La communauté asubjective. Incorporation et incarnation

Marc Richir

I. LES DEUX CORPS DE L'HOMME

Comme on le sait, le problème d'une phénoménologie du "monde naturel" a hanté Patocka toute sa vie, depuis sa thèse de 1936 [1] jusqu'aux mises ou remises au point des dernières années [2]. Communiquant en profondeur avec la question ouverte par Husserl, dans la *Krisis*, de la *Lebenswelt*, donc aussi avec la réflexion du monde contemporain comme non-monde de la mise-à-disposition des êtres et des choses par la puissance aveugle de l'ère techno-scientifique, cette phénoménologie, plus ou moins clairement projetée et ébauchée par Patocka devrait un jour être étudiée pour elle-même dans sa complexité, sa richesse et ses promesses [3]. A distance à la fois de Husserl et de Heidegger, elle constitue sans doute l'apport le plus original du philosophe

---

1 J. Patocka, *le Monde naturel comme problème philosophique*, tr. fr. par J. Danek et H. Declève, Nijhoff, Phaenomenologica, 68, La Haye, 1976.

2 J. Patocka, *le Monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, tr. fr. par E. Abrams, Kluwer, Phaenomenologica, 110, Dordrecht, Boston, London, 1988.

3 Cf. dans le recueil précédent, notamment "le Monde naturel et la phénoménologie" (pp. 13-49) et "Méditation sur *le Monde naturel comme problème philosophique* " (pp. 50-124).

tchèque à la phénoménologie, en tout cas l'un des "lieux stratégiques" de sa pensée.

De cette étude, qui serait forcément fort longue, nous avons seulement l'ambition de proposer, ici, quelques préliminaires, en analysant la manière très originale dont Patocka a repris, en la modifiant, la problématique husserlienne de l'intersubjectivité, et dont il l'a articulée, de façon non moins novatrice, avec la problématique de l'espace. Nous suivrons principalement deux textes, récemment publiés en français, et datant des années soixante, le second étant plus ancien que le premier : *l'Homme et le monde* (qui est le dernier chapitre d'un livre écrit en tchèque et consacré à l'*Introduction à la phénoménologie de Husserl*), et *l'Espace et sa problématique*, avec ses deux premières *Annexes* [4]. Nous partirons du premier, puisqu'il commence par commenter *Ideen II* de Husserl et que, par là, il s'inscrit dans une pensée connue par rapport à laquelle il prend peu à peu des distances que nous pourrons mesurer chemin faisant.

On sait que dans *Ideen II*, Husserl distingue le corps esthésiologique et volitif du corps-objet. L'analyse des sensations tactiles, en particulier de ma main droite touchant ma main gauche (on pense à Merleau-Ponty), montre que nous faisons l'expérience du corps propre comme d'une chose, mais comme d'une chose *sentante*. Epreuve de la fission puisque, d'une part, mon corps propre est une chose comme les autres, et que d'autre part, "il est ressenti intérieurement, par des sensations localisées qui ne relèvent pas des propriétés du corps simple comme chose physique" (*HM, 103*). Il y a donc une "reduplication propre à la sphère tactile" qui donne tout à la fois l'objet et le corps sentant/sensible, et qui est absente de la sphère du visuel (cf. *Ibid.*). Autrement dit, "le visuel ne comporte pas le phénomène du voyant vu" (*Ibid.*), mais "l'œil en tant qu'organe de la vue est donné intérieurement de manière kinesthético-tactile" (*Ibid.*). Et ce qui se joue ainsi de la sphère kinesthético-tactile pour la vue et pour l'ouïe (sens de la distance) joue aussi "le rôle de base proprioceptive" (*HM, 104*). Par suite, malgré cette division des sens, "la localisation des sensations diffère essentiellement de l'extension des déterminations matérielles des choses" (*Ibid.*). Par la sensation, le mode de donation du corps propre diffère essentiellement du mode de donation des autres objets : "la sensation en tant que domaine kinesthético-tactile est le

