a cessé en même temps d'être au monde et à soi. C'est ce que signifie la réponse d'un schizophrène à la question «où?»: «Où êtes-vous? — Ici, dans cette salle. Mais pour moi "ici" ça ne veut rien dire». Il sait à quel endroit précis il se trouve, mais il ne s'y retrouve pas. Il n'est plus le là de ce qui se déploie autour de lui et dont il ne saurait dire ni éprouver qu'«il a lieu». Il est jeté à l'étant sans avoir ouverture à lui, aussi bien à l'étant qu'il est, sans l'exister, qu'à l'étant qu'il n'est pas. Il n'est ni au monde ni à soi. «J'y suis» ne va pas en effet sans «il y a». Le y d'«il y a» ne saurait être localisé dans l'étant, puisqu'aussi bien *il y a l'étant*. Ce y, véritable locatif absolu et, comme tel, sans lieu, qui ne signifie pas «au milieu de l'étant» veut pourtant dire «au monde». Ni le monde ni le soi ne sont des étants. C'est ce que signifie le *ex-* d'ex-ister.

*Ex* (hors) ne signifie pas, ici, l'extériorité mais la transcendance. Hors tout, la présence a d'ores et déjà [306] transcendé tout l'étant. Vers où? — Vers le monde, vers l'inétant à partir duquel elle se fait annoncer quel étant elle peut rencontrer et comment elle le peut. Comme elle a toujours

15. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 35.

déjà transcendé l'étant vers le monde, elle a toujours déjà transcendé, en elle-même, vers le soi à être, le moi jeté dans le train des effets et des causes. Le mot présence l'indique. Est présent (*prae-sens*) qui est à l'avant de soi, en précession de soi-même. Pareillement *Dasein*, traduit souvent par être-là, veut dire: être le là de tout ce qui se manifeste en soi dans l'Ouvert. Soi et monde n'étant pas des étants, on ne saurait les avoir devant soi, sous la main et prêts à l'emploi. Dire que le monde n'est pas n'est pas dire qu'il devient mais qu'il advient. Son être, sur lequel nous faisons quotidiennement l'impasse, est un événement-avènement toujours en arrivance et jamais arrivé. Le Soi, de même, ne saurait être assigné à résidence. Ils sont les moments conjugués d'une même transcendance qui s'exprime à la fois dans la tournure insolite: «s'être» et dans la tournure apparemment contraire et non moins insolite: «être hors de soi». S'être c'est se pouvoir. Dans l'expression «être soi», soi n'est pas un qualificatif, un attribut, un apport de sens en incidence externe à un support donné. Un Soi s'apporte lui-même en se portant à soi.

Il n'y a là rien de méta-physique, rien qui soit posé par delà la *physis* comme une effectivité relevant d'un arrière-monde. Car justement il ne s'agit pas d'effectivité, ni de nécessité, mais de *possibilité*, à prendre au sérieux dans le sens de Kierkegaard. Exister en tant que soi c'est être sa propre possibilité, sans que jamais elle cristallise en état de fait, c'est se tenir en possibilité ouverte dans sa propre mise en œuvre. Et c'est là la véritable et la seule justification de la définition aristotélicienne du mouvement.

Tenir l'être, non la pose: acte constitutif de la présence. Ne pas tenir la pose signifie, pour la présence, ne pas s'ajuster à ce qu'elle serait devenue une fois pour toutes. Elle tient l'être «extatiquement» en existant le là. Non [307] seulement dans le comprendre mais partout l'ouverture du là est une «guise» ou façon de pouvoir-être de l'être-là<sup>16</sup>. C'est le même d'être l'ouvreur d'un projet de monde et d'être à soi: d'un monde sous l'horizon duquel la présence transcende tout l'étant, d'un soi dont le «à être» est ce à dessein de quoi elle ex-iste. Elle, elle seule peut avoir sens ou non sens selon qu'elle se déploie ou ne se déploie pas dans le sens de cette ouverture, dont toutes ses fermetures témoignent. Le sens de l'être s'ouvre là où l'être est en jeu, c'est-à-dire en elle, dans cette façon d'être, à elle absolument propre, qui consiste à ouvrir sa propre possibilité. Être à dessein de soi, être au monde s'articulent intérieurement l'un à l'autre, en chiasme, dans une seule et même

16. Cf. *infra*, et note 21.

transcendance. Si celle-ci est en défaut, les deux défont ensemble. Ainsi en va-t-il dans la schizophrénie.

