



HAL
open science

État critique et survie

Flora Bastiani

► **To cite this version:**

Flora Bastiani. État critique et survie. Avec et sans Jean-Daniel Causse. Crise et événement au regard de l'inconscient, Éditions des Rues et des Bois, pp.67-77, 2019. halshs-04272882

HAL Id: halshs-04272882

<https://shs.hal.science/halshs-04272882>

Submitted on 17 Dec 2023

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.

Copyright

Bastiani, F. (2019). « État critique et survie ». Dans *Avec et sans Jean-Daniel Causse. Crise et événement au regard de l'inconscient*. Éditions des Rues et des Bois, p. 51-63.

Pour penser ce texte, je me suis arrêtée surtout sur la toute dernière phrase de l'argumentaire de la journée d'étude « Catastrophes » qui a eu lieu le 24 mars 2018. A savoir que la notion de catastrophe peut renvoyer autant à une « fixation mortifère » qu'à « une ouverture infinie de la vie psychique ». J'ai compris cette phrase comme un appel à penser la relation intime avec la catastrophe non seulement dans la version d'un effondrement, mais aussi dans son rapport avec une ouverture vers ce qui n'est pas intégré sans l'intrusion catastrophique – donc une ouverture dont la catastrophe elle-même peut être l'origine. En pensant de cette manière, il est important pour moi de m'attacher à la question du rapport à l'altérité et à tout ce que peut signifier l'intrusion de l'altérité dans l'existence singulière.

Je voudrais tout d'abord montrer le lien entre la catastrophe ou la pensée de la catastrophe et l'altérité. Lorsque j'évoque l'altérité, il s'agit bien de celle qui, au sens par exemple d'Emmanuel Levinas, vient rompre le cours habituel de la vie, si bien qu'on peut opposer le système clos du sujet hypostasié⁷³, qui est porté par l'entretien de lui-même, qui est porté par la visée de son confort, et d'un autre côté, avec la catastrophe, la variation brisée de ce système – où le sujet se trouve assujetti à l'altérité qui fait loi.

Il y a trois points à souligner ici : 1/ la catastrophe renverse l'existence centrée sur le sujet, pour en ouvrir une modalité subjective dont le centre de gravité devient l'intrusion de l'altérité ; 2/ ce décentrement du monde place le sujet dans une position de passivité, où il est passible de l'altérité – au sens du *pathos* ; 3/ ce renversement vient du fait que l'altérité n'est pas au format du sujet – elle déborde son projet et, en général, les possibles de ce sujet.

⁷³ Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, p.31 et suivantes.

Ainsi la mise en question du sujet advient par le caractère incommensurable de l'autre : parce que le monde tel que le sujet l'avait constitué est fissuré par une altérité qui, non seulement dérange l'ordre établi, mais le renverse complètement. Quelque chose, à un moment, intervient qui ne peut en aucun cas être objectivé par la conscience du sujet ; quelque chose qu'il est impossible de prendre pour objet de la conscience, qui est inintégré⁷⁴ comme l'écrit Henri Maldiney. À cet instant où la volonté subjective ne parvient pas à maintenir son monde à l'image de ce qui était prévu, l'altérité de l'autre intervient en tant qu'événement.

Un tel événement peut être admis comme une catastrophe au regard des attendus du sujet. Mais il peut aussi être abordé en relation avec une question plus ouverte, qui pourrait se formuler ainsi : qu'en est-il de la relation avec le différend ? Comment un sujet, fondé en tant que sujet et tourné vers lui-même, ayant en vue sa propre persévérance, c'est-à-dire la continuation de son existence associée à des processus à la fois d'extension de son domaine et de confirmation de sa présence ou de sa place dans le monde ; peut-il entrer en relation avec l'autre en tant qu'inintégré ?

Lieu intermédiaire

Cette question de la possibilité d'entrer en relation avec l'autre radical est déjà posée par l'épisode de Moïse recevant les tables de la loi⁷⁵ : comment a-t-il fait pour rencontrer un autre foncièrement autre - un autre dont on comprend qu'il n'advient que comme archi-exotique ?

