



HAL
open science

Henri Maldiney : le moi inimaginable

Emmanuel Housset

► **To cite this version:**

Emmanuel Housset. Henri Maldiney : le moi inimaginable. Henri Maldiney, une phénoménologie à l'impossible, Le cercle herméneutique, 14 p., 2002, Collection Phéno, 2-9516507-4-4. hal-01870586

HAL Id: hal-01870586

<https://hal-normandie-univ.archives-ouvertes.fr/hal-01870586>

Submitted on 7 Sep 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution| 4.0 International License

Henri Maldiney : le moi inimaginable

« A l'impossible nul n'est tenu sauf, précisément l'existant qui ne peut être, au regard de l'étant, qu'impossible »¹

La philosophie n'est pas un exercice intellectuel consistant à construire des mondes, elle ne s'identifie pas, comme le marquait déjà Kierkegaard, à ces subtiles combinaisons de la sagesse bourgeoise, mais elle est le projet de nous libérer des images pour nous reconduire au réel lui-même en sa manifestation originale. Elle engage alors notre être tout entier en nous apprenant à être dans l'instant décisif d'une attention à l'être des choses. Henri Maldiney est justement l'un des rares penseurs qui, sans rompre les liens avec la tradition philosophique, bien au contraire, savent aujourd'hui reconduire aux choses et aux êtres et pas simplement à ce qui est déjà dit. S'appropriant l'exigence même de la phénoménologie comme méthode, tout en étant indifférent à toute préoccupation universitaire d'orthodoxie, Henri Maldiney vient briser les problèmes bien constitués pour éprouver la force même de la question. En rompant ainsi avec les problématiques habituelles pour revenir au moi originaire de la réceptivité, au moi esthétique, il est conduit à une compréhension tout à fait neuve du moi qui rompt avec toute philosophie de *l'a priori* et s'émancipe également de la conception heideggerienne du projet en marquant le caractère inimaginable du moi originaire. En effet, l'expérience enseigne que le moi n'est pas une réalité indépendante vis-à-vis de laquelle le monde serait un «en-face » et qu'il n'est pas cet être absolu qui, quoi qu'il arrive, demeure à l'abri de sa transcendance, assurant par là même l'identité de notre vie. Antérieurement à cette objectivation d'un pôle sujet et d'un pôle objet, il y a la personne qui fait l'épreuve du monde et qui, dans cette épreuve, n'est elle-même qu'à se transformer. Dans un même mouvement, Henri Maldiney montre donc que le réel précède le possible et que le moi est ouvert au monde avant toute constitution. Or, on

¹ *Penser l'homme et la folie*, Millon, Grenoble, 1991, p.122.

n'accède à ce moi originaire qui co-naît avec le monde que par une rupture radicale avec toute forme de psychologisme. Pour Henri Maldiney comme pour Husserl, la phénoménologie se veut un achèvement de la philosophie comme radicalisation du combat contre l'objectivation triomphante de l'homme qui fait de lui un simple tableau et le nie comme existant. Plus encore, parce que pour lui aussi l'ontologie n'est possible que comme phénoménologie, la lutte contre le psychologisme, qui conduit à revenir à un moi plus antérieur que l'*ego* pur unifiant la vie intentionnelle, est en même temps un retour au moment originel de la révélation des choses. Ainsi, en montrant qu'antérieurement au je transcendantal qui objective le monde, il y a un soi qui n'existe qu'à s'ouvrir, un soi qui s'identifie au temps dans son surgissement, Henri Maldiney veut rompre avec toute forme d'objectivation de soi parce qu'elle fait écran à la manifestation toujours surprenante du monde. Pour cela, au lieu de s'en tenir au ressassement, aujourd'hui bien convenu, d'un dépassement du moi-substance et de la métaphysique de la subjectivité qui lui est liée, Henri Maldiney, reconnaissant que déjà pour Husserl la subjectivité n'est pas un premier principe en arrière de toute expérience, se propose de montrer que l'ipséité authentique, c'est-à-dire la possibilité de se choisir soi-même, surgit dans l'événement et donc vient d'au-delà de soi. Comme le disait déjà Heidegger, je ne suis pas d'abord moi-même, mais j'ai à être et en cela cet être mien inimaginable suppose l'appropriation de son altérité.

Henri Maldiney ne cesse de méditer ce fait : « Il n'y a de réel que l'inimaginable »². Cependant ce caractère inimaginable du réel ne peut apparaître qu'à celui qui s'est affranchi de tout projet d'idéalisation du monde tel qu'il a pu être encore pensé par Husserl. En effet, Husserl, tout en ouvrant le champ immense des recherches phénoménologiques, demeure lié à une compréhension de la philosophie comme idéalisme transcendantal, c'est-à-dire comme une ontologie universelle et concrète qui se définit comme la science de tout monde possible ou imaginable : cette ontologie est une science des possibilités pures qui fonde toute science des faits. Une telle méthode, qui mène des faits aux structures même de l'être, ne conduit en aucun cas à s'enfoncer dans un monde idéal séparé du monde empirique, mais ouvre à l'*a priori* même des choses et ainsi donne à voir le monde. En conséquence, pour cet idéalisme transcendantal la « réalité » de l'objet est un moment de son sens objectif qui ne peut être élucidé qu'en remontant aux actes de la vie intentionnelle. Dans cette perspective, le réel est proprement ce qui est imaginable puisqu'il revient à la force de l'imagination d'ouvrir, dans un élargissement du concept de possible, à tout ce qui est pensable. En effet, pour Husserl, l'imagination ouvre l'horizon *a priori* des possibles en donnant à voir le sens idéal sans lequel on ne peut pas connaître le réel. Une telle liberté tient notamment au fait que les images ne possèdent pas l'individuation propre aux perceptions et ainsi peuvent plus facilement donner à voir les essences. Husserl peut écrire : « La "fiction" constitue l'élément vital de la phénoménologie comme de toutes les sciences eidétiques ; la fiction est la source ou s'alimente la connaissance des "vérités éternelles" »³. Bien sûr, dans cette activité, le moi s'imagine lui-même et accède ainsi à l'*eidos ego*. En cela, et en dehors de toute rencontre avec le monde, le sujet réfléchissant se transforme lui-même, s'idéalise, en se saisissant lui-même comme pure possibilité, comme pouvoir-être. Autrement dit, en s'idéalisant le moi se saisit lui-même dans toute l'universalité de son pouvoir infini de donation de sens. L'ouverture au monde des possibilités pures est ainsi en même temps l'accès au possible de soi : je

² *Aux déserts que l'histoire accable*, Deyrolle, Montolieu, 1995, p.107.