Heidegger écrit: «L'être-là (*Dasein*) existe son là veut dire: le monde est là»<sup>17</sup>. C'est le même d'avoir ouverture au monde et d'être le là de tout avoir lieu. Les deux formules s'équivalent. Le là est le pivot de la compréhension du monde, laquelle est un mode de l'existence. *Être le là*, voilà à quoi l'être-là est appelé. Voilà le sens de l'appel qui l'interpelle au sein du «On», pour lui faire entendre qu'il a à être soi, au péril de l'être, et à abandonner la familiarité du On. Le On n'est pas le là de ce qui se produit, y compris lui-même. Il est jeté dans l'épaisseur sécurisante de l'anonyme, sans avoir reconnu sa facticité comme telle. Elle ne peut l'être que dans l'appel qui «brise l'écoute du On» et «éveille un autre entendre»<sup>18</sup>. L'appel appelle silencieusement à son pouvoir être le Soi perdu dans le On. Il définit, il est la conscience, la conscience morale (*Gewissen*), ouverte à la dimension [308] éthique de l'existence. Cette dimension n'est pas de l'ordre de l'étant et ne peut s'exprimer dans son langage. Wittgenstein, dont la philosophie peut passer pour l'antithèse de celle de Heidegger, reconnaît pourtant, comme lui, le lien essentiel qui unit la dimension éthique et l'être en tant précisément que celui-ci n'est pas un étant.

«Le langage de la connaissance rationnelle de la logique et des faits empiriques n'a validité que parce qu'il est essentiellement limité et qu'il ne peut aborder sans illusion et sans hypocrisie le problème éthique»<sup>19</sup>.

«Je comprends bien, dit-il aussi, ce que Heidegger veut dire quand il parle de l'être (et de l'angoisse). Un élan pousse l'homme à buter contre les limites du langage»<sup>20</sup>.

Le langage de l'objectivité — ou empirique ou idéale — échoue à dire l'être et la dimension éthique. Ce sur quoi bute son pouvoir est cela même à quoi ouvre l'appel. L'appel éthique est appel à être. Adressé à la présence dissimulée dans le On ou simplement livrée — sans la comprendre — à sa condition facticielle, c'est un appel à être *en propre* ce à quoi elle est échue, un appel à transcender l'étant, qui l'investit, vers un monde dont elle a à être *le là*.

Rien n'est aussi difficile à définir que le là parce que, locatif absolu illocalisable, il n'a pas d'en-deçà qui permette, comme disent les petits

17. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 143.

18. *Ibid.*, p. 271.

19. L. Wittgenstein, *Tractatus*, 6. 53.

20. L. Wittgenstein, *Cours sur l'esthétique*, p. 167 (Allan S. Janik, *Wittgenstein et la modernité*).

initiés, de le «déconstruire». Comment l'atteindre en lui-même? — Par le comprendre, à même le comprendre. *Comprendre* est une certaine façon d'être le là, comme *parler en* est une autre, *être en situation* une troisième (et subir, peut-être, une autre encore). Il s'agit du même là. Aucun événement ne se produit, il ne retourne de rien, dont l'avoir lieu n'ouvre un site. Être le là c'est se tenir ouvert pour cette ouverture, c'est-à-dire ouvrir la possibilité d'un site, *en vue* d'un avoir lieu et du monde et de soi. C'est, en cela [309] même, rendre possible qu'il y ait et que l'être-là soit. «L'ouverture du là dans le comprendre, dit Heidegger, est une "façon" du pouvoir-être de l'être-là (*Dasein*)»<sup>21</sup>. Mode tellement essentiel que non seulement le comprendre est la vue de l'être-là sur lui-même mais que «cette vue, le *Dasein* (l'être-le-là) l'est originairement»<sup>22</sup>. Non seulement l'être-là a dans le comprendre ouverture à sa propre possibilité mais le comprendre est lui-même l'ouverture de cette possibilité.

Pourquoi le comprendre perce-t-il jusqu'aux possibilités — ce que ne fait pas, par exemple, l'intuition? — Parce qu'il a la structure du projet?

Projet n'est pas à entendre dans le sens de l'expression «faire des projets». Le projet, au sens de Heidegger, n'est pas de l'ordre de la pensée représentative qu'évoque la définition courante des dictionnaires: «image d'une situation, d'un état à atteindre». Il est le dessein immanent à l'action elle-même, mais il la transcende de tout l'horizon — qu'il ouvre — à partir duquel elle se décide. «Projet» traduit l'allemand «*Entwurf*» dont le radical est celui du verbe «*werfen*»: jeter, lancer. Heidegger en a décrit la structure. Ce qui constitue le plus propre du projet se trouve exprimé, dit-il, par le préfixe *ent*. *Ent-* marque un arrachement. Ouvert par cet étant, que cette ouverture même constitue en présence, le projet «l'arraché à lui-même et l'emporte au loin» (*von ihm weg- und fortträgt*)<sup>23</sup>. Mais l'emportant au loin dans le projeté, il ne l'y laisse pas largué en enfant perdu. Au contraire, le projet dont l'ouvreur est emporté au loin, au loin de soi, le tourne vers lui-même. À quoi le projet m'arrache-t-il? À mon être jeté ici, à...