Lorsque Moïse gravit le Sinaï et reçoit les tables de la loi, on se demande vraiment ce qui s'est passé : comment quoique ce soit a pu transiter d'une dimension tout-autre à celle du sujet – Moïse ? Les discussions commentant ce passage dans le Talmud⁷⁶ portent sur l'évaluation du nombre de centimètres auquel aurait dû s'élever Moïse pour s'approcher de Dieu. Mais ce point particulier fait également l'objet d'une réflexion d'Emmanuel Levinas (qu'il prétend tirer du Talmud mais dont on ne retrouve pas la trace). Il écrit : « Jamais Dieu n'est descendu sur le Sinaï, jamais Moïse n'est monté au ciel. Mais Dieu plia le ciel comme une couverture, en a recouvert le Sinaï et s'est ainsi trouvé sur terre sans jamais quitter le ciel ». ⁷⁷

La question qui est posée ici est celle de la possibilité d'une « sphère intermédiaire »⁷⁸ qui se formule ainsi comme la « quasi expérience »⁷⁹ de l'altérité : Moïse ne s'élève pas jusqu'à Dieu et Dieu ne s'abaisse pas au niveau humain, mais Il offre la possibilité à Moïse de Le rencontrer. La sphère intermédiaire dans laquelle Moïse prend place sur le Sinaï permet à l'homme ordinaire, vivant sur sa terre habituelle, de se voir transporté jusqu'à la proximité avec Dieu. Le

⁷⁴ À propos du schizophrène, Maldiney écrit : « il s'est trouvé un jour devant une nouvelle expression de lui-même, d'un autre ou des autres qui jusqu'ici constituaient son monde. Tout à coup il a subi l'événement d'une expression inintégré. Elle venait d'ailleurs ouvrant un autre monde dont l'acceptation ou l'accueil exigeait sa transformation. Il le sait tellement – sur un mode pathique – qu'il tente de susciter un autre monde où elle ait place, qui n'est ni le monde ancien ni le monde qu'elle ouvre ». « De la transpassibilité » in Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble : Millon, collection Krisis, 3ème réédition, 2007, p. 258.

⁷⁵ Exode 24 12

⁷⁶ Soucca 5a

⁷⁷ « Une religion d'adulte » in *Difficile Liberté* p. 38.

⁷⁸ *Idem*

⁷⁹ Expression empruntée à Jean-Michel SALANSKIS (*L'humanité de l'homme*, Paris, KLINCKSIECK, 2011).

quotidien s'ouvre ainsi à l'exceptionnel : l'altérité radicale peut intervenir dans notre monde, dans notre modalité la plus banale.

En évoquant l'histoire de Moïse, je vise à poser le problème tel que je vais le développer ici : si l'on admet que la relation avec la catastrophe est une relation avec l'altérité, qu'est-ce que cela signifie, qu'est-ce que cela indique sur le sujet ? Et que faisons-nous finalement avec l'altérité ?

L'état critique psychique est précisément l'état dans lequel le sujet est mis en cause dans ses fondements par l'interruption de ses certitudes – par l'interruption d'une altérité impensable et impossible. Il s'agit donc de se questionner sur l'état dans lequel le sujet a, au sens propre, perdu ses moyens. Un état dans lequel sa possibilité de pouvoir⁸⁰ lui est comme confisquée par l'événement qui s'impose à lui. Ainsi, comprendre l'état critique implique aussi de comprendre la relation au pouvoir et à la perte de ce pouvoir.

Ce pouvoir s'entend ici comme activité de saisie, activité de compréhension, à la manière de l'intentionnalité pensée par Husserl, mais aussi, à travers cette saisie continue des objets de mon environnement, une activité de composition constante d'un monde. Je propose donc d'aborder le rapport à l'altérité en tant que rupture : rupture de la sphère du même – donc du monde constitué à partir de la collection de prélèvements assimilés transformés en unité connue et constante par le sujet – qui met en péril la possibilité même d'un monde. Et je considérerai la catastrophe comme la possibilité du vacillement du monde.