³ *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. franç. Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, p.227.

m' imagine librement autre, sans aucune contrainte liée au monde et sans que cette altération puisse menacer l'identité à soi comme je pur.

En refusant de comprendre une telle présence à soi comme ce qu'il y a de plus originaire, Henri Maldiney montre que la connaissance ne peut pas s'identifier à cet acte de ramener le monde à soi : il y a dans le don de la réalité quelque chose d'irréductible à l'évidence comme effectuation intentionnelle. Dès lors, il s'agit de rompre d'un même mouvement avec la conception husserlienne de la vérité, qui identifie encore le réel à l'objectif, et avec la compréhension husserlienne du moi comme permanence d'un je pur. Ainsi, le regard phénoménologique n'est pas seulement un regard eidétique, mais aussi et avant tout un regard toujours en commencement dans l'ouverture à la manifestation du monde. Le refus de l'idéalisation du monde et du moi est donc le refus d'un *ego* qui déciderait lui-même de l'apparaître. En effet, d'une certaine manière, la variation imaginative, en dévoilant le moi et le monde comme des possibles, continue à en faire quelque chose de l'ordre de l'étant : ils auraient pu être autre. Un tel soi qui décide de l'apparaître est au mieux un possible en attente de sa réalisation. Pour le dire autrement, le moi comme possible n'est que l'anticipation d'une autre combinaison d'états de choses. Certes, il n'est pas question de revenir à l'idée d'un moi qui se comprends à partir du monde, mais pour rompre définitivement avec toute objectivation du moi, on ne peut s'en tenir à un je pur qui s'objective lui-même comme moi empirique et qui donc en un sens décide de sa propre manifestation. Le moi n'est pas un pur sujet en face de ses possibles, mais la façon dont un individu a ouverture au monde et en cela il n'y a pas de constance du sujet antérieure au péril du monde. Plus encore, c'est ce qui nous saisit dans l'épreuve de l'étrangeté du monde qui décide de mon apparaître.

Henri Maldiney est un montagnard, comme l'attestent de nombreuses situations décrites dans ses textes, et en cela il sait que le moi inimaginable n'est pas le dépassement de soi dans l'exploit que l'on se propose à soi-même, et dans lequel on ne rencontre que soi-même, mais il est le moi de la marche et de l'ascension qui s'étonne à chaque pas du surgissement même des choses, il est cette lenteur qui se laisse saisir par l'éclat du monde. En cela la phénoménologie est cette sagesse du marcheur qui veut faire voir ce qui se montre de soi-même et dans ce but il est nécessaire de s'arracher à la permanence d'un je pour définitivement rompre avec toutes les assurances dont le monde familier est la base. Le réel n'est pas l'objectif justement parce qu'antérieurement à l'objectivation il y a le moment irréductible de la rencontre : « Le réel n'est pas l'objectif. le moment de la réalité n'est pas de l'ordre de l'objectivation mais de la communication. Est réel ce qui peut être rencontré sous l'horizon de notre présence. Cet horizon n'est pas l'enveloppe des intentionnalités actuelles de la conscience, déterminant un champ central d'attention »⁴. Ainsi, l'expérience de la marche enseigne qu'antérieurement à l'espace de représentation constitué à partir du je comme pôle des intentionnalités, il y a l'espace de présence dans lequel la chose est irréductible à une image et vient elle-même briser toutes les images. Comme l'avait mis en évidence Husserl, il y a une transcendance de la chose vis-à-vis de la non-transcendance de l'image puisque toute chose se donne par profils, et en un sens les transcende tous, alors que l'image se donne d'un coup en s'identifiant avec son unique mode d'apparaître. Or, en dévoilant l'être du monde sur la base de l'objectivité, en comprenant la perception et l'imagination comme des structures intentionnelles objectivantes, Husserl reconduit

⁴ *L'art, l'éclair de l'être*, éditions Comp'Act, Seyssel-sur-Rhône, 1993, p.269.

finalement encore l'infinitude de la chose et l'infinitude du moi à la finitude de l'image. Le respect du phénomène commande donc de revenir à l'épreuve du monde comme à l'épreuve d'une altérité irréductible qui est en même temps l'épreuve d'une altérité à soi. En effet, une telle pensée de l'épreuve, qui ne se contente pas de décrire les structures universelles en fonction desquelles un moi peut rencontrer le monde, ouvre à une toute nouvelle compréhension de l'ipséité. Si l'identité consiste à tout ramener au même, l'ipséité s'en distingue radicalement parce qu'elle est ce qui surgit avec chaque rencontre du monde. L'ipséité n'est donc ni la pure présence intemporelle à soi, ni ce que le sujet se donne par soi seul, mais la façon unique dont l'individu se tient à travers le monde et qu'il ne peut pas pleinement saisir dans un retour sur soi. Ainsi, malgré la volonté de Husserl de revenir à l'innocence d'un voir originaire, libre de toute prise de position préalable, il continue d'identifier la mise en vue des choses elles-mêmes avec une mise en image et donc il n'accède pas pleinement au phénomène pur du monde. Avant toute relation entre un sujet qui représente et un objet représenté, Henri Maldiney nous reconduit à « l'ouverture co-originaire du "y avoir" et du "y être" dans l'apparaître »⁵. Il y a une épreuve du monde, une communication immédiate avec les choses, qui précède la constitution de l'objet et l'autoconstitution du sujet : le monde apparaît dans l'unicité bouleversante d'une rencontre inanticipable et en elle advient mon ipséité. Dans ce refus d'identifier le réel et l'objectif, Henri Maldiney d'une certaine façon reprend et transpose la critique faite par Kierkegaard du concept hégélien de réalité. Dire que le réel est inimaginable c'est en effet refuser tout système de l'existence qui engloberait la réalité dans son ensemble pour mettre en vue le caractère irréductible de l'existence.