4 Publiées dans J. Patocka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, tr. fr. par E. Abrams, Jérôme Millon, Coll. "Krisis", Grenoble, 1988, pp. 97-148 et pp. 17-96, 303-310. Nous citerons désormais, dans le cours de notre texte, par les sigles *HM, EP, EPA*, suivis de l'indication de page.

fondement de l'expérience du corps en tant que corps propre" (*Ibid*). Inscrit dans la durée sans s'écouler lui-même dans le flux du vécu, le corps propre n'est jamais à distance, il est donc, écrit Patocka, un "quasi-objet *essentiellement présent*" (*Ibid.*). Il faudra nous interroger sur cette énigmatique présence qui n'est pas celle du présent vivant en écoulement, et la mettre en rapport avec le fait que, par ailleurs, "le corps sensitif est aussi un *centre d'orientation*, le point zéro à partir duquel se projette toute perspective sur les choses"(*Ibid.*). Ce caractère va de pair, en effet, avec le fait que les kinesthèses montrent également "que la fonction de la localisation du corps propre est inséparable du corps volitif" (*HM, 105*), c'est-à-dire, non pas d'un corps qui ferait ce qu'il veut, mais d'un corps qui se meut, et qui, par ses mouvements immédiats et spontanés, est un corps qui "s'énonce" comme un "*je peux*", ce qui implique, tout autant, qu'il y ait des mouvements qu'*il ne peut pas* (cf. *HM, 106*). Tel est pour Patocka le *corps-sujet* : corps propre en tant que *possibilité d'agir*, dont la disparition signifierait sa disparition en tant que corps propre (cf. *Ibid.*), c'est-à-dire son passage entier dans le champ des choses, sa réification, ou, disons-le déjà, sa *désincarnation* dans le corps objet, pris en perspectives, en esquisses, comme l'objet de la perception.

Quoi qu'il en soit, le "je peux" du corps-sujet n'est pas seulement lié par les impouvoirs de sa finitude factuelle (par exemple, il ne peut voler), mais aussi par les complexions du monde matériel qui se sédimentent en *habitus*, sans que le "sujet comprenne explicitement ces complexions" (*HM, 107*). Cette liaison est aussi inscription-structuration par laquelle le corps propre "porte en soi l'espace originairement articulé selon les oppositions près-loin, haut-bas, avant-arrière, droite-gauche" (*Ibid.*), à quoi se rattache encore "le fait que certaines de ses parties sont invisibles et d'autres visibles seulement en raccourci" (*Ibid.*) — le fait que je ne me vois ni ne m'entends de la manière dont je vois ou j'entends les autres objets, etc. Le propre du "je peux" corporel est donc de s'inscrire dans une passivité "dans laquelle la possibilité de l'action est toujours placée et intégrée" (*HM, 108*). Si, comme y insiste Patocka, le "je peux" est la conscience de la liberté, "seul peut être libre un être corporel", et sa liberté est "liberté dans la dépendance" (*Ibid.*). Cette dépendance, qui est toute dans le renvoi "au champ de signification chosique", signifie profondément que "le corps n'est pas là comme une donnée passive qui irait de soi" (*Ibid.*). A cet égard, l'état de besoin du corps n'est pas contingent mais "essentiel" (cf. *Ibid.*), lié à "une pulsion primordiale", à un "ne-pouvoir-être sans" qui fait "la finitude de l'existence corporelle" (*HM, 109*), dans la mesure

où "l'instinct est, dans l'action, ce que nous ne faisons pas, ce que nous y trouvons déjà comme faire et agir qui nous déterminent à l'avance" (*Ibid*, note 4). Jeux de la passivité dans l'activité, qu'il faudrait analyser plus finement, puisqu'ils vont des besoins "naturels" (faim, soif, etc.) aux codages symboliques de l'inconscient symbolique qu'étudie la psychanalyse. Ce n'est pas ici la question de Patocka, et ce ne sera pas la nôtre [5].