Cassure dans le projet de monde

Ici je parle de monde et de projet de monde, mais je commencerai par éclaircir le sens de ces mots. Il s'agit du monde naturel chez Husserl⁸¹ : l'ambiguïté repose sur le fait que ce qui est dit naturel et qui paraît naturel est tout sauf naturel – puisque ce monde est conçu et fabriqué par le sujet. Le monde est ainsi un produit de la conscience, qui se comprend facilement dès lors que nous sommes précisément attentifs au travail de la conscience : celle-ci, non seulement perçoit, mais en plus organise, découpe et articule des éléments prélevés dans son environnement et intégrés, objectivés, thématés, pour faire partie d'un monde.

On peut donc considérer que notre rapport au monde est un rapport à une fiction que nous construisons en permanence pour instaurer notre existence dans un « quelque part », dans un milieu que nous comprenons, c'est-à-dire que nous pouvons lire d'une certaine manière. Notre activité de perception fait donc émerger un monde qui recouvre le réel, en y apposant des règles, des prévisions, mais surtout un projet.

Dans son article « De la transpassibilité », Maldiney écrit à propos de l'état critique que : « Le moi se trouve désétabli de son monde et de lui-même et transporté, autre dans un autre monde »⁸². A partir de l'interruption du cours de l'existence par l'altérité, l'état de crise met en évidence la double fiction du monde et du moi : je ne suis moi, identique à moi-même, dans un

⁸⁰ *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Réédition. Paris : Le livre de poche, collection biblio essais n°4120, 2001, p. 86.

⁸¹ Bruce Bégout, *La découverte du quotidien*, Paris : Allia, 2005.

⁸² « De la transpassibilité » in Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*.

monde stable et conçu depuis la variété des possibles que dans la mesure où l'altérité n'intervient pas – autrement dit dans la mesure où le monde et moi nous tenons ensemble, dans une sorte de stabilité. Considérant l'échec de la construction du sujet en moi (c'est-à-dire de la manière que j'ai de me donner une identité stable, pérenne, dans un rapport à un monde lui aussi stable et pérenne), il semble que la structure subjective ne se manifeste précisément qu'au moment de l'effondrement du monde et du moi. L'altérité, en tant qu'élément imprévisible ramène le sujet à son propre fondement dans ses moyens, dans son style, dans le geste-signature qui permet une réponse au moment de la dépossession.

Telle qu'elle est abordée par Maldiney, la crise décrit donc l'instant de l'arrivée à la fin du tracé d'un chemin : dans l'événement de l'autre, l'orientation du monde s'effondre, tout est « ouvert » au sens de Maldiney, c'est-à-dire que le sujet se trouve face à l'absence de monde. Et si on considère que l'activité du sujet est de produire un monde, on peut alors se demander si, en l'absence de monde, le sujet est encore un sujet ? Face au vide de projet, ou pourrait-on dire face à rien, le sujet ne se confronte qu'à l'absence de possible : aucune route n'est plus tracée et selon l'image donnée par Jean Oury⁸³, le sujet doit frayer lui-même un chemin nouveau, un chemin inédit qui n'existe pas en tant que chemin tant qu'il n'est pas foulé. Cette assignation à la création d'une voie radicalement nouvelle, imprévisible et singulière, pourrait se traduire en termes lévinassiens par l'appel à répondre de l'autre au sein même du monde « de l'autre »⁸⁴ - dans un milieu qui ne répond plus aux critères subjectifs, mais qui vient de l'autre et où toutes les dimensions sont affectées par la situation de se trouver à proprement parler *en terre inconnue*.