Un tel moi, qui n'est pas toujours déjà un sujet se saisissant lui-même comme spectateur du monde, est alors celui de la réceptivité ouverte du sentir et en lui le sujet est ouvert à son propre dépassement dans l'épreuve de l'altérité des choses. Tant qu'il est mesuré à la connaissance objective comme modèle de l'accès aux choses, le sentir ne peut être compris que comme un mode inférieur de la présence au monde. Or, justement, en remettant en cause l'identification de la réalité et de l'objectivité, Henri Maldiney peut décrire le sentir comme ce qui résiste à toute anticipation, comme une aventure dans laquelle le moi et le monde apparaissent de concert. Le propre du réel est d'être inimaginable parce que dans le sentir il se donne comme excédant toute prise et en cela il est proprement sur-prenant. En effet, le sentir, à la condition qu'il ne soit pas spontanément compris comme un se sentir, comme une affection de soi par soi, mais bien comme un ressentir, montre que ce n'est pas l'être qui tombe sous l'emprise des structures *a priori* de la subjectivité ; au contraire, c'est bien l'être lui-même qui, originairement, informe la subjectivité en la surprenant. Dans le sentir, la subjectivité touche à l'être et elle devient ce qui la touche. A la différence du percevoir qui constitue des objets, dans le sentir le sujet n'est pas maître de ce qui se manifeste à lui, mais il y est présent dans l'étonnement du « il y a ». Le monde est déjà là avant la perception et ce fait signifie également qu'il y a aussi un tout autre mode de présence à soi que celui qui est rendu possible par la connaissance : « Dans le sentir il y a Moi *et* le monde, Moi *avec* le monde, Moi *au* monde »⁶. Il faut alors reconnaître que le sentir n'est pas intentionnel, qu'il n'est pas une simple forme passive d'un moi par essence actif. Plus précisément, le sentir ne doit être réduit ni à une pure passivité, c'est-à-dire à une pure réception d'impressions, ni à une forme inférieure de l'activité de l'*ego*. Il faut dépasser

⁵ « L'irréductible », dans la revue *Epokhe* n°3 *L'irréductible*, Millon, Grenoble, 1993, p.40.

⁶ *L'art, l'éclair de l'être*, p.310.

cette alternative de l'activité et de la passivité pour reconnaître au sentir sa vraie dimension d'une expérience aurorale qui est celle d'un existant naissant de l'appel même des choses : « Ce qui se manifeste en lui est toujours et réellement un étant : quelque chose à quoi j'ai affaire ou qui me requiert d'y être, c'est-à-dire un événement par qui et en quoi le monde se mondéise et le soi s'apparaît dans son ipséité »⁷. Le monde n'est donc pas une matière muette qu'il s'agirait de faire parler de force, mais il est la parole même des choses ; parole qui rend possible notre propre parole. Ainsi, le soi n'est pas d'abord ce qui se constitue dans une synthèse active ou passive puisqu'il apparaît originairement dans l'acte de répondre à l'appel des choses ; cette compréhension de l'ipséité dévoile une altérité à soi irréductible à toute constitution, fut-elle infinie. L'attention à la dimension originaire du sentir permet à Henri Maldiney de montrer que c'est à travers le monde que l'on touche à soi parce qu'on ne touche à soi qu'en touchant à l'être. Au contraire, la visée intentionnelle, quand elle s'identifie à l'expérience originaire des choses, manque cette communication avec le monde, cette expérience aurorale, précisément parce qu'elle prend pour originaire une objectivité qui est en fait dérivée. Certes, il y a bien chez Husserl une volonté de décrire une pure présence à soi antérieure à toute représentation, mais il ne reconnaît jamais pour autant une ipséité première antérieure au pouvoir de dire je parce qu'il demeure fidèle à l'idée d'un moi origine du monde qu'il constitue, sans remonter à un moi qui advient de la rencontre originaire du monde dans le sentir. Henri Maldiney utilise pour exprimer cela un vocabulaire husserlien : « La matière sensible possède une forme originaire qui est irréductible à toutes les noèses intentionnelles de la perception objective. Toute sensation est pleine de sens pour qui habite le monde en elle »⁸. L'édification d'une telle hylétique, seulement entrevue par Husserl, est pour Henri Maldiney l'œuvre propre d'Erwin Strauss. Il lui revient d'avoir montré comment le réel s'annonce avant toute objectivation et donc en quoi, dans le sentir, l'individu est exposé à l'être pur de l'étant dans une ouverture plus originelle que celle qui résulte de la vie intentionnelle. L'être propre des choses, qui excède leur être-objet, advient avant toute prise à un moi esthétique et c'est pourquoi l'art en particulier reconduit à cette présence originaire sous un mode d'être inobjectif en apprenant à sentir. L'art révèle qu'en dehors des *data* sensibles constitués en qualités de choses par les actes de la conscience, il y a les *data* sensibles qui constituent la *hylé* et qui en soi n'ont rien d'intentionnel. Le moi esthétique est donc une réceptivité ouverte qui n'est ni un retour du moi sur lui-même, ni une affection de soi par soi dont l'affection serait l'occasion. En effet, toute forme de retour sur soi renvoie à un moi séparé qui constitue l'objet qui, pour lui, est un en-face. Or un tel moi réflexif n'est possible, si on ne veut pas voir en lui une simple abstraction, qu'à partir d'un moi esthétique qui est un ressentir sans être pour autant un se sentir solitaire parce que dans une telle solitude l'individu ne peut s'apparaître dans son ipséité. C'est parce qu'en elle-même toute sensation est pleine de sens qu'on ne peut être fidèle à soi qu'en étant fidèle au phénomène : « Le phénomène est à chaque fois ce trait du monde dans lequel celui-ci se fait jour dans un éclair de réalité. Il apparaît avec notre connaissance au monde dans le sentir »⁹. Ainsi, le moi ne devient moi que dans la réceptivité à la façon dont le monde devient monde.

En retour, la mise en vue du moi esthétique dévoile le je pur de la réflexion, spectateur du monde, comme une abstraction. Si l'universalité demeure pour Husserl la condition

⁷ *Avènement de l'œuvre*, Théététe Editions, Saint-Maximin, 1997, p.95.

⁸ *Regard Parole Espace*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1973, p.70.

