

Du pouvoir-impouvoir à l'u-topos imageant : le possible selon Heidegger, Maldiney et Cézanne

Sylvaine Gourdain (Université Saint-Louis Bruxelles / Marie Curie Cofund)

Si, dès *Être et temps*, on peut lire la célèbre phrase selon laquelle « [p]lus haut que l'effectivité [*Wirklichkeit*] se tient la possibilité [*Möglichkeit*] »¹, la conception heideggerienne du possible est encore loin d'être aboutie dans l'*opus magnum* de 1927. Heidegger n'aura de cesse, dans les années suivantes, de revenir sur les réflexions développées dans *Être et temps* pour les critiquer explicitement, en souligner le caractère seulement provisoire et en tout état de cause encore insuffisant². Toutefois, le philosophe de Freiburg n'infirmera jamais la phrase énoncée plus haut, à tel point que l'on peut considérer l'ensemble de son cheminement philosophique comme une pensée du possible³.

D'emblée, il est clair que le possible heideggerien ne s'inscrit plus dans le registre des modalités ni des catégories, mais qu'il sert plutôt à décrire l'apparaître comme la dynamique d'une phénoménalisation tremblante, c'est-à-dire hésitante et précaire. Ce possible est donc un possible herméneutique, qui caractérise l'événement du sens dans la mesure où celui-ci implique l'être humain comme l'une de ses dimensions essentielles et engage sa responsabilité primordiale, tout en le dépassant toujours. On verra alors de quelle manière le possible existentiel, tel que Heidegger le définit dans *Être et temps*, doit finalement être abandonné pour laisser la place à un possible que l'on peut qualifier d'événementiel, le possible de l'*Ereignis*.

L'une des questions principales qui guidera notre examen de la pensée heideggerienne du possible sera celle du lien entre le possible et l'existence. La radicalisation du possible à partir des années 1930, son détachement de l'effectif tel qu'il est donné et finalement son ouverture

¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1957, p. 38. Trad. fr. Emmanuel Martineau, *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985, p. 49 [abrégé : *SuZ*].

² C'est notamment le cas dans *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, éd. par Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Klostermann, 1989. Trad. fr. François Fédier, *Apports à la philosophie. De l'avenance*, Paris, Gallimard, 2013 [abrégé : *BP*]. Voir à ce sujet Sylvaine Gourdain, *Sortir du transcendantal. Heidegger et sa lecture de Schelling*, Bruxelles, Ousia, 2018, p. 184-192.

³ Voir le livre de Claudia Serban *Phénoménologie de la possibilité. Husserl et Heidegger*, Paris, PUF, 2016. Nous nous permettons de renvoyer aussi à notre propre ouvrage *L'Ethos de l'im-possible. Dans le sillage de Heidegger et Schelling*, Paris, Hermann, 2017, où nous abordons également le thème du possible, mais en un sens tout à fait différent, à savoir dans la mesure où le possible est lié à la question de l'ethos.

à l'impossible permettent-ils de penser le rapport du possible à l'existant autrement que comme un choc frontal déstabilisant et destituant l'existant de son propre pouvoir-être ? Autrement dit, l'être humain ne peut-il que *subir* ce possible radical comme une épreuve dont on ne se relève pas, ou, peut-il advenir, de cet ébranlement, une vraie rencontre, une véritable confrontation qui lui offre une « seconde chance » et le tourne vers un nouvel avenir ? Pour répondre à ces questions, nous mettrons en regard la pensée de Heidegger avec celle d'Henri Maldiney en ayant notamment recours à ses concepts de « transpossible » et de « transpassible », en particulier tels qu'ils sont déployés dans *Penser l'homme et la folie*. Nous verrons alors comment, à la lumière de la conjonction de la transpossibilité et de la transpassibilité chez Maldiney, mais aussi d'une autre conception du possible au-delà de tout pouvoir et impouvoir chez le dernier Heidegger, se déploie finalement une autre compréhension des rapports entre le possible événemential et l'existant. Nous montrerons enfin que cette nouvelle compréhension aboutit à une pensée de l'espace comme u-topos imageant, qui s'incarne tout particulièrement, pour les deux philosophes, dans l'œuvre de Paul Cézanne. Cette conception spatiale ouvre de nouvelles ressources pour une pensée de l'utopie, qui n'a plus le sens d'un plan imaginaire pour une société future, puisqu'elle est d'ores et déjà « là », déployée dans l'espace du tableau.

1. Pouvoir et impouvoir chez Heidegger à la fin des années 1920

C'est dans le paragraphe 31 d'*Être et temps* que s'enracine la conception du possible comme « existentiel » du *Dasein*. Rappelons d'abord que le terme *Dasein* ne désigne pas un sujet, mais la « constitution d'être [*Seinsverfassung*] » de l'être humain, dans la mesure où il est le seul étant pour lequel « il y va en son être de cet être [*es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht*] »⁴. Or, ce rapport à l'être qui caractérise en propre notre existence est un rapport compréhensif, car, si nous ne *savons* pas d'emblée ce qu'« être » veut dire, nous *comprenons* toujours déjà ce que cela *signifie* lorsque nous disons d'une chose ou d'un étant, qu'il *est*⁵. Le *Dasein* désigne donc la structure herméneutique de notre « ouverture compréhensive [*Erschlossenheit*] », qui précède toute rationalité et tout entendement, et qui est constitué de trois moments : le « comprendre [*Verstehen*] », la « disposition affective [*Befindlichkeit*] » et le « parler [*Rede*] ». ». La notion de « pouvoir-être » du *Dasein* traduit

⁴ *SuZ.*, p. 12. Trad. fr. p. 31.

⁵ « Nous ne *savons* [wissen] pas ce qu'« être » signifie. Mais pour peu que nous demandions : « Qu'est-ce que l'« être » ? », nous nous tenons dans une compréhension [*Verständnis*] du « est », sans que nous puissions fixer conceptuellement ce que le « est » signifie [*bedeutet*]. » *SuZ.*, p. 7. Trad. fr. p. 27.

donc d'abord ce « comprendre [*Verstehen*] » : « Le *Dasein* est à chaque fois ce qu'il peut être et la manière même dont il est sa possibilité [*Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeit ist*]. »⁶ Or, si l'être, celui du *Dasein*, mais aussi, nous allons le voir, celui de tout autre étant intramondain, n'est pour le *Dasein* que « possibilité », c'est parce que le terme « être » ne désigne ni la réalité – en un sens réaliste – ni l'effectivité d'un étant, ni même le résultat d'un acte de conscience, mais il indique seulement la manière dont quelque chose apparaît et se montre à nous, sur le fond de notre « ouverture compréhensive ». En cela, la conception heideggerienne de l'être – et du possible – dépasse à la fois l'idéalisme et le réalisme et elle enracine la corrélation dans un rapport préthéorique au monde. Si l'on part de cette corrélation originaire, c'est-à-dire de ce rapport compréhensif qui précède toute conscience et toute pensée explicite, l'être est *seulement* la façon dont les choses, les autres et nous-mêmes existons et apparaissions comme existant. Des choses, d'autrui et de nous-mêmes, nous ne pouvons rien dire d'autre que l'être, qui n'est que possibilité.

Pourtant, *Être et temps* présente au moins trois problèmes majeurs qui concernent précisément le lien entre être et possible et que nous proposons à présent d'exposer. Ces problèmes sont liés 1°) au concept de monde et surtout de mondanité, 2°) à la conception du projet-jeté et de la mort, 3°) à la pensée de la temporalité, sur laquelle nous reviendrons plus bas et que nous laissons donc dans un premier temps de côté.

1°) Le *Dasein* n'accède au monde que sous la forme de l'existential de la « mondanité [*Weltlichkeit*] » si bien que le monde n'est autre pour le *Dasein* que la structure *a priori* de significativité en laquelle celui-ci existe. Le monde désigne donc le « complexe de renvois [*Verweisungszusammenhang*] »⁷, au sein duquel les différents étants, comme « outils », se rapportent les uns aux autres. Or, dans ce cadre, c'est non seulement la réduction des possibilités de l'étant non humain et intramondain au champ pratique et instrumental et son renvoi ultime à l'*Umwillen* du *Dasein* qui pose problème, mais aussi la priorité accordée à la *Zuhandenheit* vis-à-vis de la *Vorhandenheit*, c'est-à-dire à l'« être-à-portée-de-la-main » vis-à-vis de l'« être-sous-la-main ». Expliquons-nous.

Les étants n'apparaissent au *Dasein* que comme des « outils » qu'il a à sa disposition et qui, en définitive, sont enserrés dans la structure de l'*Umzu* : le marteau sert à marteler, *pour* consolider une maison, *pour* se protéger des intempéries, et donc « en vue d'une possibilité de

⁶ *SuZ*, p. 143. Trad. fr. p. 127.