En abordant la perspective particulière posée par la question de l'état psychique du sujet ouvert par l'événement de l'extériorité, il s'agit de voir la rupture avec les pensées du système. Le bouleversement du sujet, sous l'effet de l'altérité, n'entraîne pas un résultat prévisible puisque l'événement ne fait pas parti du champ des possibles. L'intrusion d'un élément impossible, donc qui n'a pas reçu de forme acceptable grâce à l'exercice de la thématization de la conscience, semble révéler les restes du sujet, lorsqu'il n'a plus de pouvoir, mais aussi lorsque ce pouvoir ne lui permet plus de se raconter à lui-même comme un moi – l'ouvert dont parle Maldiney, c'est donc l'état d'un sujet *en ruines*⁸⁵.

Dans cette même réflexion, Yasuhiko Murakami développe l'idée que « Tout comme le monde n'est possible que comme genèse à partir des ruines (“le monde cassé” *De l'existence à l'existant*, 25), le sens n'est possible que comme renversement du non-sens qui précède. Sur la base du rapport au cadavre, l'*Urstiftung* (instauration) du rapport à autrui se produit comme la résurrection des morts »⁸⁶. Les ruines ne sont pas la conséquence de l'état de crise ou de

⁸³ Jean Oury, « Suite de la conversation avec Henri Maldiney, Salomon Resnik et Pierre Delion » in *Revue de psychiatrie psychanalytique de groupe* n° 36, « Comprendre la psychose », Toulouse, Érès, 2001, p. 5.

⁸⁴ Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Réédition de Fata Morgana (1972). Paris : Le livre de poche, collection biblio essais, 1990, p. 44.

⁸⁵ Dans la conférence qu'il prononça à l'ENS, le 19 novembre 2011, Yasuhiko Murakami opère ce rapprochement : « Tout comme le monde n'est possible que comme genèse à partir des ruines (“le monde cassé” *De l'existence à l'existant*, 25), le sens n'est possible que comme renversement du non-sens qui précède. Sur la base du rapport au cadavre, l'*Urstiftung* du rapport à autrui se produit comme la résurrection des morts. » La brisure du moi, en ruine, ne peut prendre sens et devenir une que dans l'optique de la relation à l'autre, l'éveil à l'événement qui crée un dépassement qui mobilise le moi en unité-unicité.

⁸⁶ *Idem*.

l'intrusion de l'autre : l'événement révèle l'état de ruines qui a toujours pré existé à la crise, mais auquel différents processus, tel l'intentionnalité, ont pallié en donnant l'illusion d'être dans un monde. Pour le dire autrement, c'est à partir de ces ruines disparates que les symptômes tendent à former une unité.

La nostalgie radicale de ce qui a précédé l'événement pourrait se retrouver dans la pensée lévinassienne sous la forme du regret de l'intrusion de l'altérité dans la quotidienneté routinière de la vie intérieure (qu'on pourrait aussi comprendre comme la nostalgie de l'état sans-autre). On peut dans certains cas, rencontrer un regret si puissant qu'il conduit à un effort désespéré pour recomposer une conscience telle qu'elle aurait été préservée de la confrontation avec l'événement – une conscience *impassible*. Le délire opère alors pour lisser toutes les failles de la conscience, dans chaque interstice séparant la réalité et ce qui est attendu dans le tableau nostalgique. La vie ne s'arrête pas, certes, mais elle n'intègre pas les nouvelles données impliquées par l'événement. Le nouveau monde conçu pour retenir l'ancien, évite d'intégrer la nouveauté de l'événement. La construction délirante occupe la place laissée vide par le retrait de l'extériorité, de manière à faire face à ce rien. D'un autre côté, on trouve Levinas qui évoque l'intrusion de l'autre comme la manière pour l'humain de voir sa vie « désaxée » par l'autre, et la voie de l'éthique n'est une ouverture de sens qu'en suivant la « droiture du visage »⁸⁷, c'est-à-dire en s'adaptant à l'impensable de l'altérité – en suivant sa loi sans pour autant lui enlever son hétérogénéité.