[310] à... «moi bateau perdu sous les cheveux des anses  
jeté par l'ouragan dans l'éther sans oiseaux»

à mon être jeté qui fait de moi un étant dans l'étant, non un Soi. Le projet m'emporte au loin, mais non pas dans un nouveau réel ni dans un possible préétabli. Il me reconduit à ma propre possibilité. Ouverte en lui et jamais

21. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 147.

22. *Ibid.*, p. 146.

23. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe des Metaphysik*, Gesamt Ausgabe Bd 29/30, Frankfurt am Main, Klostermann, 1983, p. 527.

réalisée en effectivité close. Une possibilité réalisée est une possibilité éteinte. Voilà pourquoi Heidegger dit: «Le projet ne nous emporte pas dans un réel ni dans un possible, mais dans la possibilité comme possibilité; dans la possibilité de rendre possible, dans la possibilisation (*Ermöglichung*)»<sup>24</sup>.

Que s'agit-il de rendre possible? Pour Heidegger c'est clair: l'effectif, l'étant auquel nous sommes jetés. Il est de soi dépourvu de sens, injustifié. La notion même de sens n'y a pas de sens. Cependant, bien qu'injustifiée, notre effectivité à nous est particulière. Elle s'éprouve comme faite, d'où son nom: facticité. Or s'éprouver telle suppose déjà un certain dépassement d'elle-même, introduisant en elle l'inquiétude du sens. De Luther à Heidegger et à Francis Ponge, théologien, philosophe ou poète, l'homme rencontre comme sa question propre, celle de sa justification. «Je veux bien, écrit Francis Ponge, que beaucoup de douleurs humaines soient, d'un certain point de vue, négligeables. Aussi n'est-ce pas de telles douleurs, ni celles qui sont dues à tels accidents ou maladies, qu'il serait juste de reprocher à la Nature, mais des douleurs autrement plus graves: celles que provoque chez toute créature le sentiment de sa *non-justification*, celles par exemple chez l'homme qui le conduisent au suicide, celles chez les végétaux qui les conduisent à leurs formes»<sup>25</sup>.

Justifier un étant c'est le fonder en possibilité. Avoir sens c'est, pour un étant, être inscrit à une place déterminée dans un système de possibles. Mais le système lui-même n'a sens que parce que le monde se produit en lui. [311] Il s'y produit, c'est-à-dire s'y met à la fois en vue et en œuvre, parce qu'il n'est pas un étant. Il est un événement lié à l'avènement de la présence. Événement et avènement qui ont lieu co-originaires dans l'être au monde.

L'immanence réciproque du comprendre et de l'existence signifie à la psychiatrie l'esprit de sa méthode: percer jusqu'aux possibilités de ce qui est à comprendre, à savoir: malade ou sain, un *existant*. Il n'est tel, à la différence d'un simple vivant que par son pouvoir-être. Seule est authentique la compréhension qui s'articule aux structures de l'existence comme transcendance, fût-ce une transcendance en échec. Cet échec, en effet, n'est pas quelconque, il porte la marque de l'existence qui là où elle est en défaut est en défaut d'elle-même. Ainsi dans la schizophrénie, la défaillance commune de l'être soi et de l'être au monde est celle des deux moments conjugués d'une transcendance dont la déficience implique la leur. Tout converge dans cette situation que nous disions, où le schizo-

24. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe des Metaphysik*, p. 428.

25. F. Ponge, *op. cit.*, p. 193.

phrène n'est le là de rien. Atteint dans son pouvoir-être, réduit à son être-jeté, il est investi par l'étant, que représentent en particulier les figures de l'autre, dont il est impossible de décider si elles sont au dehors ou au dedans. N'ayant plus sa tenue à l'avancée de lui-même, il n'est pas capable de l'éloignement qui seul permet l'approche en ménageant un horizon de présence sous lequel l'autre peut être rencontré. L'espace propre et l'espace étranger ne communiquent plus chacun avec soi par le relais de l'autre — et leur communication mutuelle déchoit en contamination.

Embarqué dans le convoi — ici cahotant — des effets et des causes, le moi consiste de l'entrecroisement de nombreux états de choses: il est *fait*. La subversion du Soi est encore plus intime: il est *pu*. Le schizophrène a cessé de se pouvoir. Il se trouve dans une injustification totale où il lui est impossible de rendre possible celui ou celle qu'il est dans sa facticité. Il ne transcende plus l'étant vers le [312] monde. Sans le dépassement de tout l'étant vers le monde, dont elle fonde la signifiante en ouvrant le projet, la présence ne peut pas plus se comporter à soi, aux autres et aux choses que ne le peuvent les choses. Seul un Soi qui est au monde à dessein de soi peut se comporter et se rapporter à...