⁷ *SuZ*, p. 70. Trad. fr. p. 75.

son être [de l'être du *Dasein*, NDA] [*um einer Möglichkeit seines Seins willen*] »⁸. Le marteau brisé, qui ne se montre alors plus que *vorhanden*, « sous-la-main », ne sert qu'à exhiber, par contraste, cette structure de renvois non-thématique dont il ne se trouve subitement exclu et à laquelle il ne vient faire obstacle que dans une optique *ontique* et non ontologique : l'être humain qui se tient devant un marteau brisé ne peut certes plus réparer sa maison (ontiquement), mais même dans cette situation, c'est « l'être-sous-la-main » d'un étant *à-portée-de-la-main* qui s'impose. La *Vorhandenheit* n'est qu'un mode déficient de la *Zuhandenheit*, elle n'est qu'une *Zuhandenheit* qui fait provisoirement défaut ou problème, mais comme telle, elle continue d'être rapportée à l'*Umwillen* du *Dasein* et ne désigne aucune résistance à la structure de « l'en vue de ». Le manque du marteau ou son inutilisabilité, c'est-à-dire la prétendue « perturbation du renvoi [*Störung der Verweisung*] »⁹ – qui n'en est donc pas vraiment une – ne viennent que souligner le caractère transcendantal *a priori* du réseau de renvois qu'est le monde pour la phénoménalisation de tout étant intramondain, et elle n'introduit pas du tout, comme on le trouve parfois dans les commentaires, l'échec du sens¹⁰. La significativité produite par le « complexe de renvois » n'est jamais remise en question. Les « outils », toujours, font sens pour le *Dasein*, même lorsqu'ils font sens comme ce qui, à un instant donné, n'est plus capable d'assumer ce sens. Quant à autrui, l'autre *Dasein*, il n'est lui aussi conçu que comme un moment formel de la structure existentielle du *Dasein*. L'être-avec est inclus dans le contexte de significativité originaire du *Dasein* et à ce titre, autrui n'est accessible au *Dasein* qu'en tant qu'il est déjà compris, qu'en tant que constituant l'ipséité du *Dasein*, et non dans l'opacité de son altérité.

Le problème se pose de manière un peu différente pour la « nature », qui n'est pas originairement un étant intramondain. Or, c'est d'abord faire preuve d'humilité que de reconnaître, comme le fait Heidegger, que même la nature découverte par le scientifique n'est jamais la nature « en soi », c'est-à-dire telle qu'elle est indépendamment de notre rapport à elle : même « [l]es plantes du botaniste » ne sont pas les « fleurs du sentier », même « les “sources” géographiquement situées d'un fleuve » ne sont pas « sa “source jaillissante” »¹¹.

⁸ *SuZ*, p. 84. Trad. fr. p. 85.

⁹ *SuZ*, p. 74. Trad. fr. p. 78.

¹⁰ Nous sommes sur ce point en désaccord avec Robert B. Pippin qui soutient que, dans *Être et temps*, le sens pourrait échouer, comme le montre, selon lui, l'exemple du marteau. Voir Robert B. Pippin, « Necessary Conditions for the Possibility of What Isn't. Heidegger on Failed Meaning », in *Transcendental Heidegger*, éd. par Steven Crowell, Jeff Malpas, Stanford, California, Stanford University Press, 2007, p. 199-214.

¹¹ *SuZ*, p. 70. Trad. fr. p. 75.

Critiquant la prétention des sciences à l'objectivité, Heidegger admet donc dans le même temps un être « en soi » de la nature, indépendamment de notre rapport compréhensif à elle – privilège qu'il refusait aux « outils » et donc aux choses. Mais le problème est ici seulement transformé et non supprimé : si la nature *est* aussi autrement que selon le mode d'être qui nous est accessible à partir de notre « ouverture compréhensive », il semble alors que nous ne puissions jamais y avoir aucun accès, même négativement, sur le mode de la résistance, comme si nous existions toujours dans « notre » monde, mais au fond séparés de ce monde « réel », de cette « nature comme ce qui “croit et vit” »¹².

2)° Ce problème est lié à une deuxième difficulté. Si, en effet, le *Dasein* est « possibilité » et s'il ne comprend que des « possibilités », c'est parce que, dans sa constitution d'être, il est *Entwurf*, « projet ». Loin d'actualiser des possibilités qui seraient déjà prédéfinies, il ek-siste, transitivement, ses possibilités : il les fait *être* (ce qui ne veut pas dire être *effectives*) en *existant*. Certes, le *Seinkönnen* du *Dasein*, comme *Verstehen*, va toujours de pair avec la *Befindlichkeit*, la « disposition affective », qui rappelle que le « projet » est toujours « jeté », autrement dit, que le *Dasein* est toujours confronté à des possibilités qu'il n'a pas choisies et sur lesquelles il n'a pas de prise. Mais, si nous ne pouvons esquiver notre facticité propre, celle-ci se distingue radicalement de la contingence de l'étant non humain et correspond plutôt à un « à-être [*Zu-sein*] »¹³. Dès lors, nous ne devons pas laisser ce qui serait ainsi une forme de fatalité avoir la mainmise sur nous, mais au contraire, nous *avons* à récupérer notre facticité, à l'assumer, à la prendre en charge dans notre existence même, et c'est en cela que consiste le *Zu-sein*. De même, l'angoisse, en tant que « disposition affective fondamentale [*Grundbefindlichkeit*] »¹⁴, ne met pas fin au « pouvoir-être » du *Dasein* ni même ne le déstabilise, contrairement aux apparences, car elle vient justement lui révéler la *possibilité* d'être en propre. L'angoisse manifeste au *Dasein* la *possibilité* qu'il a de ne plus se comprendre depuis l'« échéance [*Verfallen*] » dans le « on », donc de ne plus se « laisser déterminer à partir des choses et des circonstances ainsi que par les autres », mais de se déterminer « à partir de sa possibilité la plus propre qu'il aurait lui-même saisie [*aus der eigensten selbstergriffenen Möglichkeit*] »¹⁵ : « L'angoisse manifeste dans le *Dasein* l'être-

¹² *SuZ*, p. 70. Trad. fr. p. 75.

¹³ *SuZ*, p. 42. Trad. fr. p. 54.

¹⁴ *SuZ*, p. 184. Trad. fr. p. 154. Trad. mod.

¹⁵ Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, éd. par Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Klostermann, 1975, p. 395. Trad. fr. Jean-François Courtine, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985, p. 335. Trad. mod. [abrégé : *GdPh*].

pour le pouvoir-être le plus propre [*das Sein zum eigensten Seinkönnen*], c'est-à-dire l'être-libre pour la liberté du se-choisir-et-se-saisir-soi-même [*das Freisein für die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens*]. »¹⁶ Ainsi, dans la « résolution devançante [*vorlaufende Entschlossenheit*] »¹⁷ vers la mort, c'est bien la possibilité de la propriété qui est révélée au *Dasein*. La mort elle-même est « la possibilité de l'impossibilité de l'existence [*Möglichkeit der Unmöglichkeit der Existenz*] »¹⁸, mais elle ne représente pas un obstacle au pouvoir-être. Or, possibilité ici (« possibilité de l'impossibilité de l'existence ») est en définitive toujours synonyme de « pouvoir », de *Können* : le *Dasein* peut être son impossibilité, il peut assumer sa finitude, son « être-en-dette » [*Schuldigsein*]. Loin de mettre en échec le « pouvoir-être » du *Dasein* en lui assignant une limite contre laquelle il viendrait se heurter, la mort ne sert qu'à lui indiquer l'espace de son déploiement propre (*eigentlich*) et la manière dont il peut récupérer son être-jeté dans la « résolution devançante ».

Autrement dit, la pensée du possible, dans *Être et temps*, est intégralement prise dans une pensée du pouvoir (*Können*), et plus exactement du « pouvoir-être » comme caractérisation de la constitution ontologique du *Dasein*. Or, ce « pouvoir » ne laisse aucune place à un non-pouvoir. La structure herméneutique du *Dasein* est close, sans aucune fissure, elle ne tolère aucune altérité réelle. Mais pouvait-il en être autrement dès lors que le *Dasein* est le rapport de l'étant homme au monde, c'est-à-dire dès lors que le *Dasein* est à lui seul, et dans la mesure où il est aussi la constitution ontologique de notre existence, la corrélation tout entière ? Soit il n'y a aucun dehors possible, soit ce dehors n'est pas « notre » dehors (ce qui semble être le cas lorsque Heidegger évoque l'être de la nature), puisqu'il est totalement exclu de notre sphère d'existence, il ne nous concerne pas et, ne nous touchant pas, il ne peut pas non plus nous résister ou nous ébranler.

C'est seulement par son projet de la « métaphysique du *Dasein* » que Heidegger va tenter, à la toute fin des années 1920, d'insérer, préalablement au pouvoir du *Dasein*, un non-pouvoir plus originaire, afin de repenser notre existence comme étant conjointement pouvoir et impouvoir. Cela suppose alors de distinguer entre d'une part les conditions de possibilité du sens de l'être, qui s'enracinent, effectivement, dans le « pouvoir-être » compréhensif du *Dasein* et ses existentiels, et d'autre part le fondement de ce « pouvoir-être » et de la structure du *Dasein* elle-même. Or, ce « fondement [*Grund*] » ne peut pas être d'ordre

¹⁶ *SuZ*, p. 188. Trad. fr. p. 157.