La question est : le corps-sujet ou le sujet corporel est-il identique au sujet, et au sujet le plus intime, à savoir au sujet husserlien en tant que "source présente-vivante du flux temporel" ? Et sinon, quel est leur rapport (cf. *HM, 109*) ? A cette question, il y a deux réponses classiques : celle, cartésienne, en vertu de laquelle l'esprit, l'*ego a* un corps, dont il dispose comme d'un instrument, et celle, nietzschéenne, selon laquelle le sujet *est* le corps — la première réponse y apparaissant comme l'intégration d'une structure de domination présupposant pathologiquement la haine de soi-même (cf. *HM, 110*). Cette dialectique de l'être et de l'avoir est moins innocente qu'il n'y paraît, puisque, dans le premier cas, l'esprit se trouve bien incorporé, mais dans un corps-instrument tout à fait *désincarné* , et que, dans le second, cette désincarnation est mise sur le compte de la domination, donc de la servitude, et de la haine, sans que le monisme corporel soit peut-être en mesure, pour autant, de conjurer les risques de désincarnation. Ce commentaire, qui laisse de côté la question de savoir si l'interprétation de Patocka est juste ou injuste, nous fait entrevoir que la scission de l'être et de l'avoir communique en profondeur avec la question de l'incarnation et de la désincarnation dans l'incorporation. Question qui, on le sait, n'est elle-même pas sans résonances théologico-politiques.

Nous ne dissimulons pas que c'est avec ces résonances présentes à l'esprit que nous voyons Patocka distinguer *deux corps* : 1) "le corps-sujet, le corps qui sent, qui 'peut' et qui réalise activement ses possibilités, le corps à tout instant sollicité par ses besoins et inséré dans le cadre préalable des instincts" ; 2) "le corps-objet, le corps senti et présentifié par les données sensorielles 'à distance' "(*HM, 111*). Le premier est un "objet" tout à fait exceptionnel et "extra-ordinaire", hors ordre ; le second est "de plain-pied avec toutes les

5 Cf. notre ouvrage *Phénoménologie et institution symbolique*, Jérôme Millon, Coll. "Krisis", Grenoble, 1988, ainsi que notre étude : "Merleau-Ponty : un tout nouveau rapport à la psychanalyse", *Les Cahiers de Philosophie*, n°7, Lille, 1989, pp. 155-187.

autres objectités". Le premier est "à la première personne", le second "à la troisième personne" (*Ibid.*). L'on ne trouvera pas, chez Patocka, d'élaboration du chiasme voyant/visible, sentant/sensible, comme lieu d'incarnation et de chair, à l'instar de Merleau-Ponty. La quasi-identité des points de départ montre au contraire qu'à propos de la même "*Sachlage*" phénoménologique, l'accent sera mis différemment. Il va en résulter une autre pensée de l'incarnation et surtout, une autre pensée de l'ipséité.