*Être pu*, toutefois, ne peut être éprouvé (et s'il ne l'est, il n'est pas) que par un être pour lequel il y va de son être dans sa déchéance d'être — laquelle n'est possible que sur le fond d'un pouvoir-être. C'est en quoi l'existence schizophrénique est encore existence. Parce que l'impouvoir schizophrénique ne se comprend et n'existe que sur fond de pouvoir-être, le schizophrène tente, par son délire, de se comporter à... de se rapporter à... Il substitue au règne du monde, sous-tendu par le projet, la construction d'un autre monde, dont la dramatique est la mise en scène de ce qui se passe en lui, sans qu'il sache quoi ni comment, c'est-à-dire de l'événement même de la psychose, de la métamorphose de l'existence. Cette dramatique s'entretient d'un combat où il tente de s'exhausser au-dessus de son être-jeté. Le sens du délire se décèle à partir de son dernier état où l'attire son principe même. Au projet qui est la dimension propre de l'être comme exister, il substitue un succédané dont E. Bleuler a remarquablement défini le statut en l'appelant «*Oberbegriff*»: surconcept<sup>26</sup>. Tout ce qui dans le projet est en *jet* est ici devenu *ob-jet*. Ni le monde ni le Soi n'existent en possibilité ouverte. Ils se présentent dans l'en-face et «la totalité de l'étant devient thème»<sup>27</sup>. C'est attester négativement le caractère non-thématique de l'existence et du comprendre. Ce qui est pu et su

26. E. Bleuler, *Dementia praecox oder Grappe der Schizophrenien*, Leipzig und Wien, 1911, p. 11.

27. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 362.

(«gekönnt» dit l'allemand) dans le comprendre n'est pas quelque chose, c'est l'être comme exister<sup>28</sup>. Cela vaut pour le monde comme pour le Soi. Ils [313] sont les pôles d'une existence «en jet» dans le projet. Ils n'ont d'autre sens d'être que celui qu'ouvre l'existence en ouvrant sa propre possibilité.

Effectivité n'est pas réalité. «Il ne suffit, dit Hegel, que quelque chose soit là, au dehors ou au dedans, pour être réelle et vraie. Le moi ou un objet, une action, un événement sont réels parce que leur effectivité réalise le Concept»<sup>29</sup>, c'est-à-dire parce qu'en eux l'esprit se sait lui-même comme esprit dans son monde. Dans la perspective heideggerienne, le moment de réalité n'appartient pas au Concept mais au pouvoir-être impliqué dans le projet. L'effectif n'est réel que fondé en possibilité (au sens de Kierkegaard). «Deviens ce que tu es. Tu ne l'es réellement qu'à le devenir en propre, qu'à en faire ta propre possibilité».

Dans son effectivité brute tout étant est «impossible».

Pourtant nous le disons et le pensons réel. C'est que son fondement est ailleurs, dissimulé dans l'impossible. Mais pourquoi dans l'impossible ? Parce qu'il ne saurait se trouver dans un système de possibles sous-jacents ou préalables, à propos desquels la même injustification se reproduit à l'infini. Ce qui s'ouvre au-delà ou en deçà de tout le possible et qui, au regard de la pensée positiviste est impossible, c'est la *transpossibilité*.

\*

Pour avoir articulé l'existence selon la structure du projet, savons-nous enfin «ce que veut dire : être un homme» et sommes-nous à même de comprendre comment et pourquoi un homme devient incapable de dépassement vers soi ? Non. Après ce mouvement heideggerien il nous faut chanter la palinodie.

Ici, analysée dans ses structures fines, la pathologie nous éclaire, qu'il s'agisse de mélancolie, de manie ou de [314] schizophrénie. Le cercle de sa plainte montre que le mélancolique a cessé de percer jusqu'au transpossible. Cette incapacité a sa marque dans la temporalité. La présence mélancolique réalise ce qui n'a de sens dans aucune langue : un présent de pure décadence, où seul de l'accompli se verse en accompli. Le maniaque, dans son exaltation festive<sup>30</sup> qui ne transcende pas l'étant vers le monde mais s'élève au-dessus de lui en despote indifférent à l'expé-

28. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 143.

29. Hegel, *Vorlesungen zur Aesthetik, Sämtliche Werke*, Bd 12, éd. Glucker, Stuttgart, Fromann Verlag, p. 159.

30. L. Binswanger, *Über Ideenflucht*, Zürich, Orell Fussli, 1933, p. 39 et p. 19.

rience, ne fait pas la discrimination du temps incident qui vient et du temps décadent qui s'en va. Le procès ne se laisse pas diviser en accomplissement et en accompli. Or cette indifférenciation est absolument incongruente au présent<sup>31</sup>. Le maniaque n'a pas de présent. Aussi faut-il rectifier ce qui paraît pourtant bien entendu : à savoir que l'existence mélancolique est toute en rétention et l'existence maniaque toute en protention. Loin de vivre dans le passé, le mélancolique n'a pas plus de passé que d'avenir et, loin de vivre au futur, le maniaque n'a pas plus d'avenir que de passé. Ils sont tous deux atteints dans leur présent. Là où le présent fait défaut, non seulement il n'y a ni rétention ni protention mais la temporalité elle-même se désarticule. Le temps s'ouvre avec l'ouverture du présent et, si celle-ci manque, le temps ne se temporalise plus.