Cassure dans la temporalité

Le projet du monde émane du sujet car il exprime sa liberté de fictionner sa propre existence, de se raconter lui-même, et, se faisant, de s'inventer lui-même. Mais lorsque je suis privée de liberté, dans des conditions intimes d'existence qui me sont imposées par l'extérieur, par ce qui n'est pas moi, c'est-à-dire par quelque chose d'incompréhensible (si on pense au sens étymologique de comprendre qui signifie prendre avec moi). Donc lorsque je suis privée de liberté, je suis également privée de projet. On peut décrire la temporalité du projet comme un temps sans autre – sans considération pour la possibilité de l'altérité – puisque le propre du projet est d'intégrer tout le possible, même en articulant une variété de voies alternatives, de manière à trouver une organisation intégrée à l'identité du moi. On peut donc dire que l'intrusion d'un événement touche cette modalité temporelle, et en même temps que le sujet est privé de monde, il est privé de projet. Comme pour la rupture de relation au monde, on peut se demander ce qu'il reste au sujet lorsqu'il est sans projet : que devient sa temporalité dans un état critique ?

On trouve chez Maldiney des pistes de réponses à cette question, avec une distinction majeure que je tenterai d'explicitier, celle du rythme et de la cadence. Dans la conférence « l'idée de système », Maldiney dit que « le rythme renaît à chaque fois de son propre effondrement. Le rythme est constitué de ses propres états critiques dans lesquels il s'anéantit pour renaître ; et

⁸⁷ Emmanuel Levinas, entretien avec Philippe Némo, "Les chemins de la connaissance".

pour renaître car lui-même, le rythme, n'a pas la constance d'une forme, mais celle d'une transformation constitutive »⁸⁸.

À partir de cette citation de Maldiney on peut aborder l'idée d'une « transformation constitutive » de l'humain : il ne s'agit pas tant de la continuation incessante de la transformation qui est mise en évidence, mais une transformation qui fait de la subjectivation une entreprise périlleuse et instable, en d'autres termes une entreprise de survie.

La survie n'est pas à prendre au sens naturaliste, ou comme tendance à la conservation du même, mais plutôt comme l'existence subjective sur le fil de l'impossible. Ainsi l'existence n'a lieu qu'au prix de déséquilibres – ruptures et renaissances qui décrivent l'état de crise. Exister en rythme, dans une temporalité qui se déploie, ce n'est donc pas trouver refuge dans la certitude d'une posture, ou d'une répétition, mais exister à l'impossible – c'est-à-dire sous la menace de se trouver écrasé par l'altérité, et la menace de ne plus trouver de situation, en d'autres termes la menace de l'échec du rythme.

Pour développer un peu plus cette question du rythme, les propositions de Donald Winnicott paraissent éclairantes. En effet, il écrit dans *La mère et son bébé* : « Le nourrisson (...) n'a jamais été un bébé auparavant. Tout est de l'ordre d'une première expérience. Il n'a pas de repères. Le temps n'est pas mesuré par des horloges, ni par le lever ou le coucher du soleil, mais plutôt par le cœur maternel et les rythmes de la respiration, par le flux et le reflux des tensions instinctuelles et d'autres systèmes essentiellement non mécaniques ». La mesure du temps, reposant sur des repères que j'accepte comme repères, ne m'est plus d'aucun secours lorsque quelque chose d'extérieur ouvre devant moi un laps de temps qui vient d'ailleurs. Parce qu'elle s'impose de l'extérieur, cette temporalité-là reste hétérogène : je ne peux pas me l'approprier. La seule chose que je puisse encore faire c'est m'attacher au rythme, comme structure antérieure à la temporalité du projet.

Entendre le rythme, comme le fait Winnicott, comme temps non mesuré, seulement posé par la respiration ou tout autre tension qui est sentie et non comprise, qui est reçue et non saisie, qui relève de l'autre et non du même, c'est envisager qu'avant même la possibilité du projet, il y avait ce rythme. Le rythme apparaît comme ce que l'hétérogène m'ouvre : le temps qui m'est donné et sur lequel je n'ai pas de prise, qui m'est livré sans que je puisse le comprendre. Alors que le projet, lui, me permettait de m'inscrire dans une narration concomitante de la fiction d'une identité stable. En effet pour pouvoir avoir une histoire, il faudrait avoir une identité. C'est-à-dire pouvoir affirmer que je suis ceci et cela, pouvoir m'identifier à des prédicats qui définissent une stabilité de mon exister. L'effondrement du projet semble d'autant plus brutal qu'il s'accompagne de l'effondrement de la fable du moi-même. Je ne peux plus trouver un refuge dans une construction, ou à l'intérieur d'une histoire.