C'est en effet la même question que rencontre Patocka quand il dit que dans la sphère objective "il n'y a *aucun rapport*, aucun accès possible *du sujet à l'objectivité*" (*Ibid.*). A la limite, détaché du corps-sujet, le corps objet ne serait pas un corps, ou plutôt, il ne serait qu'un corps (*Körper*) au sens de corps physique ou de *cadavre* (*corpus*) — de corps *mort*. L'incorporation objective signifierait la mort. C'est pourquoi, "à l'égard du corps-objet, nous sommes toujours *à distance*" (*Ibid*). Nous, c'est-à-dire le *qui* du sujet, "qui interroge et qui manifeste... que le lieu qui unit son soi-centre de l'activité vitale à son soi-objet... n'est pas transparent" (*Ibid.*). L'*ego* libre n'est donc possible que dans la distance qui tient ensemble les deux corps. C'est-à-dire *entre* à la fois la passivité des pulsions et des *habitus* corporels, et le passage à l'objet, la fuite vers la "rive objective" où le rapport de domination signifie pour l'*ego* qu'il "se dérobe à sa liberté" (cf. *HM, 111-112*), puisqu'il ne règne plus que sur un corps-instrument, un corps-machine ou un corps-machin — dans nos termes, un *Gestell* symbolique, complètement désincarné. Dès lors, le corps-objet n'est jamais, pour parler comme Merleau-Ponty, qu'une *imminence* de corps-objet — l'imminence de la mort — puisque "la corporéité originaire dont il y va chez un être libre capable de dire "je"... est la *corporéité subjective*", et que c'est seulement sur la base de celle-ci "qu'apparaît, dans un second temps, un rapport à la corporéité propre prise en vue comme équivalente aux autres objets dans le monde" (*HM, 113*). Pour reprendre les termes de Patocka, le corps-objet est à l'œuvre dans le corps-sujet en tant que *possibilité*, et possibilité pour la liberté de se dérober à elle-même. Encore une fois, il serait possible de montrer, ici, combien les pathologies symboliques (névroses, perversions et psychoses), désincarnant le corps-sujet dans le corps-objet, mais *à l'insu* du corps-sujet — dans l'inconscient symbolique — peuvent s'articuler, non pas à un "manque" conscient de la liberté, mais à des codages symboliques aveugles qui font du

corps-sujet un corps-objet limitant en effet, jusqu'à la souffrance, l'épreuve de la liberté.

Par là, nous rejoignons Patocka, au-delà, peut-être, de ce que lui-même semble entendre explicitement, quand il dit que "l'*ego* originaire, la liberté originaire est quelque chose que je *suis* au sens le plus pur du terme, [mais] que je n'*ai* jamais" (*HM, 113*). Cet avoir, en deçà (ou au-delà) de l'être-possédé par les "mécanismes" de l'inconscient symbolique auxquels nous venons de faire allusion, ne serait en effet que domination illusoire d'un corps-cadavre. Et pourtant, l'*ego* dispose bien, d'une certaine manière, de son corps. Mais il n'en dispose précisément pas comme d'une chose présente ou disponible (*vorhanden*), sa présence n'est pas, en termes heideggériens, de l'ordre de la *Vorhandenheit* (ni de l'ordre "instrumental" de la *Zuhandenheit*). L'incarnation est cette énigme par laquelle, si "mon corps est à moi", si "je suis mon corps", l'inverse n'est pas vrai, "mon corps n'est pas mon *ego*", "il ne fait pas qu'un avec moi" (*Ibid*). En marge des pathologies symboliques dont Patocka ne parle pas ici [6], mais qui me désincarnent, l'incarnation est toute dans la *tension* de l'être et de l'avoir (*cf. HM, 113-114*), tension qui, dirons-nous, peut s'articuler harmoniquement selon des "degrés intermédiaires" (*HM, 114*) entre les deux pôles extrêmes d'un être que je puis être jusqu'à l'innocence et d'un avoir dont je ne pourrais disposer que dans la totale désincarnation, où je serais au-dessus de mon corps et donc au-dessus du monde. Ainsi Patocka écrit-il très finement (*HM, 115*, note 5) : "la conscience de l'*ego* actuel est toujours conscience de l'*ego dans le corps*. Mais ce n'est pas dire forcément : conscience des actes du corps. L'expérience de soi n'est pas toujours expérience du corps, l'imagination et la pensée, par exemple, ne sont pas, au point de vue phénoménal, des actes du corps, ni même du corps-sujet... C'est en ce sens, phénoménologiquement, qu'Aristote parle de l'incorporéité de la pensée. Une caractérisation plus poussée de ces sphères de l' 'incorporéité' nous ferait voir que l'*ego* y transcende son insertion dans l'actualité présente, se soustrait au champ corporellement présent". Preuve de plus, pourrions-nous dire, qu'il ne faut pas confondre incorporation et incarnation. Merleau-Ponty nous a dit là-dessus des choses indépassables.