Être atteint dans son présent c'est l'être dans sa présence. La présence est atteinte là où elle est à l'épreuve : dans sa dimension *pathique*. Le pathique, dit V. von Weizsäcker, est personnel et il est non-ontique<sup>32</sup>. E. Straus l'exprime autrement : le pathique, dit-il, ne concerne pas le «quoi» mais le «comment» d'une donation ou d'une rencontre, c'est-à-dire le style de notre [315] communication avec le monde et en premier lieu avec autrui. Impossible avec le maniaque, la communication est incertaine et sourde avec le mélancolique, illusoire avec le schizophrène. Ils sont tous plus ou moins incapables de rencontrer.

Rencontrer c'est *se trouver* en présence d'un autre, dont nous ne possédons pas la formule et qu'il nous est impossible de ramener au même, à l'identité du projet de monde dont nous sommes l'ouvreur. E. Lévinas évoque en toute justesse, dans *Totalité et infini*, «la transcendance du visage d'autrui»<sup>33</sup> qui nous enveloppe et nous surplombe, nous obligeant de nous envisager à lui. Son expression est le paraître et l'apparaître d'une existence que je ne puis pas inventer et dont l'injustifiable autant qu'irrécusable surgissement me frappe d'«impouvoir». Aussi, dit Lévinas, autrui est le seul être que je puisse vouloir tuer, afin d'anéantir ce démenti qu'il oppose à l'unique possibilité d'un monde mien. Il n'est plus question, par rapport à lui, de projet. Je ne peux ouvrir le projet d'un autre, qui pourtant est là, et qui dérobe ce là, que pourtant j'existe, à ma propre possibilité. Il en est ainsi chaque fois que j'ai la révélation de l'altérité, de n'importe quelle altérité. Or elle est la dimension de la réalité.

Supposez quelqu'un qui ne vous soit pas radicalement autre, qui vous soit entièrement transparent, constitué en quelque sorte de vos propres

31. G. Guillaume, *Langage et science du langage*, Paris, Nizet et Québec, Presses de l'Université Laval, 1964, p. 62 § 6 et p. 66 § 14.

32. V. von Weizsäcker, *Anonyma*, Bern, A. Francke, 1946, p. 19.

33. E. Lévinas, *Totalité et infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961, p. 173.

rayons de monde... vous ne pourriez l'aimer ni le haïr parce que, faute de résistance et d'opacité, vous le traverseriez sans rencontrer personne : il ne serait pas. Et si vous-mêmes en étiez là de vous-mêmes, totalement perméables à vous-mêmes, pareils à un homme de verre si transparent qu'invisible, vous n'existeriez pas. Il faut, pour exister, qu'il y ait en vous, à une profondeur variable, cet écran opaque qui vous renvoie vos propres paroles, attitudes ou comportements... [316] comme *autres*, de telle façon que, ainsi déplacés en vous-mêmes, vous dirigiez à nouveau une autre expression de vous vers cet écran concave qui la réfléchira à nouveau *contre vous*. Cette conjonction de l'altérité et de la réalité commence à cette rencontre qu'est le sentir (humain) où quelque chose, à chaque fois nouveau, s'éclaire à mon propre jour qui ne se lève qu'avec lui. Nouveauté, altérité, réalité émergent l'une à travers l'autre dans toute rencontre.

La rencontre a partie liée avec l'inattendu. Au moment où elle se produit, toutes les anticipations de l'attente sont en déroute. Et si elles ne le sont, je suis déçu dans mon attente pour n'avoir pas rencontré ce plus, ce hors d'attente, qu'est l'émergence de la réalité. Le réel est toujours ce qu'on n'attendait pas et qui, sitôt paru, est depuis toujours déjà là. La rencontre ouvre la faille nécessaire à la surprise en la comblant. Elle la comble originairement par cette ouverture même. Ce que nous attendons c'est quelque chose à quoi nous ne puissions nous attendre : la déchirure de la trame de l'étant ou, comme dit André du Bouchet, « la déchirure : non ! le jour de la déchirure »<sup>34</sup>. Or qu'est-ce qui à chaque fois, déchirant la trame de l'étant s'ouvre au jour de la déchirure ? — L'ÉVÉNEMENT.

Le plus remarquable dans la psychose est la fermeture à l'événement. Un jour un événement a eu lieu qui n'a jamais été assumé et qui, non dépassé, obstrue tout l'horizon d'un homme. Entièrement impliqué en lui, cet homme, mélancolique ou schizophrène, est contraint de s'expliquer en permanence avec lui — ce qui le rend inaccessible à tout événement nouveau, à l'événement comme tel. Tout ce qui peut avoir lieu est capté, avant d'avoir émergé, par un événement non-assimilé devenu, par flocculation, le monde. Le rapport « événement [317] monde » s'est en fait inversé. Pour le comprendre il est nécessaire d'en finir avec toutes les représentations de contenu et de contenant. Un événement ne se produit pas *dans* le monde : il ouvre le monde. On peut le constater quand leur rapport s'inverse, au seuil de la psychose.