⁹ *Aux déserts que l'histoire accable*, p.153.

de la connaissance objective, Henri Maldiney souligne que la compréhension du rapport au monde, et donc du rapport à soi, est indissociable d'une prise en compte du style propre de chaque personne parce que cette singularité est la condition de la communication avec les choses. Le style n'est ici rien de surajouté et de contingent, mais il est le comment concret de notre ouverture aux choses. Henri Maldiney reprend ici encore à Erwin Strauss l'idée que le sentir, comme communication immédiate avec le monde qui est lui-même une expression (ce qu'il nomme le pathique), est par essence personnel. Il ne s'agit pas avec ce caractère personnel d'accéder à une condition *a priori* du sentir qui déterminerait à l'avance ce qui peut advenir, mais de voir dans ce style unique le mode de la rencontre des choses qui ne se révèle que dans cette rencontre et qui est donc en lui-même inimaginable et inobjectivable. Reprenant et développant en cela le thème heideggerien de la *Stimmung* (la tonalité), la description phénoménologique d'Henri Maldiney remonte à ce style qui n'est ni une qualité du sujet, ni une qualité de l'objet, mais le mode singulier et propre, c'est-à-dire authentique, de l'être au monde, aux autres et à soi dont le sujet et l'objet sont les pôles. Le style est donc le ton de notre rencontre avec le monde qui engage notre comportement envers ce que nous pouvons rencontrer en lui : « Un style n'engage pas le quoi, mais le comment d'un avoir lieu. Comment, c'est tournure ou façon »¹⁰. De cette façon, en se libérant d'une naturalisation qui fige la particularité en habitude, il devient possible de remonter à la singularité originare du ressentir.

L'espace et le temps ne peuvent plus alors être eux-mêmes compris comme des formes *a priori* de la sensibilité puisqu'ils ne sont pas ce qui détermine à l'avance la possibilité de la rencontre du monde, mais constituent le milieu stylistique de notre présence au monde dans lequel il ne s'agit pas de se représenter ; il s'agit bien ici de comprendre c'est-à-dire d'être attentif au comment non thématique de l'expression du monde. Dès lors, le réel n'apparaît pas d'abord à partir de l'ici absolu d'un *ego* qui constitue le champ de perceptions comme un ensemble de lieux vers lequel il peut se déplacer. Le sentir reconduit à un espace plus originare, qui est antérieur à toute localisation par un je central pour lequel tout objet est un là-bas. Il s'agit de l'unique espace où véritablement quelque chose arrive, bouleversant notre emprise sur le monde : au lieu de dévisager le monde à partir d'un ici absolu, l'individu revient à la réciprocité absolue entre son ouverture à l'espace et l'ouverture de l'espace : je suis là où je vois et là où je suis je vois. En cela ce qui m'apparaît dans la déchirure de l'espace n'apparaît pas dans l'espace, mais ouvre l'espace parce que ce qui apparaît s'annonce dans un ici absolu et unique qui n'appartient à aucun système préalable de coordonnées. Cet ici ne relève d'aucun effet de contraste, d'aucune relation, et il est donc inanticipable comme non-lieu de l'apparaître. Plus précisément, il ne s'agit pas de dire que la chose apparaissante est nulle part, puisque nulle part c'est encore une référence à un espace préalablement constitué, mais il s'agit de montrer que chaque chose a son lieu au sens d'un lieu qui n'est pas une enclosure de l'espace. Quelles que soient nos attentes, l'apparition annule toutes ces anticipations et ainsi le « là » de l'apparaître toujours me surprend : l'espace n'est pas, il devient en naissant sans cesse de cet apparaître. Que signifie alors pour moi être ici ? Etre ici ne signifie pas faire face à un là-bas où je pourrais aller me rencontrer. Etre ici ne veut dire pour moi quelque chose, je ne m'apparais à moi-même comme étant ici, qu'en étant le là du surgissement du monde dont je tente de m'approcher.

¹⁰ *Penser l'homme et la folie*, p.273.

Cette volonté de ne pas privilégier la permanence égoïque, qui masque le véritable devenir soi, se précise encore avec les analyses sur le présent de notre rencontre avec le monde. Si le moi n'est pas intra-temporel, Henri Maldiney récuse également l'idée d'un moi intemporel qui ne peut naître et il donne au contraire à voir un moi qui n'est qu'à devenir parce qu'il est toujours en commencement. Dans le surgissement du monde, l'existant est saisi dans la grâce de l'instant et ainsi la réalité « nous saisit dans notre existence même, qui, tout à coup et telle que nous ne l'attendions pas, s'ouvre à elle-même dans l'instant »¹¹. Cet instant originaire n'est donc pas ce qui est constitué à partir des actes involontaires et volontaires de la conscience, mais il est le maintenant d'une déchirure dans laquelle le moi est mis en demeure de devenir ce qu'il est. Cependant, encore une fois, ce devenir soi n'est pas anticipable au sens où il serait l'accomplissement d'une essence connaissable *a priori*. Le présent est le surgissement de la nouveauté et Henri Maldiney reconnaît que sur ce point Husserl a été au-delà de lui-même en considérant dans certains textes que l'impression originaire a quelque chose d'irréductible, c'est-à-dire quelque chose qui ne peut pas être réduit à des conditions préalables de possibilité, parce qu'elle est la nouveauté elle-même. Certes, Husserl n'a pas poursuivi cette voie parce que son projet était bien de reconduire l'apparaître à l'*a priori* subjectif et donc de mettre en évidence la continuité de la vie temporelle à partir de la conscience intentionnelle. Néanmoins, Henri Maldiney part de cette percée pour dégager une discontinuité plus originaire qui fonde la réalité du temps et celle du moi. L'originarité même du présent, son caractère inimaginable qui fait qu'il est tout autre chose qu'une limite, fonde en effet à chaque fois la réalité du temps parce que, plus radicalement que les actes de l'*ego*, elle assure l'essentielle irréversibilité du temps sans laquelle le temps n'est qu'un être de raison. De ce point de vue, le présent n'est pas permanent : il est à chaque fois nouveau et en cela absolument unique en son originarité. Au contraire, si le temps n'était pensé qu'à partir de l'horizon *a priori* des possibles, le présent ne serait ouvert qu'à sa propre répétition indéfinie. Du même coup il n'y aurait plus d'épreuve du monde parce que le monde n'est pas, mais il devient monde dans l'avoir lieu de la nouveauté. Le moi qui éprouve ce monde en devenir ne peut pas être lui-même permanent et seule une image du moi peut être invariable. Or, c'est bien la marque d'une impossibilité d'être soi que d'être dans la temporalité bloquée de la répétition. Ainsi, le maintenant n'est pas la limite mais l'origine du temps en étant chaque fois nouveau, en recevant sa forme de l'événement incomparable de l'apparaître et non d'une structure de la subjectivité.