¹⁷ *SuZ*, p. 306. Trad. fr. p. 238.

¹⁸ *SuZ*, p. 262. Trad. fr. p. 208.

ontologique, car ontologique, pour Heidegger, veut toujours dire herméneutique : il doit être ontique. L'ontologie fondamentale, transcendantale, doit donc être complétée par une « ontique métaphysique [*metaphysische Ontik*] »¹⁹, une « métontologie »²⁰, qui va mettre au jour le fondement ontique des conditions de possibilité ontologiques. Heidegger écrit on ne peut plus clairement dans le cours du semestre d'été 1928 sur Leibniz : « la possibilité qu'il y ait être dans la compréhension [*im Verstehen*], a comme présupposition l'existence facticielle du *Dasein*, et celle-ci a quant à elle comme présupposition l'être-sous-la-main facticiel [*das faktische Vorhandensein*] de la nature »²¹. Trois modifications importantes ont alors lieu à cette période de la « métaphysique du *Dasein* » et ces modifications touchent 1°) au sens du concept de « monde », 2°) au rôle des « dispositions affectives », désormais appelées « tonalités [*Stimmungen*] » et 3°) à la conception du temps (et c'est ici que nous revenons, par comparaison, sur la conception du temps qu'on trouve dans *Être et temps*).

1°) Heidegger montre à présent que le cosmos comme le tout de l'étant *et* la mondanité comme existentiel du *Dasein* doivent être tenus ensemble dans l'unique concept de « monde [*Welt*] ». L'*effectivité* du monde (*Wirklichkeit*) est toujours déjà là, elle précède notre existence et la fonde, mais la *possibilité* du monde, quant à elle, est ouverte par la structure compréhensive du *Dasein*. De la sorte, possibilité et effectivité se rejoignent au sein de l'être du monde, un être qui ne se réduit plus à l'existential de la mondanité, mais comprend aussi le cosmos dans la mesure où, dans son caractère ontique, il peut nous faire obstacle et nous résister. Ce que nous comprenons toujours déjà, c'est donc cela même : que le monde peut s'élever devant nous comme une barrière infranchissable, parce que le monde nous est radicalement extérieur, il est autre que nous. Dès lors, Heidegger lève une ambiguïté qui était inhérente à *Être et temps* quant au sens exact et au statut du *Dasein* : le terme de *Dasein* semblait en effet tantôt fonctionner comme simple synonyme d'être humain, ce qui incitait à le confondre avec un sujet, tantôt ne désigner que la structure existentielle de l'être humain en tant qu'il existe. Désormais, Heidegger le nomme le « *Dasein en l'homme* [*Dasein im Menschen*] »²² : le *Dasein* est donc la constitution ontologique de l'homme, mais il n'est pas

¹⁹ Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, éd. par Klaus Held, Frankfurt am Main, Klostermann, 1978, p. 201 [abrégé : *Logik*].

²⁰ *Logik*, GA 26, p. 201.

²¹ *Logik*, GA 26, p. 199.

²² Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, éd. par Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Klostermann, 1991, p. 226. Trad. fr. Walter Biemel, Alfonse De Waelhens, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953, p. 282. Trad. mod. [abrégé : *Kant*].

synonyme de l'être humain, car il n'englobe pas le caractère ontique de l'existence toujours déjà exposée et livrée à un monde qui lui préexiste. Non seulement un dehors est désormais pensable, mais ce dehors nous concerne au plus haut point, puisqu'il fonde notre compréhension d'être par la résistance même qu'il lui oppose.

2°) Dès lors, le *Verstehen* n'est plus tant un pouvoir-être que, bien plutôt, une « détresse [Not] »²³ et une « nécessité [Notwendigkeit] », celle de comprendre le monde auquel nous sommes d'emblée exposés.

« Dans son comportement à l'égard de l'étant qu'il n'est pas lui-même, l'homme rencontre l'étant comme ce par quoi il est porté, ce dont il est tributaire [*angewiesen*], ce qu'au fond, toute sa culture et sa technique ne lui permettront jamais d'asservir [*nie Herr werden kann*]. Tributaire de l'étant qu'il n'est pas, il n'est, au fond, pas non plus maître [*mächtig*] de l'étant qu'il est lui-même. »²⁴

Le choc originaire n'en est que plus brutal, car nous ne pouvons être indifférents vis-à-vis de la résistance que nous oppose le monde, puisque nous sommes toujours déjà confrontés au sens de l'étant. Même lorsqu'il n'y a plus *rien* à comprendre ou lorsque nous ne comprenons plus *rien*, nous comprenons précisément l'échec de cette compréhension, et cet échec est pour nous des plus douloureux. La finitude est une véritable épreuve que nous devons endurer comme une souffrance, et une souffrance insurmontable, qu'aucune « résolution devançante » ne peut atténuer. Parallèlement, les « tonalités » ont à présent un rôle réellement déstabilisant. L'angoisse, notamment, ne nous montre plus la possibilité de la propriété, mais elle nous révèle « la tenue dans le néant [*Hineingehaltenheit in das Nichts*] »²⁵ qu'est le *Dasein*, c'est-à-dire l'absence de tout fondement ontologique et le caractère abyssal de notre existence. Le sens, auquel nous devons contribuer sans pouvoir le fonder, est alors en tant que tel des plus « inquiétant [*unheimlich*] »²⁶, car il exhibe que le monde, mais aussi notre existence elle-même, nous échappe entièrement. Tout nous est toujours signifiant (*bedeutsam*), même et surtout l'absence de sens ultime. Par conséquent, le *Verstehen* désigne désormais non plus un pouvoir-être, mais ce que nous pourrions appeler un « ne-pas-pouvoir-ne-pas-être », qui est le

²³ Kant, GA 3, p. 228. Trad. fr. p. 284. Trad. mod. Le traducteur traduit par « nécessité », ne distinguant pas entre *Not* et *Notwendigkeit*.

²⁴ Kant, GA 3, p. 228. Trad. fr. p. 284. Trad. mod.

²⁵ Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik ?*, in *Wegmarken*, GA 9, éd. par Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Klostermann, 1976, p. 115. Trad. fr. Henry Corbin, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, in *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 62. Trad. mod. [abrégé : *WiM*].

²⁶ Heidegger évoquait déjà cette « étrang(èr)eté [*Unheimlichkeit*] » dans *Être et temps* (*SuZ*, p. 188. Trad. fr., p. 157. Trad. mod.), mais il la décrit de manière plus convaincante encore dans *Was ist Metaphysik ?*.

revers de notre liberté de « projeteurs » du projet. D'une certaine façon, nous sommes condamnés à la compréhension de l'être. La « transcendance originaire [*Urtranszendenz*] »²⁷ inclut désormais la « concrétion facticielle [*faktische Konkretion*] »²⁸ de l'étant homme, elle est le « jeu transcendantal [*transzendentes Spiel*] »²⁹ entre « liaison [*Bindung*] » à un monde et « configuration de monde [*Weltbildung*] »³⁰. Mais dans ce jeu, c'est l'homme lui-même qui est « mis en jeu [*aufs Spiel gesetzt*] »³¹ et qui est celui dont « on se joue [*ihm mitgespielt wird*] »³².

3°) Le pouvoir du *Dasein* peut donc tout aussi bien être considéré comme un impouvoir, une « impuissance métaphysique [*metaphysische Ohnmacht*] »³³ ou une « indigence transcendantale [*transzendente Bedürftigkeit*] »³⁴. Un autre possible est alors ouvert, et ce possible advient de la confrontation de l'être humain au temps. Voilà le troisième changement important qui intervient dans les textes de la « métaphysique du *Dasein* » et en particulier dans le cours de 1928 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Il faut en effet noter que c'est précisément sur le problème du temps qu'*Être et temps* semble acheminer, dans la mesure où la troisième section de la première partie, intitulée *Zeit und Sein*, qui devait donc partir du temps et non plus du *Dasein*, n'a jamais pu paraître. Le problème du temps est repris et davantage développé dans le cours des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Toutefois, dans les deux textes, la « temporalité [*Zeitlichkeit*] », de même que « l'historialité [*Geschichtlichkeit*] » ne font que redoubler la structure ontologique du « souci » dans l'unité des trois ekstases que sont l'« être-été [*Gewesenheit*] », le « présent [*Gegenwart*] » et l'« avenir [*Zukunft*] » en renforçant le « franchissement [*Überschritt*] tel qu'il caractérise spécifiquement le *Dasein* »³⁵. Autrement dit, le temps consolide l'*Umwillen* et le pouvoir-être du *Dasein*. S'il est ekstasique, ce n'est qu'au sens d'un « étirement [*Erstreckung*] » interne à la structure et non d'une possible rupture ou déstabilisation : s'il est

²⁷ *Logik*, GA 26, p. 170.