Le moment qui décide de l'éclatement d'une psychose, de la métamorphose de l'existence, est d'ordre pathique et la perturbation décisive est

34. A. du Bouchet, *L'incohérence (Langue déplacements jours)*, Paris, Hachette, 1979.

souvent la « rétroversion » d'une rencontre. À la suite de nombreux entretiens thérapeutiques avec une jeune schizophrène, Roland Kuhn est arrivé à apprendre et à comprendre que l'entrée dans la psychose n'avait pas été, contre toute apparence, déterminée par des impressions cruelles, d'un réalisme brutal, mais par une expression. Ce n'est pas la vue du cadavre sanglant de son frère suicidé qui a été décisive mais l'expression soudaine du visage du père, assis en face d'elle à table, quand, au premier étage de la maison, le coup de fusil a retenti<sup>35</sup>.

Il en va pareillement dans *Le cas Suzanne Urban* de Ludwig Binswanger<sup>36</sup>. Là, l'événement déclenchant a été « l'effroyable pantomime » du médecin, annonçant à cette femme, immédiatement, sans paroles, en lui faisant théâtralement signe de se taire, le cancer de son mari et l'abandon de tout espoir<sup>37</sup>. Dans le cabinet de l'urologue, l'expression de celui-ci occupait toute la scène. Elle était directement sur Suzanne Urban, la forçant à s'envisager à elle, comme un visage qui guette collé contre la vitre, la nuit, et qui, annulant l'espace intervallaire de la pièce, se pose sans distanciation possible sur l'occupant (à quoi Jean-Paul Sartre compare le sans-distance des sculptures de Giacometti). Or cette expression a une résurgence [318] directe dans l'« atmosphérisation » du monde, qui constitue la phase centrale du délire<sup>38</sup>. Le monde est devenu une pure « ambiance » où Suzanne Urban « flaire » partout le danger. Le monde l'enveloppe de si près qu'il est sur elle, en contact immédiat, sans possibilité d'éloignement ni d'approche, annulant toutes les potentialités d'ouverture du corps propre. Aucun événement n'est plus possible dans un monde de pure in-sistance, sans ex-istence... sauf ces pseudo-événements qui consistent dans la démultiplication de la menace en une pluralité de persécuteurs appartenant au même monde terrifique. C'est pourquoi Ludwig Binswanger parle d'un monde sans hasard<sup>39</sup>, où il n'est pas possible d'attendre mais seulement de s'attendre à... la persévération du même.

On ne saurait comprendre l'enfermement psychotique sans incriminer la fermeture à l'événement. L'événement est jet du monde. Ce jet n'est pas celui d'un projet. Le délire le montre *a contrario* : celui, par exemple, du président Schreber. Son délire est une lutte. Mais plus originairement qu'un combat contre l'adversaire, il est une lutte pour susciter une puis-

35. R. Kuhn, étude inédite.

36. L. Binswanger, « Der Fall Susan Urban », *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, Zürich, Orell Füssli, Bd 69-71 (1952-1953), in L. Binswanger, *Schizophrenie*, Pfullingen, Neske, 1957, p. 359-420.

37. *Ibid.*, p. 369.

38. *Ibid.*, p. 389 sq.

39. *Ibid.*, p. 419.

sance adverse à laquelle il puisse s'opposer. Il s'agit bien d'une tentative pour rencontrer l'événement, pour avoir affaire avec un autre. Mais comment Schreber pourrait-il le rencontrer? Tout ce à quoi il a affaire dans son délire se trouve déjà impliqué dans un monde dont ce délire constitue précisément le projet. Toute surprise y est colmatée d'avance, y compris le miracle dont il est l'objet. Du possible! Du possible! réclame le schizophrène. Le délire schizophrénique a bien la constitution heideggerienne du projet: *il est une tentative de possibilisation de soi*. Elle échoue. Non pas en raison d'un dysfonctionnement interne du projet, mais parce qu'elle s'est émancipée de l'événement. Sans la ressource de l'événement où le monde, en jet, toujours à nouveau s'origine, elle se livre à des [319] variations thématiques sur le monde devenu thème, qui n'est plus en avènement.

Cette thématization vise à objectiver, pour avoir prise sur lui, un état de choses qui se subroge à Schreber dans ses propres aîtres et menace de l'intérieur son ipséité. Son projet est de se soustraire à la menace du néant, à ce qu'il nomme le « penser à rien », le « rien penser »<sup>40</sup>. Si ce néant diffère de celui du mélancolique comme le trop-plein diffère du vide, il s'agit cependant dans les deux cas d'un « néant-étant » (« *etwaige Nichts* » dit Paul Klee), duquel il serait vain d'attendre — en dehors de sa déchirure — la surprise d'être.