La voie ouverte dans les hauteurs de la phénoménologie par Henri Maldiney, dans sa méditation sur l'homme qui existe au péril du monde, est cette pensée radicalement neuve de l'événement : l'événement, répète-t-il inlassablement, n'a pas lieu dans le monde, mais est ce qui ouvre le monde, ce par quoi le monde devient monde, puisque par lui l'homme s'arrache à son monde privé en pouvant être hors de lui auprès de l'altérité des choses et des êtres. Ce n'est donc pas le retour sur soi d'une subjectivité solitaire, ni le projet nécessairement commun d'objectivité, qui arrachent l'individu au sommeil d'une vie dans une image du monde : « Ce qui d'abord s'impose c'est l'absolu de l'événement, saisi dans son pouvoir absolu d'éveil d'un monde. Hors calcul, hors projet, surgit l'inattendu. Le réel est toujours ce que l'on n'attendait pas et qui, sitôt paru, est depuis toujours là, irrévocablement »¹². L'événement dans sa déchirure déborde toute effectuation intentionnelle et de ce fait se trouve remise en cause la

¹¹ *L'art, l'éclair de l'être*, p.95.

¹² *Aux déserts que l'histoire accable*, p.179.

détermination husserlienne de la vérité. En effet, l'évidence est pour Husserl une effectuation intentionnelle qui assure la réelle possession des choses elles-mêmes alors que pour Henri Maldiney c'est dans l'événement, en tant qu'il est hors d'attente, que ce qui est vu est définitivement vu. Une chose est vraiment donnée en elle-même, un être est vraiment présent, non pas simplement quand une intuition vient remplir une intention, mais quand l'intuition déborde et excède l'intention. La vérité n'est plus alors la pleine concordance entre le visé et le donné, elle n'est plus dans le dévoilement de l'objet à partir d'un sujet qui le vise, mais elle est dans le surgissement de la chose même qui saisit un sujet qui ne l'attendait pas. Dès lors, l'événement n'est pas ce qui arrive à un sujet déjà là, qui en retour le constitue comme un moment de son histoire : il est au contraire ce qu'on ne peut accueillir qu'en se transformant soi-même. En effet, un sujet inaltérable en son identité ne peut pas être auprès des choses et des êtres dans leur altérité. Il n'y a d'épreuve de l'altérité qu'à consentir à sa propre altération. En ce sens le moi n'est pas cet être absolu qui ouvre ses propres possibilités, mais il est ce devenir autre inimaginable qui s'ouvre à même l'épreuve de l'événement dans laquelle soit le moi est le là de ce surgissement et accomplit la singularité de son pouvoir être, soit il disparaît.

Cette idée qu'il n'y a pas de substance de l'homme, mais seulement un devenir homme, avant Husserl et Heidegger, Henri Maldiney la reçoit de Kierkegaard. En effet, il trouve dans l'un de ces grands livres inépuisables de la philosophie qu'est *Le concept d'angoisse* une réflexion sur le discontinu de l'existence qui se marque par le saut et le soudain dans leur caractère inexplicable : « Le propre du soudain est de ne pas entrer dans la trame de quelque continuité »¹³. En cela, les analyses kierkegaardiennes de l'angoisse conduisent bien à penser l'inquiétude d'une altération qui reconduit à soi. Une liberté qui serait sans obstacles, qui ne serait pas au péril de ce qui me touche, ne serait qu'une liberté en puissance. Pour Kierkegaard, ce sont les possibilités qui menacent l'existence qui font progresser l'homme et en cela l'événement que l'angoisse suscite enseigne parce qu'il fait découvrir à l'homme sa propre altérité. Ainsi, Henri Maldiney, d'une certaine façon, transpose ce que Kierkegaard dit du rapport de l'homme à l'angoisse pour voir, non pas dans la possibilité, mais cette fois dans l'événement de l'impossible ce qui libère du fini pour rendre à l'infini de sa liberté. Si pour Kierkegaard il faut apprendre à connaître l'angoisse, pour Henri Maldiney il faut apprendre à répondre à l'événement au lieu de se réfugier dans la tranquillité des images. Cependant, pour l'un comme pour l'autre c'est la crise (pour Kierkegaard notamment cette crise qu'est la foi) qui conduit à sortir de soi pour se révéler. Ainsi, Kierkegaard, en permettant de rompre avec toute pensée hégélienne de la médiation, donne bien à penser un moi inimaginable qui est un moi ouvert à la puissance qui le pose et non un moi qui se pose lui-même par son propre acte de puissance.

Certes, l'événement est rare, mais en lui l'individu est surpris par l'être tout en étant lui-même surpris d'exister : seul l'événement me révèle à moi-même comme existant justement parce qu'il est non mien, inappropriable. Le sentiment de mon existence ne résulte donc pas d'un se sentir issu d'un retour à une intériorité close. Je me sens exister, c'est-à-dire devenir, dans la mesure où quelque chose m'advient : « je suis, j'existe » ne peut se dire que dans l'instant de l'événement qui me projette hors de moi parce que je suis là où l'on me requiert d'être. En cela le peintre, qui est à l'écoute du monde, enseigne à être à l'affût de l'événement qui me dépoussède de moi-même pour

¹³ *Le concept d'angoisse*, trad. franç. P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, éditions de l'Orante, Œuvres complètes tome 7, Paris, 1973, p.226.

mieux me rendre à ce que j'ai à être. L'événement ne pouvant se réduire à un possible donné d'avance, puisque je n'en suis pas *a priori* la mesure, mon pouvoir être lui-même n'est pas une liberté sans obstacles puisque je ne suis pas non plus la mesure de moi-même. Ainsi, l'événement est ce qui me contraint d'exister à l'avant de moi dans l'ouverture à l'être et de ce fait être soi revient à se livrer tout entier à ce qui se donne à soi dans un sentir originaire. Pour Henri Maldiney tout événement est étrange, *unheimlich*, parce qu'il est l'épreuve d'une rencontre que je ne peux m'approprier qu'en sortant de l'abri de ma transcendance et donc en m'exposant à une altération qui ne relève pas de ma maîtrise : « L'événement, lui, est inimaginable et, en cela, réel. Il est de soi surprenant, excédant toute prise, excluant (au sens propre) toute emprise, tout horizon déterminable *a priori*. Nous connaissons avec lui »¹⁴. Ainsi, antérieurement au je qui se constitue lui-même tout en constituant le monde, antérieurement même au *Dasein* qui est chaque fois sa possibilité, l'événement, en mettant toutes les anticipations en déroute, m'ouvre au monde dans son étrangeté et, tout en me donnant par là même la certitude d'exister, il m'ouvre à ma propre étrangeté, c'est-à-dire à la singularité inimaginable de mon pouvoir être. De ce point de vue, il faut reconnaître que l'art est de soi étrange et qu'il ébranle notre prétention à être maître de nous-mêmes et du monde : il révèle que dans la rencontre tout être en son altérité est injustifiable et en même temps irrécusable. Ainsi, l'événement, plus radicalement que la réduction phénoménologique, nous arrache à toutes les assurances dont le monde familier est la base constante parce qu'il est une déchirure dans la trame de l'être-au-monde qui inaugure une présence au monde sans pour autant le constituer en objet. En ne s'en tenant plus à l'irréelle objectivité pour devenir présent à la réalité inobjectivable du monde, l'homme est, par la grâce de l'événement, rendu à son aventure.