Cependant il y a une troisième forme de temps, il s'agit de ce qu'Henri Maldiney nomme la cadence. A la différence du rythme qui s'instaure à partir du rapport à l'autre, la cadence est décrite comme l'état d'enfermement dans un temps de la répétition, dans la redite du même qui marque la fin d'un temps ouvert. L'autre, la différence est ainsi exclue par la boucle continue

⁸⁸ Henri Maldiney, « L'idée de système » in F. Félix et Ph. Grossos (dir.), *Henri Maldiney : phénoménologie et sciences humaines*, Lausanne : L'Âge d'Homme, 2010, p. 67.

du même, toujours le même qui se dit et se redit *sans se dédire*, dans un excès de cohérence interne qui empêche le monde de le pénétrer.

Si l'on considère que le devenir-sujet ne repose pas sur une identité liée à des contenus, mais sur le geste qui *fait* qu'un sujet est là, présent, alors on peut penser que l'effet majeur de l'événement est de rendre inefficaces toutes les circonstances qui conditionnent un sujet identifié. La découverte d'un geste sous le coup de l'événement, geste qui fait la signature subjective particulière, modifie l'approche même de la subjectivité : il ne s'agit plus alors d'identité et de différence. L'idée d'une signature comme un mouvement d'affirmation d'une particularité, une exception dans la foule des humains, qui ne tient pas à un territoire déterminé mais à l'inauguration d'un geste à la fois inédit et non-reproductible – comme la foulée qui fraye le chemin chez Oury que nous évoquions plus haut.

Pour le dire autrement, j'existe comme quelqu'un dès que je suis assigné à l'impossibilité d'un refuge dans la stabilité identitaire : l'événement fait advenir l'impossible et introduit dans l'existence une profonde instabilité. D'où la critique sévère que Maldiney dresse concernant Heidegger à la fin de la conférence « L'idée de système » : « Ce n'est pas par les projets que nous pouvons nous rencontrer, mais par ce qui est encore en suspens »⁸⁹. Autrement dit c'est l'imprévisible, en tant qu'il fait place à l'impossible, qui fonde la rencontre : la rencontre est impossible, elle ne peut pas faire partie des possibles, mais il arrive pourtant qu'elle advienne.

Finalement nous pouvons parvenir à l'idée que la *forme*, c'est-à-dire la station, n'est pas le propre du sujet, et d'aucun sujet. On peut comprendre avec Maldiney que la crise dévoile le rythme. D'une certaine manière l'événement serait l'occasion d'être libéré du carcan d'un moi identifié, persistant dans son identité et fondant le monde en système. Echapper à la forme, par l'occasion inconditionnée de la crise, c'est quitter la « constance d'une forme », et « renaître » en tant que sujet, sans la fixation sous une identité déterminée. C'est faire peau neuve grâce à l'impossible. Finalement l'intrusion de l'événement non seulement est essentiellement imprévisible, mais son résultat l'est tout autant. Il n'est pas exclu qu'un événement, par la crise existentielle qu'il ouvre, entraîne le sujet dans une situation d'échec. Mais il n'est pas non plus exclu qu'une *felix culpa* soit possible : l'événement traumatise, mais ce traumatisme peut être l'occasion d'une renaissance, d'une libération et, alors seulement d'une situation de sujet dans un monde en mouvement, inaccessible sans ce vécu de la crise.