L'histoire d'un délire schizophrénique est faite du passage de figures du néant se succédant l'une à l'autre. La démultiplication des persécuteurs dans le délire de Schreber, leur multiplication dans celui de Suzanne Urban, a pour effet, sinon pour but, de diviser la compacité du terrifiant. Faut-il y voir — comme Ludwig Binswanger le pense — une aggravation de la terreur, du fait que le malade est désormais entièrement échu au monde, d'où l'assaillent ses persécuteurs — ou au contraire une façon de desserrer le lien de sa propre étreinte? La question reste posée. Mais l'échec est le même.

Le moi, dit Kierkegaard, « s'est détourné de son rapport au fondement qui se retourne contre lui »<sup>41</sup>.

Ce qui se retourne contre lui c'est le Rien. Il se retourne sous une forme impropre qui n'est pas le Rien duquel l'existant surgit à soi dans la surprise d'être, mais le néant compact. Ce néant prend souvent la forme d'un pseudo-monde dont les péripéties internes sont le substitut de l'événement — toujours absent. Sa compacité est celle d'un monde de rumeurs d'où émergent des paroles gelées que le schizophrène doit à tout prix mettre en [320] fonctionnement. Telle cette grandiose rumeur procession-

40. D.P. Schreber, *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, Leipzig, 1903, p. 188 sq.; trad. fr. *Mémoires d'un névropathe*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 156 sq.

41. Cité par L. Binswanger, in *Schizophrenie*, p. 334.

nelle s'amplifiant d'elle-même, sans changer, à travers chutes et résurrections, dont on peut suivre la marche délirante dans les écrits et les peintures d'Adolf Wölfli<sup>42</sup>. Écrire, dessiner, peindre est la seule façon qu'il ait d'entretenir son essence (*Wesen*) fixée dans son être-devenu (*Wesen ist Gewesen*). Ce n'est pas là ex-ister. L'existence se constitue à travers des états critiques où quelqu'un est, à chaque fois, mis en demeure, *par l'événement*, d'être soi ou de s'anéantir.

La psychose, en réalité, ne connaît pas d'états critiques. Ceux qu'on croit relever en elle sont des avatars de la même crise, de celle dont elle procède en permanence pour ne l'avoir pas résolue. Une crise est une rupture d'existence. Le Soi y est contraint à l'impossible, pour répondre de l'événement au péril duquel il ne peut exister qu'à devenir autre.

Résoudre la crise c'est intégrer l'événement en se transformant. De n'importe quel moment l'événement fait un présent. La métamorphose de l'existence, qui l'implique en elle, constitue l'unique événement qui reprend en sous-œuvre, à chaque fois, tous les autres et dont le présent est l'origine du temps. Dans la psychose il n'est plus d'événement. La mise en demeure n'atteint personne: la transformation ne suit pas. Ou plutôt il n'y a plus qu'un seul événement: l'événement même de la psychose. Il affleure constamment dans les Mémoires du Président Schreber, aux mêmes lieux que son combat pour être: soit dans ces phrases, brusquement interrompues, dont l'apport de sens reste en l'air dans la dérobade vertigineuse de son support: le moi<sup>43</sup> — soit dans ces miracles qui se substituent à la donation des choses mêmes, dans celui, avant tout, dont Schreber est à la fois [321] l'objet, la victime et l'exécutant: le miracle de hurlement<sup>44</sup>. Des dizaines de fois par jour il hurle... à quoi? Sa bouche grand ouverte, au sens propre « béante », ratifie la béance en même temps que son cri la repousse en conjurant le vide. Béance traduit chaos (*χάος*, *χαίνω*: s'ouvrir, béer). « Le moment cosmogénétique est là: la fixation d'un point dans le chaos... confère à ce point le caractère originaire de centre. De lui rayonnent toutes les dimensions »<sup>45</sup>. Cette phrase de Paul Klee projette dans l'espace de l'art une vérité existentielle: le moment cosmogénétique c'est l'événement. Il ne sort pas du chaos au sens de néant-étant. Il s'ouvre à partir du Rien — qu'on l'appelle Rien ou Vide (en chinois: *wu* et *hsü*) ce n'est pas d'abord un monde mais un événement duquel rayonnent toutes les dimensions, tous les rayons de monde.

42. W. Morgenthaler, *Ein Geisteskranker als Künstler*, Bern, 1921; et catalogue des expositions de l'œuvre d'Adolf Wölfli, édité par Adolf Wölfli Stiftung, Kunstmuseum Bern, 1976.

43. D.P. Schreber, *op. cit.*, p. 217 (trad. fr. p. 180).

44. *Ibid.*, p. 205 (trad. fr. p. 171).