²⁸ *Logik*, GA 26, p. 172.

²⁹ *Logik*, GA 26, p. 314.

³⁰ Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik : Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, GA 29/30, éd. par Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Klostermann, 1983, p. 507. Trad. fr. Daniel Panis, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique : monde – finitude – solitude*, Paris, Gallimard, 1992, p. 502.

³¹ Martin Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, GA 27, éd. par Otto Saame, Ina Saame-Speidel, Frankfurt am Main, Klostermann, 1996, p. 325 [abrégé : *EPhi*].

³² *EPhi*, GA 27, p. 312.

³³ *Logik*, GA 26, p. 279.

³⁴ *Kant*, GA 3, p. 236. Trad. fr. p. 291. Trad. mod.

³⁵ *GdPh*, GA 24, p. 428. Trad. fr. p. 362. Trad. mod.

« l'hors-de-soi primordial [*das primäre Außer-sich*] »³⁶, il ne l'est qu'« en lui-même [*in sich selbst*] »³⁷. Ce n'est que *dedans* qu'il peut être *dehors*, ce qui vient annuler toute extériorité et ce qui rend par conséquent impossible le surgissement d'une vraie altérité.

Dans le cours sur Leibniz au contraire, la temporalité désigne l'« origine de la transcendance [*Origo der Transzendenz*] »³⁸ du *Dasein*, qui se situe bien à l'extérieur de la transcendance elle-même et qui signifie donc que le *Dasein* est originairement lié au tout de l'étant, qui s'impose à lui (*Verbindlichkeit*³⁹). Les ekstases sont désormais des « rapt[s] [*raptus*] »⁴⁰, qui enlèvent le *Dasein* à lui-même, qui l'extirpent de lui-même pour le placer dans « une tenue à l'encontre [*Widerhalt*] »⁴¹ d'une extériorité radicale. La structure ekstatique de la temporalité signifie une réelle « sortie hors de soi [*Heraustreten aus sich*] »⁴². La « temporalisation » ne sert plus à la dynamisation interne de la structure et à son étirement, mais elle provoque une « oscillation [*Schwingung*] », un tremblement d'où peut advenir un autre possible. « La temporalisation est la libre oscillation [*Schwingung*] de toute la temporalité originaire ; le temps se met en oscillation [*erschwingt*] et s'élanche lui-même en oscillation [*verschwingt*]. »⁴³

Dès lors, le possible n'est plus ce qui est projeté par le *Dasein*, mais il se dessine à « l'horizon demeurant ouvert [*den offenbleibenden Horizont*] »⁴⁴ du temps. La temporalité est ainsi ouverte sur « l'(à)venir comme tel, l'(à)venir même, c'est-à-dire la possibilité par excellence [*das Künftige als solches, Künftigkeit überhaupt, d.i. Möglichkeit schlechthin*] »⁴⁵. On peut observer que Heidegger supprime ici le *zu* de *zukünftig*, tentant ainsi peut-être d'estomper la notion de mouvement *vers*, qui rappellerait trop la dynamique du projet, pour faire entendre le mouvement inverse, c'est-à-dire la « venue » d'un possible qui n'est plus seulement « à-venir », comme s'il n'était pas encore là, mais bien « venir ». Si Heidegger évite ici le terme, on est pourtant en droit de se demander si cette « possibilité » pourrait

³⁶ « [L]a temporalité, en tant qu'elle est ekstatique, est *en elle-même étirée* [*in sich selbst erstreckt*]. La temporalité est, en tant que l'hors-de-soi primordial, l'étirement même [*als das primäre Außer-sich die Erstreckung selbst*]. » *GdPh*, GA 24, p. 382. Trad. fr. p. 325. Trad. mod.

³⁷ « Le temps originaire est en lui-même [*in sich selbst*] – telle est l'essence de la temporalisation [*das Wesen ihrer Zeitigung*] – hors de soi [*außer sich*]. Il est cet hors-de-soi lui-même [...]. » *GdPh*, GA 24, p. 378. Trad. fr. p. 321. Trad. mod.

³⁸ *Logik*, GA 26, p. 272.

³⁹ *Logik*, GA 26, p. 254.

⁴⁰ *Logik*, GA 26, p. 265.

⁴¹ *Logik*, GA 26, p. 253.

⁴² *Logik*, GA 26, p. 265.

⁴³ *Logik*, GA 26, p. 268.

⁴⁴ *Logik*, GA 26, p. 265.

⁴⁵ *Logik*, GA 26, p. 269.

prendre la forme d'une utopie, non au sens d'une virtualité chimérique reléguée à un futur incertain et lointain, mais au sens d'un point de fuite *venant*, précisément, ouvrir le présent à une nouveauté réelle, en lui permettant tout à la fois d'assumer le lourd poids du passé. Nous reviendrons explicitement sur cette question à la fin de notre contribution.

2. Im-possible, transpossible et transpassible chez Heidegger et Maldiney

Le possible qui s'esquisse ainsi peu à peu dans la pensée de Heidegger est un possible événemential et non plus existentiel. Toutefois, pour penser ce possible événemential, il lui faudra laisser derrière lui toute sa « métaphysique du *Dasein* », c'est-à-dire aussi bien l'ontologie fondamentale que la métontologie. En effet, on ne voit pas, à cette époque, comment l'impouvoir et le pouvoir pourraient s'articuler pour s'ouvrir au possible de l'*Ereignis*. Le lecteur conserve l'impression d'une dualité incompatible entre d'une part un « pouvoir-être » inapte à accueillir un possible qui ne se laisse pas projeter, et d'autre part une « impuissance métaphysique » qui ne ferait que subir le possible de l'oscillation. Ce qui manque à cette « métaphysique du *Dasein* » est donc une modalité de l'existence qui lui permettrait d'entrer véritablement en contact avec le possible, de s'envisager à lui. Autrement dit, le *Dasein* semble toujours manquer le possible, soit par excès de pouvoir, soit par excès d'impouvoir.

Or, sur ce point, Henri Maldiney nous propose une alternative intéressante. Remarquons d'abord que le possible événemential, indépendamment de son rapport à l'existant, est conçu de manière comparable chez Heidegger et Maldiney. Tout l'enjeu du « tournant » heideggerien – la fameuse *Kehre* des années 1930 – est selon nous de renverser le point de départ de la philosophie pour prendre un « autre commencement », c'est-à-dire de quitter la structure binaire être humain / monde pour adopter l'unité d'un événement de sens, l'*Ereignis*, composé de différentes dimensions, une « identité » qui est donc intrinsèquement et prioritairement « différence ». Dès lors, la pensée du possible ne peut plus partir ni de l'être humain, ni du monde – car alors on ne sort pas de l'opposition entre pouvoir et non-pouvoir – mais de l'événement lui-même : le possible concerne donc dorénavant la manière 'différentielle' dont le sens s'approprie en se désappropriant à la fois. Or, cet appropriation-désappropriation du sens est « historial », il dépend d'un certain contexte de sens, et surtout il advient de façon toujours surprenante, imprévisible, « incalculable [*unerrechenba[r]*] »⁴⁶, et il déborde tout horizon d'attente. « Dans l'estre seul [ou dans l'*Ereignis* seul, NDA] se

⁴⁶ BP, GA 65, p. 415. Trad. fr. p. 473. Trad. mod.

déploie, comme sa fissure [*Klüftung*] la plus profonde, le *possible*, de sorte que c'est sous la figure du possible [*in der Gestalt des Möglichen*] que l'être doit d'abord être pensé dans la pensée de l'autre commencement. »⁴⁷ Mais ce possible est bien plutôt un im-possible au sens derridien du terme, un « im-possible » « qui est aussi la condition ou la chance du possible. Un im-possible qui est l'expérience même du possible »⁴⁸. Cet « im-possible » n'a rien de commun avec l'impossible que l'homme moderne – selon Heidegger – a en haine, parce qu'il pose une limite à la technicisation de la société et se dresse comme une menace à la toute-puissance technologique de l'homme : « Fondamentalement, l'“im-possible” n'existe pas ; on a la “haine” de ce mot, ce qui veut dire que tout est possible à l'homme, pour autant que tout, à tous égards, et au préalable, soit pris en compte et que les conditions soient mises au jour. »⁴⁹ Mais l'im-possible de l'événement, ou l'*Ereignis* comme possible, n'est pas de cet ordre. Alors que les possibilités illimitées de la technique ne représentent, aux yeux de Heidegger, que l'accroissement potentiel de l'effectif, et sont, comme telles, programmables, instrumentalisables et contrôlables, cet im-possible est l'imprévisible par excellence. En cela, il est le réel lui-même, alors que le possible sans limite de la technique relève du domaine de l'illusion pure. Comme l'écrit aussi Maldiney : « L'événement, lui, est inimaginable et, en cela, réel. »⁵⁰

Dans *Penser l'homme et la folie*, Maldiney décrit lui aussi l'événement comme ce qui se soustrait à « tout système *a priori* de possibles » :

« Ce à quoi nous avons ouverture, l'événement, n'est pas ce que nous projetons. [...] L'horizon du projet ouvre à un monde en vue duquel l'ouvreur du projet existe à dessein de soi, et tout y a lieu d'être, y compris l'événement, qui d'avance y a sa place. Dans l'ouverture, au contraire, l'événement n'est pas de l'ordre des possibles. Au regard de tout système *a priori* de possibles, il est précisément... l'impossible. Le réel est toujours ce qu'on n'attendait pas et qu'il n'y a pas lieu d'attendre. »⁵¹

L'événement n'est donc pas transcendantal, il ne peut pas être possibilisé et il ne peut pas être projeté. Autrement dit, « [l']événement n'est pas en mon pouvoir »⁵². Et pourtant, Maldiney conçoit une modalité pour l'existant humain d'avoir accès à cet im-possible, et cette modalité

⁴⁷ *BP*, GA 65, p. 475. Trad. fr. p. 539. Trad. mod.