Peut-être donc que le rythme authentique ne peut s'ouvrir qu'à partir de l'existence sur le fil de l'événement : j'entends par là que l'accès au rythme (qu'on pourrait également appeler le sens avec Emmanuel Levinas), en tant qu'auto-mouvement de la formation, ne se fait que par la relation à l'autre ; et cet autre – radical, bouleversant la fiction de « mon » monde – ne vient que par l'événement. Ainsi la temporalité ne s'entend pas chez Maldiney dans une forme linéaire, mais, si elle renvoie au rythme, comme la succession de ruptures et de renaissances d'un geste qui inscrit l'expression de l'intimité subjective dans un monde. Le moment pathique apparaît ainsi, dans l'articulation avec la spatialité du corps, comme le point d'ouverture d'une renaissance de la présence.

⁸⁹ Henri Maldiney : *phénoménologie et sciences humaines* coordonné par Philippe Grosos et François Félix, p. 71.

Il me semble que c'est dans cette relation au rien que Maldiney envisage la particularité de l'humain. L'humanité de l'humain paraît en effet moins résider dans ses constructions que dans la possibilité de les voir balayées par le rien. Ce rien qui n'existe pas autrement que pour une conscience qui pâtit de l'existence, ce renversement, ce déséquilibre qui menace continuellement, ne peut avoir une place dans l'exister que par la structuration humaine de l'être relationnel. La division du monde entre mien et autre n'est pas exceptionnelle : mais ce qui est ici évoqué est l'impossibilité de demeurer dans le monde que je me suis constitué, parce que le monde de l'autre l'a en quelque sorte contaminé. En sorte que l'intrusion de l'autre prend le dessus sur la mienneté et sur la propriété.

Ainsi le glissement d'un monde à l'autre que le moi subit engage une lutte interne dans laquelle le moi oppose son autonomie, sa souveraineté sur lui-même, à l'assujettissement par l'autre. Cette tension entre le mien et l'autre prend place dans le moment précis de l'état critique, alors que les ruines constituant le moi sont mises à jour en tant que ruines et que la relation à l'événement engage une nouvelle signification de ces ruines. Le sujet en ruines paraît à la fois héritier de la continuité de sa propre histoire et traversé par une fêlure qui fait que « ça ne colle pas » - qui creuse un écart où s'imisce l'altérité.

L'entrée dans un état critique impose de se muter. Sans même entrer dans la question d'un possible délire, la confrontation à l'ouvert oblige en effet à une transformation. En disant de quelqu'un « depuis cet événement, il n'est plus le même » on peut exprimer une inquiétude, mais aussi une admiration. En fait, ne plus être le même peut consister à être éloigné de soi-même mais peut-être qu'il peut s'agir également de se rapprocher de soi-même. En considérant que l'événement ou la catastrophe prive le sujet de son pouvoir de création d'un monde et d'un moi, il apparaît que ce qui persiste constitue une sorte de fondement intime de sa structure qui s'entend selon nous comme modalité temporelle.

J'ai commencé par demander s'il était possible qu'une sphère intermédiaire entre le sujet et l'autre advienne en portant l'attention sur l'hétérogénéité indissoluble dans le contact. Et finalement, ce que l'événement apporte est, bien plus qu'un éclatement du monde et du temps du projet : la révélation d'un éclatement originaire. Au fond la découverte d'un temps d'avant le temps du projet, met en évidence une forme de structuration temporelle originelle. Finalement c'est sur le sujet que nous apprenons véritablement quelque chose ; il est dépendant de sa relation au monde, qui l'installe dans sa relation à lui-même en tant que Moi, retournant sans cesse à la construction positive du système existentiel. Et lorsque ce mouvement systématique est mis hors-jeu, c'est un mouvement plus primordial qui est mis en lumière. Le recouvrement d'une temporalité par une autre – qu'il s'agisse de la modalité de la cadence ou du projet, recouvrant le rythme – conduit à penser d'une autre manière la notion même de sujet, en-dehors du pouvoir de la thématization. Nous pourrions donc reformuler la question posée au départ de cette réflexion ainsi : face à la rupture brutale du possible, par l'impossible, qu'est-ce qui, dans le sujet, survit ?