45. P. Klee, *Das bildnerische Denken*, ed. Spiller, Basel-Stuttgart, Schwabe, 1964, p. 4.

L'accueil de l'événement suppose une ouverture à l'apparaître qui n'a pas la structure du projet. L'horizon d'où il surgit, *lequel s'ouvre avec lui*, n'est pas celui d'un monde dont je serais l'ouvreur. L'événement n'est pas en mon pouvoir. Si l'ouverture de la *possibilité* comme telle est l'être même du projet, l'ouverture à l'événement (et à la rencontre) est de l'ordre de la *passibilité*. Cette opposition est un écho lointain de celle, établie par Aristote, du ποιεῖν et du πάσχειν (faire et subir, agir et pâtir) qui a conduit à la distinction du νοῦς ποιητικός et du νοῦς παθητικός. Tout événement qui s'ouvre à nous, ouverts à lui, comporte une dimension *pathique* selon laquelle nous sommes accordés, à chaque fois, au monde entier. C'est elle avant tout qui défaille dans la psychose. «Le schizophrène, disait Ludwig Binswanger, est incapable de passion». «J'entends, je vois, je touche, dit un lypémanique à Esquirol, mais les objets ne viennent pas à moi, ils ne [322] s'identifient pas avec mon être»<sup>46</sup>, ce qui veut dire: je n'arrive pas à *m'éprouver en eux*. Ce malade n'est pas capable de «ressentir», ce terme étant à entendre dans le sens de la définition de Straus: «dans le sentir le sentant vit soi *et* le monde (...) soi *avec* le monde»<sup>47</sup>.

Un événement est une épreuve dans et par laquelle nous nous apprenons nous-mêmes avec le monde. Cette «communication symbiotique avec les choses»<sup>48</sup> possède à chaque fois son ton propre qui détermine le *comment* de toutes nos rencontres dans le monde que nous ouvre l'événement.

«Poétique» ou «pathique» le νοῦς est νοῦς et, comme tel, capable de sens. L'opposition de ces deux pouvoirs atteint à une précision nouvelle avec la distinction kantienne des deux fonctions du *Gemüt*: la spontanéité intellectuelle et la réceptivité sensible. L'une capable de sens-signification (concept), l'autre de sens-sensation, de vue intuitive-sensible. De part et d'autre sens implique activité. La sensibilité est capable d'anticiper les conditions de mise en vue des phénomènes en ouvrant l'espace et le temps, structures de l'imagination *a priori* selon lesquelles s'articule, antérieurement et intérieurement à toute épreuve, le champ de l'apparaître. Mais l'espace et le temps y sont ceux de la représentation non ceux de la présence, de la présence à l'événement.

L'événement, lui, est inimaginable et, en cela, réel. Il est de soi surprenant, excédant toute prise, excluant (au sens propre) toute emprise,

46. E. Esquirol, *De la lypémanie ou mélancolie*, 1820, in *Des maladies mentales*, Paris, 1838, p. 414.

47. E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, 2<sup>e</sup> ed., Springer Verlag, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1956, p. 372.

48. *Ibid.*, p. 207; et E. Straus, *Psychologie der menschlichen Welt*, Berlin, 1960, p. 151.

tout horizon déterminable *a priori*. Nous co-naïssons avec lui. Nous. Qui? «Le pathique est personnel» dit von Weizsäcker. Le sentir (humain), comme le montre Straus, est un ressentir à [323] même lequel s'ouvre avec le monde le moi *en personne*. Ce ressentir ne consiste ni dans une réflexion ni dans un redoublement: il est éveil du moi. L'événement nous advient en tant que nous devenons nous-mêmes. Indivises l'épreuve et la transformation. Que nous apprennent-elles de qui nous sommes? Elles nous obligent d'introduire dans le *Dasein* le Soi. Ce n'est pas d'être projet du monde qui fait que je suis moi. C'est ma façon d'accueillir, d'endurer l'événement et d'être par lui mis en abîme, mis en demeure de surgir unique dans l'instant éclaté (ἐξζαίφνης). L'horizon qui s'ouvre avec l'événement, s'il n'est pas celui d'une représentation n'est pas davantage celui d'un *projet* de monde. Il est, comme l'a dit tardivement Heidegger, «le côté tourné vers nous d'une Ouverture»<sup>49</sup> de ce qu'il nomme alors «la libre étendue» (*die freie Weite*). Mais cette ouverture n'est rien de ce à quoi nous puissions nous attendre. Aucun *a priori* ne détermine la possibilité de l'événement, ni la qualité de l'endurance requise ni la transformation qui seule en maintient l'ouverture. Par delà tout ce dont nous sommes passibles, notre rencontre de l'événement — tout événement est une rencontre, toute rencontre est un événement — est de l'ordre du transpassible. Ce à quoi la transpassibilité donne ouverture est l'horizon tourné vers moi du «hors d'attente».

49. M. Heidegger, *Pour servir de commentaire à «Sérénité»*, entretien noté par écrit en 1944-1945, in M. Heidegger, *Situations III*, Paris, Gallimard, 1966, p. 202-203.