⁴⁸ Jacques Derrida, « Une certaine possibilité impossible de dire l'événement », in Jacques Derrida, Gad Soussana, Alexis Nouss, *Dire l'événement, est-ce possible ?*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 101.

⁴⁹ *BP*, GA 65, p. 136. Trad. fr. p. 163. Trad. mod.

⁵⁰ Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Jérôme Millon, 2007, p. 234 [1991, p. 322] [abrégé : *PHF*]

⁵¹ *PHF*, p. 105 [1991, p. 143].

⁵² *PHF*, p. 234 [1991, p. 321].

échappe à toute disjonction entre pouvoir et impouvoir. Pour lui, le rapport entre l'impossible événementiel et l'existant s'enracine en effet dans une ouverture fondamentale qu'il nomme « transpassibilité » et qui répond à la « transpossibilité » de l'événement⁵³ : « L'événement est un trans-possible auquel le soi a ouverture de par sa trans-passibilité »⁵⁴, écrit-il. Si l'événement est trans-possible, c'est-à-dire au-delà du possible, il suppose d'emblée l'abandon de tout projet compréhensif, qui ne peut comprendre que ce qui fait déjà sens pour lui, et non ce qui advient dans la surprise. L'existant doit ainsi creuser un vide en lui, ménager un espace afin d'accueillir la transpossibilité de l'événement. La transpassibilité désigne donc la faculté de réceptivité en l'homme, une passivité originaire qui n'est pourtant ni purement négative ni vaine, mais qui est au contraire le creuset du possible. La transpassibilité est cette possibilité de faire en nous de la place pour le rien, d'où seul peut surgir l'événement inattendu. Or, bien que toutes deux concernent la dimension pathique, la transpassibilité maldinéenne ne doit pas être confondue avec la disposition affective ou la tonalité heideggerienne des années 1920 : alors que la disposition affective nous tourne vers notre être-jeté, ce que nous sommes toujours déjà, la transpassibilité, à l'inverse, nous ouvre à l'à-venir radical et donc à notre être-possible à venir. Alors que nous devons, dans la tonalité, nous accorder au ton de ce qui nous a été destiné (*geschick*), nous disposer affectivement à lui, dans la transpassibilité, « nous sommes passibles de l'imprévisible »⁵⁵. Sur ce point, Maldiney voit bien l'insuffisance de l'analytique existentielle qui, écrit-il, « est marquée, dès le départ, par une “esthétique du même” », alors qu'elle devrait s'ouvrir à « un devenir-autre »⁵⁶.

A la différence de l'« impuissance métaphysique » heideggerienne, la transpassibilité maldinéenne désigne donc une réelle capacité d'accueil, c'est-à-dire la capacité à se laisser toucher positivement par l'événement, le pouvoir d'endurer sans devoir effacer, de subir sans devoir surmonter. Mais il y a plus. Car la transpassibilité doit être pensée conjointement au

⁵³ Voir à ce sujet l'article de Claudia Serban : « Du possible au transpossible », *Philosophie*, 2016/3, n°130, p. 59-69. Celle-ci soutient, à raison, que la conception maldinéenne de la transpassibilité et de la transpossibilité va plus loin que la pensée heideggerienne du possible et du pouvoir-être dans *Être et temps*. Toutefois, nous voudrions ici accomplir un pas de plus et montrer que le dernier Heidegger déploie une tout autre conception du possible, *via* le *Vermögen*, qui dépasse nettement l'approche d'*Être et temps* et rejoint, en un sens, celle de Maldiney.

⁵⁴ *PHF*, p. 105 [1991, p. 143].

⁵⁵ *PHF*, p. 304 [1991, p. 419].

⁵⁶ *PHF*, p. 291 [1991, p. 401].

transposable non plus de l'événement, mais de l'être humain lui-même⁵⁷. La transposabilité existentielle est ainsi décrite comme « le pouvoir-être de l'existant qui est capable de répondre ou de se dérober à sa mise en demeure d'être ou de disparaître »⁵⁸. La transposabilité n'est donc pouvoir-être que dans la mesure où elle est réponse, autrement dit, où elle n'est pas première⁵⁹. Cette conception préserve donc l'originarité de l'événement. C'est pourquoi la transposabilité se distingue du « projet » qui est « configuration de monde » et pouvait prétendre à l'originarité du moins herméneutique (puisque l'originarité ontique se situait, elle, dans l'« impuissance métaphysique »). Ainsi, si la transposabilité est *accueil* de l'événement, la transposabilité en est le *recueil*. C'est par l'articulation de la transposabilité et de la transposabilité existentielles que l'événement peut non seulement advenir, mais *m'*advenir. Je dois m'ouvrir à l'événement dans la transposabilité et la transposabilité pour que celui-ci ouvre du possible en mon existence. Sans la transposabilité, l'événement ne pourrait qu'interrompre le cours de mon existence, il provoquerait une faille, une fissure, une crise, sans que cette crise ne puisse être transformée en un nouveau départ, un autre commencement.

Maldiney caractérise alors la transposabilité et la transposabilité comme « deux façons d'exister en transcendance dont l'être malade est l'échec »⁶⁰. Pour Maldiney, cette conjonction de la transposabilité et de la transposabilité, c'est-à-dire la capacité d'assumer l'événement sans le déformer, mais aussi de l'accueillir dans sa puissance transformatrice, définit l'existence saine. Par opposition, le malade psychotique ne peut supporter aucune nouveauté radicale si bien qu'il souffre d'une « perte de la possibilité »⁶¹ : le malade ne peut rencontrer l'événement⁶². Le mélancolique « est incapable d'accueil »⁶³, il ne connaît pas l'ouverture et se laisse englober dans la béance sans pouvoir la transformer en patence, il

⁵⁷ C'est aussi ce que montre Raphaëlle Cazal dans son article « Henri Maldiney : la transposabilité, l'Ouvert » : http://www.henri-maldiney.org/sites/default/files/imce/raphaelle_cazal_-_henri_maldiney_la_transpassibilite_louvert_corrige.pdf.

⁵⁸ Henri Maldiney, « Existence : Crise et création », in *Existence, crise et création*, Henri Maldiney, André Du Bouchet, Roland Kuhn, Jacques Schotte, La Versanne, Encre marine, 2001, p. 75 sq.

⁵⁹ On pourrait penser que l'« appel de la conscience », dans l'analytique existentielle, correspond à cette originarité de l'événement dans la conception de Maldiney. Mais cet « appel » n'est que l'attestation *ontique* de la « résolution devançante » vers la mort dans l'angoisse, qui, elle, se joue au niveau *ontologique* et a donc lieu originellement. L'« appel de la conscience » n'est donc pas premier par rapport à la « résolution devançante ».

⁶⁰ *PHF*, p. 263 [1991, p. 361].

⁶¹ *PHF*, p. 308 [1991, p. 424].

⁶² Sur ce sujet, voir Joël Boderlique, « Transposabilité et transposabilité », in *Phénoménologie de l'identité humaine et schizophrénie*, Association Le Cercle Herméneutique Ed, juin 2001.

⁶³ *PHF*, p. 308 [1991, p. 424].

existe, dit Maldiney, dans « un présent de pure décadence »⁶⁴. Le maniaque, quant à lui, « n'a pas de présent »⁶⁵, il se soustrait à l'accueil et au recueil en anticipant tout ce qui pourrait lui advenir, entravant ainsi d'avance toute surprise. Le schizophrène, enfin, est submergé par son impouvoir, perdu dans son être-jeté, il a cessé de se pouvoir, mais « il est *pu* »⁶⁶. La caractéristique de l'existence saine semble donc être de pouvoir s'ouvrir à un avenir tout autre en se disposant à recevoir l'événement, lorsqu'il advient.