Le réel est donc étrange, inattendu, imprévisible, saisissant et par là même il possède une singularité absolue qui est étrangère à toute comparaison. Ici encore Henri Maldiney reprend et transforme la thèse de Kierkegaard selon laquelle seul l'individu est réel. Une telle singularité ne résulte pas de la particularisation d'une essence, mais appartient au caractère même de l'apparaître et Henri Maldiney souligne souvent que même les choses les plus familières ne nous apparaissent comme réelles que quand une lumière neuve tombe sur elles qui surprend notre attente et nous déconcerte : « le vécu ou plutôt le vivre de l'événement n'a d'autre modalité historique que la soudaineté explosive de "la première fois". Elle lui est intrinsèque ; elle en configure intérieurement l'incomparable nouveauté »¹⁵. Tout événement porte donc en lui la nouveauté de la première fois et c'est pourquoi on ne peut l'accueillir qu'à être au-delà de tous les possibles, à l'impossible de soi. L'événement, comme imprévu transformateur, met en demeure d'exister parce que la singularité absolue de la réalité qui se donne à moi m'impose de me singulariser absolument en l'accueillant. En effet, c'est l'événement qui en me dépossédant de moi-même me donne la possibilité de le recevoir et de ce fait on ne devient soi-même qu'à s'arracher à ce que l'on était, et à ce que l'on imaginait pouvoir être à partir de ce que l'on était, pour se laisser transformer et singulariser par l'unicité d'une apparition qui ne s'inscrit dans aucune configuration préalable. En conséquence, la singularité insubstituable du sujet est ce que je deviens en étant saisi par la singularité absolue de l'apparaître. Toute rencontre est individuante, non parce qu'elle consisterait à se retrouver dans les choses, mais parce qu'en elle je deviens ce qui me saisit. Ce n'est donc ni le pouvoir autoconstituant du je, ni l'être pour

¹⁴ *Penser l'homme et la folie*, p.322.

¹⁵ *L'irréductible*, p.39.

la mort, qui révèlent la singularité originelle du rapport à l'être d'un existant, mais la surprise même de la réalité.

Il est certain que la remise en cause de la conception husserlienne du sujet, qui se saisit lui-même comme *eidōs ego*, emprunte aussi beaucoup à la conception heideggerienne de l'existence, qui précisément n'a pas forme d'*eidōs*. Cependant, toute la méditation d'Henri Maldiney sur le transposable le conduit à prendre distance vis-à-vis de la conception heideggerienne du projet et du pouvoir être. Certes, pour Henri Maldiney aussi il s'agit bien de montrer comment le soi, qui n'est pas un objet visé par la conscience, est bien en jet dans le projet. Pour celui qui est enfermé en lui-même tout est impossible et on ne peut être que sa propre possibilité qu'à partir de la manifestation du monde. Comme le précise Heidegger, «l'objet de la projection, ce n'est ni la possibilité, ni l'effectivité – la projection n'a pas d'objet : elle est le fait de s'ouvrir pour la possibilisation»¹⁶. Le projet n'est donc pas ici une anticipation des possibles, mais il est le fait de s'ouvrir à la possibilisation. De ce point de vue, l'ipséité est pour Heidegger le maintien de son ouverture au monde, la constance en soi du soi-même, qui ne doit pas être pensé avec le concept de substantialité. Ce qui est ainsi rendu possible par le projet c'est le réel parce qu'en se faisant projet de soi-même, selon son pouvoir être propre, le *Dasein* rend possible ce qu'il est dans sa facticité. On ne devient soi-même qu'à se faire sa propre possibilité, qu'à s'instituer soi-même l'ouvreur d'un monde. Cette possibilité de pouvoir éloigne de soi celui qui projette et en même temps elle donne lieu à un retour vers soi qui n'a pas la forme de la réflexion. Ainsi, pour Heidegger, le projet fonde la personne précisément parce qu'il prend fond dans le monde au milieu duquel la personne est jetée : être-jeté et projet sont indissociables.

Henri Maldiney ne veut pas s'en tenir à une telle compréhension de la personne parce qu'il récuse l'idée d'une constance de soi originaire, même non substantielle, et en cela il demeure fidèle à l'idée kierkegaardienne d'une impuissance à se poser soi-même. En effet, l'apparaître du monde dans son là et son maintenant ne se produit pas à l'horizon d'une visée ou d'un projet, mais cette manifestation surgit véritablement du Rien qui n'est pas un néant d'étant. ce qui ainsi surgit à partir du Rien bouscule même la constance du projet et rend le moi à son inquiétude d'être. Or le projet, en étant un emportement au loin de soi, qui est en fait un retour sur soi, c'est-à-dire vers un soi qui se pouvant soi-même est capable d'un monde, ne rend pas pleinement compte de la dépossession de soi propre à la rencontre par laquelle s'ouvre mon devenir. Dans cette perspective, ni l'art, ni l'amour ne possèdent la structure du projet : ils laissent être ce qui advient sans le mesurer à soi. Tout être est, dans son effectivité brute, «impossible» et c'est pourquoi je peux le rencontrer, c'est-à-dire en faire l'épreuve sans le ramener à l'identité du je pur ou à l'identité du projet de monde dont je suis l'ouvreur. En marquant cette impossibilité de ramener à soit l'événement, Henri Maldiney montre du même coup que le projet de monde ne suffit pas à fonder l'ipséité : l'individu n'est lui-même que dans sa façon unique d'accueillir l'événement et d'endurer l'événement et d'être mis en demeure par lui d'exister. En cela, la personne attentive au monde ne se réduit pas à l'individu qui ouvre le champ dimensionnel de sa propre possibilité puisqu'elle est plus fondamentalement celle qui accepte d'être par l'altérité du monde, qui accepte de devenir ce qui l'altère. Reprenant le terme heideggerien de sérénité (*Gelassenheit*), Henri Maldiney montre qu'il s'agit bien de laisser être, de laisser venir le monde à soi puisque le secret du monde qui nous saisit n'est pas trouvé en nous mais

¹⁶ *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, trad. franç. D. Panis, Gallimard, Paris, 1992, p.522.

en lui et c'est pourquoi le monde est le lieu où j'ai à être. L'homme est atteint dans sa réceptivité avant de l'être dans son pouvoir être et donc la notion d'ouverture à... ne peut se réduire à la notion de projet : « Il s'agit d'un moi qui s'ouvre à la révélation du monde en le laissant être – ce qui n'est pas relâchement »¹⁷. L'existence à l'impossible est bien celle d'un moi ouvert au monde sans projet ni souci et qui n'est pas pour autant passif, d'un moi qui consent à être ce d'où chaque chose apparaissante se fait annoncer comme étant. Exister c'est en cela être dans une attente qui n'est en attente de rien parce qu'elle est une attente de ce qui surgit du Rien et de ce fait le moi lui-même se surprend lui-même à surgir du Rien : « Le rien est la condition d'existence de ce qui ne se peut que de l'impossible »¹⁸. Ainsi, la méthode d'Henri Maldiney quand il étudie la pensée propre à l'art ou quand il réfléchit sur la folie est de ne pas se préoccuper d'abord de l'unité de l'apparaître pour être attentif à l'ensemble des caractères qui marquent l'irréductibilité de l'apparaître vis-à-vis de toute attente : cela lui permet de montrer que c'est précisément parce qu'il est hors d'attente qu'il nous donne d'être nous-mêmes quand nous sommes capables de ne pas nous soustraire à son accueil.

En donnant à voir radicalement un soi qui n'existe qu'à s'ouvrir, ou à devenir transparent à la puissance qui le pose, Henri Maldiney fait de la crise tout autre chose qu'un accident de la vie subjective puisque toute existence est elle-même en crise. Dès lors, cette crise comme structure fondamentale de l'existence, n'est pas un conflits d'intentionnalités dont l'individu pourrait encore avoir la maîtrise : elle est l'épreuve même du fait que la possibilité d'être soi vient d'au-delà de soi. Cependant, là aussi Henri Maldiney bouleverse la conception husserlienne du sujet en montrant que la folie n'est pas un simple échec qui laisserait intact le je transcendantal comme pouvoir être infini, mais qu'elle est bien une perte totale de soi dans l'impossibilité d'assurer la présence au monde : l'homme peut perdre dans l'épreuve du monde jusqu'au pouvoir de dire je parce qu'il perd toute ipséité. De ce fait, si exister c'est être le là du monde, on peut être le là de rien, tel le schizophrène. En effet, le moi mis en demeure d'exister par l'événement peut tout aussi bien disparaître. Ainsi, la crise est bien un moment décisif, un saut, qui décide de soi puisqu'en elle on est contraint à l'impossible : se transformer ou s'anéantir. La crise n'est donc pas ici non plus une structure *a priori* de la subjectivité transcendantale, un conflit que le sujet porterait, mais elle est ce que l'individu ne peut que recevoir et donc ce qui impose un saut sans solution de continuité. Faisant ici appel aux travaux de Ludwig Binswanger, Henri Maldiney montre qu'aucune analyse eidétique ne saurait donner à comprendre la situation existentielle du délirant dans la mesure où la folie n'est pas l'un des possibles de cet étant qu'est l'homme, mais elle est une façon dont on a ouverture au monde qui bloque toute possibilité d'être. Par cette réalité qu'est le délirant, il est possible de voir en quoi la crise est cette déchirure qui n'est pas relative à la subjectivité intentionnelle. Il n'y a donc de véritable crise que du soi parce que l'homme est cet être qui a la possibilité radicale de se perdre soi-même. La crise comme crise de l'existence montre donc qu'il n'y a pas d'identité qui serait toujours sauve et qui n'aurait pas à devenir ce qui la touche. Ainsi, à partir de l'œuvre de Binswanger, de Strauss, de von Weizsäcker et de Szondi, pour ne citer qu'eux, Henri Maldiney formule d'une façon nouvelle la thèse radicale qu'on n'est pas soi, mais qu'on a à être en devenant dans le sentir ce qui nous saisit.

¹⁷ *Aux déserts que l'histoire accable*, p.148.

¹⁸ *L'irréductible*, p.48.

L'instant originaire de la décision est bien alors ce qui fonde l'avenir à partir duquel le temps peut arriver : cet instant critique est l'origine du temps puisque c'est un présent qui n'est pas issu du passé, à la différence du présent du mélancolique, mais un présent qui s'ouvre à l'altérité de ce qui s'annonce : « L'existence est intégration de la nouveauté au péril de la faille entre soi et soi dont le franchissement consiste à décider de soi-même. Chacun fonde son ipséité qu'à conquérir son altérité »¹⁹. Ainsi, la surprise de la réalité me contraint à devenir tout autre et me libère du moi passé plus radicalement que toute réflexion : c'est bien ce que Henri Maldiney nomme la transpossibilité de l'existence. La crise exprime en ce cas une ipséité toujours en départ dans une existence de soi discontinue qui ne reçoit l'événement qu'en assumant son caractère transformateur c'est-à-dire en acceptant de se laisser transformer par lui. La critique du naturalisme se prolonge donc chez Henri Maldiney dans la critique du projet même d'une maîtrise sans reste de soi. Encore une fois, la sérénité n'est pas un abandon, mais un laisser être qui est d'abord la conscience de l'impossibilité de n'être que par soi. L'individu ne reçoit sa force d'accomplissement qu'en acceptant que ce soient les choses elles-mêmes et les êtres qui l'informent imprévisiblement. En étant contraint de m'approprier à ce qui m'advient, je deviens ce que je n'aurais jamais pu imaginer être en puisant ma force du rien tel qu'Henri Maldiney l'a défini. La sérénité, qui est tout sauf la tranquillité, est ce renoncement à être le maître de la réalité et à n'être que par soi pour apprendre à consentir au monde, à être par un autre et donc à se laisser advenir en sa propre altérité.