Par conséquent, on est en droit de se demander si la structure de l'existence humaine, telle qu'elle est décrite dans l'ontologie fondamentale mais aussi dans la métontologie, ne correspond pas plutôt à la structure de l'existence pathologique, bloquée dans une contradiction entre son pouvoir et son impouvoir. L'ouverture à la nouveauté radicale fait défaut au *Dasein* et au « *Dasein* en l'homme », tout comme elle manque au malade. En effet, si l'on soutient, avec Maldiney, qu'« [e]x-sister, c'est avoir sa tenue hors de soi et hors tout »⁶⁷, alors effectivement, l'homme, dans la pensée heideggerienne de la fin des années 1920, ne peut pas ex-sister réellement. Dans l'ontologie fondamentale, la structure du *Dasein* est enfermée en elle-même, si bien qu'elle n'est jamais « hors de soi ». Et si l'être humain, de par le caractère ontique de son existence, atteint finalement cet « hors de soi » dans la métontologie, c'est pour se retrouver pris au sein de « l'étant en son tout [*das Seiende im Ganzen*] », qui fonde son existence facticielle, sans jamais pouvoir se tenir « hors tout », ouvert à l'imprévisible. Les difficultés de Heidegger à cette époque s'expliquent par son objectif encore transcendantal, qui est de mettre au jour les conditions de possibilité du sens de l'être, alors que l'événement et son rapport à l'existant ne peuvent être pensés qu'en dehors de toute condition de possibilité. De plus, se concentrant sur la *compréhension* herméneutique de l'être, Heidegger néglige la dimension sensible, qu'il ne pense à la fin des années 1920, à travers les tonalités, que de manière négative : soit la sensibilité exhibe, à travers la disposition affective, la possibilité de la propriété et se voit comme telle engloutie dans l'existential du *Verstehen*, soit elle ouvre véritablement le *Dasein* à son abyssalité originare, et elle ne relève plus alors que d'un impouvoir.

3. Le possible de l'altérité, l'u-topos de l'image : Heidegger et Maldiney face à Cézanne

⁶⁴ *PHF*, p. 228 [1991, p. 314].

⁶⁵ *PHF*, p. 229 [1991, p. 315].

⁶⁶ *PHF*, p. 227 [1991, p. 311].

⁶⁷ *PHF*, p. 219 [1991, p. 301].

C'est l'attention portée au sensible qui permet à Maldiney de penser la conjonction de la transpassibilité et de la transpossibilité et par conséquent le lien de l'existant à l'événement comme une rencontre⁶⁸, qui, seule, est capable de fonder une transformation :

« L'événement, le véritable événement-avènement qui nous expose au risque de devenir autre, est imprévisible. Il est une rencontre avec l'altérité dont la signifiante insignifiante révèle la nôtre. Il est de soi transformateur. Il ouvre un monde à l'être-là qui l'accueille en se transformant et dont l'accueil consiste dans cette transformation même, dans un devenir autre. »⁶⁹

L'événement engendre donc le devenir-autre de l'existant, qui, par là, devient véritablement lui-même : « L'événement nous advient en tant que nous devenons nous-mêmes. Indivises l'épreuve et la transformation. »⁷⁰ C'est précisément par cette indivision ou cette co-appartenance que la transpassibilité-transpossibilité maldinéenne va plus loin que le pouvoir-impouvoir heideggerien. Car l'épreuve de l'événement non seulement nous déstabilise, mais elle nous met en contact avec du neuf. Autrement dit, non seulement l'événement ébranle le même, mais il ouvre le même à l'autre. Et en retour, cette confrontation à de l'altérité véritable nous fait advenir à nous-mêmes, elle nous laisse être nous-mêmes en nous faisant devenir autres.

Or, à partir des années 1940, Heidegger envisage une autre manière de concevoir le possible, qui s'apparente plutôt à un *Vermögen* : comme *Vermögen*, cette nouvelle figure du possible s'appuie sur un *Mögen* qui est justement ce qui nous fait être nous-mêmes en nous détachant de cet identique que nous sommes toujours déjà, sans l'avoir choisi. Si, en effet, l'homme dispose de possibilités (*Möglichkeiten*), le « pouvoir » qui lui est le plus propre, le pouvoir de penser, qui le différencie de tous les autres étants, est un *Vermögen* et ce *Vermögen* lui est donné, il ne peut le réclamer mais seulement le recevoir et l'accueillir en lui.

« L'homme peut [*kann*] penser, en ce sens qu'il en a la possibilité [*Möglichkeit*]. Mais ce possible [*Mögliche*] ne nous garantit pas encore que nous en sommes capables, que nous le pouvons [*verbürgt uns noch nicht, daß wir es vermögen*]. Car nous ne pouvons que ce que nous aimons [*Denn wir vermögen nur das, was wir mögen*]. Mais d'autre part nous aimons en vérité seulement cela, qui de son côté nous aime nous-mêmes, c'est-à-dire nous dans notre être [*Jenes, was seinerseits uns selber und zwar uns in unserem Wesen mag*], en

⁶⁸ « Mais l'événement est un défi au destin. Je ne suis pas jeté à lui. Il est sans raison, sans fondement, sans fond. Il arrive "par rencontre". » *PHF*, p. 306 [1991, p. 421].

⁶⁹ *PHF*, p. 304 [1991, p. 419].

⁷⁰ *PHF*, p. 235 [1991, p. 323].

s'adressant à notre être comme ce qui nous tient en notre être [*indem es sich unserem Wesen als das zuspricht, was uns im Wesen hält*]. »⁷¹

Le *Vermögen* humain ne devient tel que s'il se reçoit d'un *Mögen* plus originaire, qui s'adresse et se donne à lui sans raison, sans fondement. Mais quel est ce *Mögen* originaire ? La *Lettre sur l'humanisme* nous livre la réponse :

« L'élément est ce à partir de quoi la pensée peut [*vermag*] être une pensée. L'élément est proprement ce-qui-peut [*das eigentlich Vermögende*] : le pouvoir [*das Vermögen*]. Il prend charge de la pensée et ainsi l'amène à son déploiement [*Es nimmt sich des Denkens an und bringt es so in dessen Wesen*]. »⁷²

L'élément est aussi décrit comme « le milieu » à partir duquel la pensée et l'existence tout entière peuvent se déployer, peuvent devenir elles-mêmes en s'ouvrant à l'altérité, tout comme, explique Heidegger, le poisson ne peut vivre dans la mer que parce qu'elle constitue pour lui un milieu mouvant, varié, riche de diversités⁷³. Or, un autre nom pour cet élément ou ce milieu de la pensée est la *Lichtung*, la « clairière » ou « l'ouvert libre [*das freie Offene*] »⁷⁴, qui abrite en elle la « multiplicité de sens [*Mehrdeutigkeit*] »⁷⁵ et qui est donc l'espace originaire du possible. L'élément de la pensée est ce milieu immédiat et inapparent de la médiateté, comme Heidegger le décrit dans sa conférence sur le poème de Hölderlin *Wie wenn am Feiertage* ?⁷⁶ parue en 1941. Milieu immédiat, car il n'est pas fondé en retour et n'est donc médiatisé par rien, il surgit subitement. Mais espace de la médiateté, car les étants ne se montrent qu'en lui, ils n'apparaissent qu'au sein de son cadre, par sa médiation. C'est

⁷¹ Martin Heidegger, *Was heißt Denken ?*, GA 8, éd. par Paola-Ludovika Coriando, Frankfurt am Main, Klostermann, p. 5. Trad. fr. Aloys Becker, Gérard Granel, *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris, PUF, 1959, p. 21 sq. Trad. mod. [abrégé : *WhD*].

⁷² Martin Heidegger, *Brief über den Humanismus*, in *Wegmarken*, GA 9, éd. par Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Klostermann, 1976, p. 316. Trad. fr. Roger Munier, *Lettre sur l'humanisme*, in *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, p. 70. Trad. mod. [abrégé : *Hum*].

⁷³ « La multiplicité de sens [*Mehrdeutigkeit*] est plutôt l'élément [*das Element*] où la pensée doit se mouvoir pour être rigoureuse. Pour prendre une image : les profondeurs et les étendues de l'eau, ses courants et ses calmes, ses couches froides et chaudes, sont pour le poisson l'élément de sa mobilité multiple. Qu'on prive le poisson de la plénitude de son élément, qu'on le traîne sur le sable sec, il ne lui reste qu'à se débattre, qu'à se convulser, qu'à finir. » *WhD*, GA 8, p. 75 sq. Trad. fr. p. 113.

⁷⁴ Martin Heidegger, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, in *Zur Sache des Denkens*, GA 14, éd. par Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Klostermann, 2007, p. 81. Trad. fr. Jean Beaufret, François Fédier, *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, in *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 295. Trad. mod. [abrégé : *Das Ende...*].

⁷⁵ *WhD*, GA 8, p. 75. Trad. fr. p. 113.