Avec le renoncement à la maîtrise disparaît en même temps toute volonté de transparence à soi, même idéale, puisqu'on ne s'ouvre à soi que dans l'épreuve de l'altérité et non dans une perception de soi immanente. Une telle obscurité à soi, qui est l'un des traits fondamentaux de la personne, n'est pas liée à l'ignorance ou au péché, mais à l'existence elle-même. Le propre d'un existant est d'être obscur à lui-même parce que la possibilité d'être soi vient de ce qui est autre que soi et en retour toute connaissance transparente à soi serait décevante parce que l'on deviendrait pour soi-même un pur spectacle, c'est-à-dire une image et non une réalité, et du même coup on perdrait la tâche humaine d'une transcendance active. Un sujet toujours transparent à lui-même n'aurait pas à être, c'est-à-dire à être mis en demeure de toujours renaître à soi. En conséquence, cette opacité à soi, cette résistance, marque de l'altérité et donc de la réalité, est ce par quoi nous avons un avenir : elle manifeste que notre ipséité originaire, qui fonde le pouvoir de dire je, ne nous est pas donnée à voir, mais à être. Autrement dit, le sentir dessine bien une toute nouvelle ipséité dont le principe n'est pas la connaissance objective de soi. Le soi n'est pas un objet que l'on pourrait amener à la clarté de l'*eidos*, mais il est profondément obscur parce qu'il consiste à aller au-delà de soi dans l'accueil même du monde. Le soi obscur n'est ni un soi qui se donne, ni un soi qui s'abandonne, mais un soi qui se laisse déposséder de lui-même pour mieux rendre le monde à lui-même.

Autrui, pas plus que moi-même, ne peut se résoudre en un pur spectacle et l'enfermer dans une définition revient à s'interdire de le comprendre. Il est proprement celui que je ne peux pas imaginer parce qu'il ne peut pas, en tant que soi, s'intégrer dans mon projet. En cela, l'autre homme surgit dans une irréductible altérité, c'est-à-dire selon une altérité non maîtrisable par moi, et selon une opacité qui m'interdit de le transformer en un objet. La rencontre d'autrui est véritablement une rencontre, c'est-à-dire une

¹⁹ *Penser l'homme et la folie*, p.71.

communication et non une objectivation, quand ici encore nos anticipations sont mises en déroute. Henri Maldiney aime à montrer que l'attente de quelqu'un est certes l'attente d'un rendez-vous que l'on se donne à soi-même dans son propre monde, mais que celui qui arrive, fut-il très proche, n'est pas celui dont on se souvenait ou que l'on imaginait et cette surprise est la marque de sa réalité. Il n'y a de rencontre que dans le surgissement d'un autre selon une unicité absolue que l'on ne peut ramener à soi. En retour, quand je ne suis pas déconcerté par la présence d'autrui, je ne peux être que déçu pour n'avoir pas justement rencontré ce hors d'attente qui est la réalité même d'autrui. L'autre homme n'est donc pas une illustration de la catégorie autrui, mais il est celui qui « apparaît ainsi en personne dans l'espace même de notre présence ouverte, qu'il informe imprévisiblement »²⁰. On est donc ici très loin d'une conception de l'empathie, dans laquelle le sens autrui est dérivé par rapport au sens moi et il ne s'agit pas non plus de dire que l'autre homme est mon fondement : il s'agit maintenant de montrer que moi et autrui nous surgissons, nous naissons en notre ipséité, de la rencontre elle-même et que, cette fois, notre unicité, notre ipséité incommunicable, est la condition de la communication. Certes, Henri Maldiney n'est pas le premier à décrire cette connaissance à partir du dialogue (Heidegger, Merleau-Ponty et Lévinas ont développé ce thème), cependant il montre d'une façon qui n'appartient qu'à lui, en quoi l'autre comme personne, c'est-à-dire comme *prosopon*, comme visage éclairant, apparaît dans le secret de son infini, de sa liberté et en quoi l'apparaître même d'autrui me révèle la transcendance de mon propre visage. La personne est précisément l'individu qui, dans son mouvement de transcendance, est par un autre : « Cet autre de moi qui échappe à tout projet, à l'égard duquel je ne peux être que réceptif et subissant, apporte avec lui l'inquiétude de l'altérité. Quelque chose en moi, pis, quelqu'un qui est moi que je ne peux pas inventer m'appelle à ce que je ne suis pas, c'est-à-dire m'appelle à être »²¹. En reprenant le terme de *prosopon*, qui est historiquement le premier nom anthropologique de la personne, Henri Maldiney nous donne à penser la façon dont un individu est à l'avant de lui-même ; il nous reconduit à la face tournée vers nous de l'autre homme qui nous donne d'être. Le moi est donc inimaginable en vertu d'une transcendance dans la passivité qui, plus que l'*ego* ou le projet, fonde la personne c'est-à-dire l'existant. La singularité absolue d'une personne, son caractère incommunicable et inanticipable, le secret de son pouvoir être propre, c'est sa façon inimitable et toujours renaissante d'être à autrui et, plus généralement, de se tenir au péril du monde. Ainsi, l'autre homme et le monde ne sont pas réductibles à moi et en cela, par leur révélation même, ils m'ouvrent à ma propre révélation. Ne se révèle que celui qui accueille le monde dans l'inquiétude de son altérité. Ouverte à l'inimaginable, la personne est l'individu qui, renonçant à la maîtrise et à la transparence, est fidèle à soi en étant hors de soi et en allant au-delà de soi, c'est-à-dire en recevant de ce qui le touche son lieu d'être et sa liberté. Le moi inimaginable est bien celui de la personne qui trouvant hors de soi la possibilité d'être soi ne s'accomplit qu'en devenant ce qu'elle n'est pas.

Il faut reconnaître que toutes ces descriptions d'un moi au péril du monde exercent aujourd'hui une influence profonde et durable non seulement parce qu'Henri Maldiney propose une nouvelle compréhension de l'ipséité, une nouvelle réponse à la question ouverte du statut ontologique de la personne, mais également parce qu'il initie un nouveau style de la connaissance de soi qui fait véritablement époque : ce n'est pas tant le moi qui se pose des questions à lui-même que le moi qui se laisse mettre en question,

²⁰ *Penser l'homme et la folie*, p.348.

²¹ *Penser l'homme et la folie*, p.391.

d'une façon bien plus radicale, par le monde et du même coup il découvre l'excès de ce qu'il peut devenir par rapport à ce qu'il imaginait être.