⁷⁶ Voir Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, éd. par Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, Klostermann, 1981, p. 61. Trad. fr. Michel Deguy, François Fédier, *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1973, p. 79. Pour une explication de ce passage, voir Sylvaine Gourdain, *L'Ethos de l'im-possible. Dans le sillage de Heidegger et Schelling*, op. cit., p. 278.

donc en cet élément que s'origine tout événement et que tout événement peut se déployer comme le tremblement du possible, selon la pluralité originaire du sens. Mais cet élément est lui-même un événement, il est « *Ur-sache* », « "*Urphänomen*" »⁷⁷, ou encore *Urereignis*⁷⁸, puisque c'est seulement à partir de lui que tout apparaître devient possible. Dans la mesure où cet événement originaire livre la norme de l'apparaître, et une norme qui est toujours « historique », il est bien aussi le milieu au sein duquel se meuvent toute notre existence et toute notre pensée.

Heidegger écrit encore, dans la *Lettre sur l'humanisme*, à propos de cet élément-événement du *Mögen* originaire :

« Cet aimer signifie, si on le pense plus originairement : offrir le déploiement [*das Wesen schenken*]. Un tel aimer est le déploiement propre du pouvoir [*das eigentliche Wesen des Vermögens*] qui peut non seulement réaliser [*leisten*] ceci ou cela, mais encore laisser "se déployer" quelque chose dans sa provenance, c'est-à-dire laisser être [*etwas in seiner Herkunft "wesen", das heißt sein lassen kann*]. [...] Ce pouvoir [*Vermögen*] est proprement le "possible [*Mögliche*]", ce dont le déploiement repose dans l'aimer. [...] L'être comme le pouvant-aimant [*als das Vermögend-Mögende*] est le "pos-sible [*Mög-liche*]". L'être comme élément est la "force calme" du pouvoir aimant [*des mögenden Vermögens*], c'est-à-dire du possible. [...] »⁷⁹

C'est donc en puisant dans cet élément, que Heidegger nomme explicitement « élément de l'amour [*Element der Liebe*] »⁸⁰, en recevant cette « "force calme" du possible » que l'être humain peut à son tour faire de sa pensée un « pouvoir aimant » : « Sans l'aimer de l'amour, nous ne pouvons rien [*Ohne das Mögen der Liebe vermögen wir nichts*]. »⁸¹ Ainsi, le possible comme événement originaire de l'aimer ne peut advenir, devenir avènement, pour reprendre les termes de Maldiney, que si l'homme y répond. Tout comme l'événement, chez Maldiney, exigeait l'articulation de la transpassibilité et de la transpossibilité en l'homme pour qu'une réelle transformation puisse avoir lieu, de même l'aimer est chez Heidegger l'*Ereignis* qui appelle notre participation et notre implication. On peut ajouter que par ce *Mögen*, Heidegger semble récupérer la dimension pathique et sensible de l'existence humaine, en la considérant

⁷⁷ *Das Ende...*, in GA 14, p. 81. Trad. fr. p. 295.

⁷⁸ *Logik*, GA 26, p. 274. Notons que ce terme, étrangement, apparaît ici dans un texte datant de la période de la « métaphysique du *Dasein* ».

⁷⁹ *Hum*, in GA 9, p. 316. Trad. fr. p. 71. Trad. mod.

⁸⁰ Martin Heidegger, *Das abendländische Gespräch. 1946/47 – 1948*, in *Zu Hölderlin – Griechenlandreisen*, GA 75, éd. par Curd Ochwadt, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, p. 120 [abrégé : *Das abendländische Gespräch*].

⁸¹ *Das abendländische Gespräch*, in GA 75, p. 89.

à la fois comme une réceptivité et comme un agir, à la fois comme transpassibilité et comme transpossibilité.

Il semble donc qu'il y ait une forme de correspondance entre le *Mögen* de l'*Ereignis* et le *Mögen-Vermögen* de l'être humain, que l'on retrouve également dans la pensée de Maldiney, entre d'une part la transpassibilité-transpossibilité existentielle et d'autre part la transpossibilité événementiale. Si, comme l'écrit Maldiney, « [l']accueil de l'événement et l'avènement de l'existant sont uns »⁸², alors, effectivement, l'existant doit lui aussi exister à l'impossible : « Comme l'événement lui-même, l'existence qui l'accueille est hors d'attente, infiniment improbable. [...] L'étant lui est une impossible condition d'exister, au regard de laquelle elle existe à l'impossible. »⁸³ Ainsi, chez les deux philosophes, cette correspondance définit la nouvelle forme du possible. Et puisque ce possible nomme le rapport de l'être humain au monde dans son caractère d'imprévisibilité, le rapport de l'existence à « ce réel qu'on n'attendait pas », le possible est aussi le nouveau nom de la corrélation phénoménologique. La corrélation ne prend plus appui ni sur le pouvoir de l'homme, ni sur son impouvoir, mais elle se déploie comme la correspondance entre deux mouvements, l'appel de l'événement et la réponse de l'être humain. Ce nouveau possible en deux versants est donc bien l'impossible même, il est le possible qui s'ouvre à sa propre altérité, qui la laisse être en lui et hors de lui. Maldiney le nomme « le possible de l'altérité »⁸⁴, Heidegger le possible de l'amour. Mais puisque le possible originaire est celui de l'élément, du milieu, la modalité de l'existence qui correspond à cet espace originaire doit par conséquent elle aussi être spatiale. Autrement dit, l'aimer humain et la transpassibilité-transpossibilité existentielle doivent prendre la forme d'un espace du possible.

Or, cet espace du possible, pour Maldiney comme pour Heidegger⁸⁵, s'incarne tout particulièrement dans la peinture de Cézanne, qui devient le lieu par excellence de la correspondance :

⁸² *PHF*, p. 306 [1991, p. 422].

⁸³ *PHF*, p. 307 [1991, p. 422]. L'existant devient ainsi « un existant contraint à l'impossible, c'est-à-dire d'exister à partir de rien. » *PHF*, p. 306 [1991, p. 422].

⁸⁴ Henri Maldiney, « Le non-lieu de la création. Les commencements et l'origine », in *Art et existence*, Paris, Klincksieck, 2017, p. 38.

⁸⁵ L'admiration de Maldiney pour Cézanne est plus connue que celle de Heidegger pour ce même peintre et pourtant, Heidegger déclare en 1958 à Aix-en-Provence : « J'ai trouvé ici le chemin de Paul Cézanne auquel, de son début jusqu'à sa fin, mon propre chemin de pensée correspond d'une certaine manière. » Martin Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA 16, éd. par Hermann Heidegger, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, p. 551.

« Si par exemple Cézanne ne cesse de faire apparaître dans ses tableaux la montagne Sainte Victoire et que la montagne comme montagne se déploie de façon de plus en plus simple et imposante, cela [...] vient du fait que le “motif” é-meut, c’est-à-dire parle, toujours plus simplement, et que l’artiste *peut* [vermag] entendre cette interpellation de plus en plus purement, si bien que cette interpellation guide son pinceau et lui tend ses couleurs. »⁸⁶

Autrement dit, c’est le motif qui interpelle le peintre et le peintre qui, écoutant cet appel du motif, lui répond en le laissant guider ses gestes. Dès lors, le motif de la montagne Sainte-Victoire est par excellence espace, non parce que la montagne serait « située dans le paysage », mais parce qu’« elle est le paysage »⁸⁷, dit Maldiney. Elle ouvre elle-même son propre espace, en étant à soi-même sa propre origine. Son site est « insituable », « [i]l n’a lieu qu’en lui-même »⁸⁸. Maldiney écrit encore : « Elle apparaît *en elle-même dans l’ouvert*. Les deux en un. Présence à l’impossible comme toute présence réelle : elle est le *là*. Ce que la Sainte-Victoire de Cézanne irrésistiblement rend visible c’est l’invisible dimension de la réalité : le *y* du *il y a*. »⁸⁹ Elle incarne donc par excellence cet élément depuis lequel les choses et les êtres reçoivent leur déploiement propre. En effet, en elle, ce sont d’abord les couleurs qui organisent le motif et non le dessin : les couleurs se déposent ici et là en de multiples tâches colorantes, et elles laissent être, entre elles, des blancs, des vides, des creux, voire des espaces réellement sans peinture, comme dans la Sainte-Victoire exposée au *Kunsthhaus* de Zurich⁹⁰. Ainsi se créent des formes autonomes, qui rendent impossibles toute centralité, tout point de vue et donc toute subjectivité du regard, mais aussi toute objectivité du motif. Maldiney et Heidegger sont tous deux fascinés par le « pouvoir spatialisant »⁹¹ de la couleur, qui aménage l’espace en un espace du possible et laisse être ce que Maldiney nomme « l’événement d’une sensation »⁹². L’espace de Cézanne, écrit Maldiney, « n’est pas un réceptacle [...]. Il est un champ de tensions »⁹³. Mais cette tension, dans l’œuvre de Cézanne, n’est pas contradiction, elle n’est que la lutte qui maintient la dynamique du possible. C’est

⁸⁶ Martin Heidegger, *Grundsätze des Denkens. Freiburger Vorträge 1957*, in *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, éd. par Petra Jaeger, Frankfurt am Main, Klostermann, 1994, p. 139. [Nous soulignons].

⁸⁷ Henri Maldiney, « Cézanne et Sainte-Victoire : peinture et vérité », in *Art et existence*, Paris, Klincksieck, 2017, p. 24 [abrégé : « Cézanne et Sainte-Victoire »].

⁸⁸ « Cézanne et Sainte-Victoire », p. 24.

⁸⁹ « Cézanne et Sainte-Victoire », p. 26.

⁹⁰ Sur cette toile, voir « Cézanne et Sainte-Victoire », p. 36 sq.

⁹¹ Henri Maldiney, « Le non-lieu de la création. Les commencements et l’origine », in *Art et existence*, Paris, Klincksieck, 2017, p. 49.

⁹² Henri Maldiney, « L’Esthétique des rythmes », in *Regard Parole Espace*, Paris, Cerf, 2012, p. 207.

⁹³ « Cézanne et Sainte-Victoire », p. 25.

bien une phénoménologie de la rencontre comme ouverture à la présence des êtres et des choses, comme ouverture à l'altérité, qui se déploie au sein des tableaux de Cézanne, et en cela, le geste de peindre est le « laisser-être chromatique du monde »⁹⁴, selon une belle expression d'Hadrien France-Lanord, c'est-à-dire le pouvoir aimant qui « offre leur déploiement » aux étants, l'amour pur. Ce pouvoir-aimant ne doit pas être envisagé comme le résultat de l'acte de peindre, c'est-à-dire comme le résultat du pouvoir de l'artiste, car, dans sa peinture, celui-ci est toujours débordé par ce qui se donne dans l'image, et il ne signifie pas davantage un impouvoir de l'artiste, qui serait purement passif. Mais ce pouvoir-aimant résulte d'un double voire d'un triple mouvement qui advient entre l'artiste, son motif et l'observateur qui doit lui aussi entrer dans la dynamique de l'œuvre, se laisser transformer par elle.

Les toiles de Cézanne sont donc le site insituable, le lieu inlocalisable, comme la *Lichtung* était la médiateté immédiate. La peinture de Cézanne est en ce sens l'u-topos du possible parce qu'elle est imageante. Alors que Heidegger, dans ses textes des années 1930 comme dans les conférences *L'origine de l'œuvre d'art*, est encore très critique vis-à-vis du terme d'image, il y a de nouveau recours dans sa période tardive. Dans un texte intitulé « Cézanne » datant de 1974, il qualifie précisément la peinture de Cézanne de « *Bildnis* »⁹⁵. Mais il n'écrit pas « *das Bildnis* », qui signifie « effigie » ou « portrait », mais « *die Bildnis* »⁹⁶. À travers le mot *die Bildnis*, il faut donc surtout entendre le terme *Bild*, image, accompagné du suffixe -nis, que l'on retrouve dans *Ereignis*, *Anfängnis*, c'est-à-dire à la fin des mots qu'utilisait Heidegger pour décrire l'apparaître comme le surgissement de l'événement hors de toute condition de possibilité. La peinture de Cézanne est à la fois événement de l'image et u-topos imageant, car elle fait de la place, elle donne lieu à l'événement comme rencontre avec le possible. L'image n'est donc pas ici la copie ou la reproduction d'un réel qui se trouverait hors d'elle, mais elle incarne l'événement du possible aimant qui est aussi la correspondance entre l'aimer de l'élément originaire et l'aimer de l'être humain. L'image est « une sorte d'hyperespace »⁹⁷ au sein duquel quelque chose apparaît, qui se médiatise en lui dans la

⁹⁴ Hadrien France-Lanord, *La couleur et la parole. Les chemins de Paul Cézanne et de Martin Heidegger*, Paris, Gallimard, 2018, p. 259.

⁹⁵ Martin Heidegger, « Cézanne (spätere Fassung 1974) », in *Gedachtes*, GA 81, éd. par Paola-Ludovica Coriando, Frankfurt am Main, Klostermann, 2007, p. 347 [abrégé : « Cézanne (spätere Fassung 1974) »].

⁹⁶ Sur ce terme, voir les explications éclairantes d'Hadrien France-Lanord dans *La couleur et la parole. Les chemins de Paul Cézanne et de Martin Heidegger*, op. cit, p. 131 sq.

⁹⁷ Emanuele Coccia, *La Vie sensible*, Paris, Rivages Poche, 2018, p. 42.

mesure où il le laisse se déployer dans la multiplicité de ses possibles. Parce qu'elle est cadre, l'image retient l'apparaître dans l'instant de son possible et en ce sens, elle contribue à rouvrir l'histoire, c'est-à-dire à ouvrir la possibilité d'une autre histoire et, sans doute, d'une autre utopie.

Ainsi, dans la troisième version de son texte sur Cézanne, Heidegger n'évoque plus « la coappartenance de la poésie et de la pensée [*Zusammengehören des Dichtens und des Denkens*] »⁹⁸, mais celle de « l'imager et de la pensée [*Bildens und Denkens*] »⁹⁹. L'image est donc elle aussi une forme de *Dichten*, à moins que ce soit la *Dichtung*, la « poésie », qui soit une forme de l'image. En tous les cas, Heidegger indique, tout comme Maldiney¹⁰⁰, que l'image peut aussi trouver son site dans le mot, qu'elle peut s'installer dans l'espace de la parole poétique. Mais *Dichtung*, pour Heidegger – et c'est certainement là une différence avec Maldiney – ne signifie pas poésie par opposition au langage ordinaire. La *Dichtung*, au contraire, est le déploiement le plus originaire de toute parole, celle de la poésie comme celle du quotidien, celle de la littérature comme celle du cinéma, mais aussi celle de la danse, de l'architecture ou de la musique. La *Dichtung* est l'espace imageant originaire du possible aimant, elle est l'*Urereignis* de l'imager, qui, dans l'inapparent, sous-tend toute présence. Cet événement originaire advient phénoménalement – autrement dit : entre dans l'apparaître – dans la peinture de Cézanne ou encore, selon Heidegger, dans la poésie de Hölderlin. Sortant ainsi de l'inapparaître où il se trouve d'abord, il fait advenir la correspondance. Mais la peinture de Cézanne et la poésie de Hölderlin ne sont que des paradigmes et non les uniques dépositaires de cet événement-avènement, qui est appelé à advenir dans d'autres lieux, dans d'autres sites, et avant tout dans l'espace même de notre existence.

Dès lors, u-topos imageant, cet imager originaire est utopie, non parce qu'il serait irréalisable et irréaliste, hors de portée de l'être humain toujours pris dans une fatale contradiction entre son pouvoir et son impouvoir, mais parce qu'il nous dévoile, dans l'ombre, une figure renouvelée de notre présent, un présent qui ne serait plus figé sur une apparence trop uniforme, mais qui saurait accueillir en lui la multiplicité des sens, bref, la différence et l'altérité, sans les niveler ni les aplanir. De la sorte, cet u-topos nous invite à lui

⁹⁸ Martin Heidegger, « Gedachtes », in *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*, GA 13, éd. par Hermann Heidegger, Frankfurt am Main, Klostermann, 1983, p. 223. Cette version date de 1970.

⁹⁹ « Cézanne (spätere Fassung 1974) », in GA 81, p. 347.

¹⁰⁰ Voir par exemple Henri Maldiney, « Une phénoménologie à l'impossible : la poésie », in *L'Art, l'éclair de l'être*, Paris, Cerf, 2012, p. 41-78.

faire de la place au cœur de notre monde et de notre existence, à lui aménager un lieu. Si les auteurs évoqués n'emploient pas le terme d'utopie, on peut pourtant mettre en évidence la fécondité que peut avoir une telle approche pour une conception de l'utopie, en particulier parce qu'elle est porteuse d'une transformation possible au présent, et non pour un futur tout à fait incertain. Une telle utopie, qui recèle en elle toute la richesse du possible, ne peut être que profondément éthique, en cela même qu'elle nous présente un visage renouvelé de notre humanité en incarnant cette ouverture salvatrice à l'altérité. Certes, Heidegger a montré que le plus souvent, le possible originaire n'a pas lieu à la manière d'un événement im-possible, à savoir aimant, car il a tendance à se retirer, à se refuser, voire, dans le pire des cas, à se retourner en son contraire, prenant ainsi la forme de l'impossible haineux qui nie et détruit les êtres au lieu de les soutenir dans leur déploiement propre. Mais c'est bien pour cette raison que l'image du possible aimant doit demeurer une utopie qui œuvre dans notre présent en nous offrant l'image d'un à-venir autre et en rouvrant l'horizon de notre passé. Et c'est à nous qu'incombe de préserver la dimension éthique de cette utopie en nous laissant déplacer et métamorphoser par elle, et en agissant, aujourd'hui et non demain, pour l'altérité qu'elle porte en son sein.