6 Sur ce point on lira la troisième partie de "Cartésianisme et phénoménologie", in *le Monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, pp. 216-226, où sont discutées les thèses de M. Boss.

Jusqu'ici, Patocka a commenté la doctrine de Husserl telle qu'elle apparaît à la suite d'une première réduction phénoménologique, celle à "la sphère purement personnelle" : elle "permet de comprendre l'élaboration, la constitution du corps propre à la fois dans sa différence d'avec la constitution de l'objet 'objectif' et dans sa connexion indissoluble avec celui-ci" (*HM, 115*). Ainsi s'est montré le renvoi mutuel du corps esthésiologique et du monde corporel, dans la différence foncière de nature de notre expérience des deux (cf. *HM, 116*). C'est très paradoxalement, conscient de ses difficultés, que Patocka poursuit le mouvement husserlien de la seconde réduction à la "sphère primordiale", celle qui conduit au présent vivant de l'ego originaire, de la présence absolue à soi de l'*ego* et de sa liberté (cf. *Ibid.*). C'est que, pour lui, seule cette double réduction "permet de porter le regard dans la structure complexe de l'être propre et de cerner le rapport de la liberté et de la corporéité dans son fond" (*Ibid.*). Là seulement peuvent s'articuler "la pureté jaillissante de la subjectivité libre", "le corps-sujet comme centre des *habitus* dans le champ perceptif", et "le corps-objet qui est là d'emblée à la troisième personne, donné dans les champs de sensation impersonnels, de même qu'un autre objet" (*Ibid.*). En d'autres termes, pour Patocka, toute cette analyse n'est encore que préliminaire dans la mesure où elle n'est encore qu'incomplète, et ne peut prendre tout son sens que si, par la double réduction, on en arrive, comme "en creux", à l'expérience de l'autre *comme tel*, c'est-à-dire de l'*autre moi* (cf. *Ibid.*). L'incarnation, la tension vivante entre les deux corps, est indissociable de la rencontre d'autrui, à savoir du "tu", la deuxième personne, véritable pivot de la première à la troisième.

II. L'ASUBJECTIVITE DE L'AUTRE MOI

Avec les autres se dévoile tout d'abord plus clairement ce que peut signifier le corps-objet. "Chacun est [en effet] pour lui-même, *grosso modo*, ce que les autres voient de lui et en lui... chacun est, non seulement pour les autres, mais encore pour lui-même, un objet corporel visible au même titre que les autres choses, accessible dans des perspectives, qui se situe, au principe, sur le même plan que les autres choses" (*HM, 117*). Cette accessibilité ou cette visibilité pour *tout le monde* fait des objets "quelque chose d'absolu dans la relativité de *toutes* les perspectives privées" (*Ibid.*). Il y a donc un *anonymat communautaire*, qui n'est pas tant, pour Patocka, nous le verrons, anonymat du "On" qu'anonymat du "il" et du "ça", comme une réduction au plus grand

commun diviseur qui est celui des objets, où l'incorporation signifie la désincarnation. C'est la raison profonde pour laquelle Patocka se refuse, tout comme Husserl, à passer immédiatement à la "réduction intersubjective" : celle-ci ne livrerait passage qu'à l'invariance intersubjective des objets et des corps-objets, où le centre de l'*ego* ne serait décentré que d'être omnicentré, partout et nulle part, sans périphérie, en une plaine étale, infinie, celle *des* autres et non pas de l'autre. Ajoutons à cela, quelque chose qui n'est qu'implicitement dans l'œuvre de Patocka mais qui paraît si l'on met ce texte en rapport avec *l'Espace et sa problématique*, que ce plan est classiquement celui de la géométrie euclidienne — et, par-delà celle-ci, celui des géométries en général, où l'espace se définit toujours par une métrique universelle. Nous trouvons donc là, d'entrée, ce qui fait malgré tout — malgré l'apparence d'une abstraction radicale (cf. *HM, 117*) —, la nécessité d'en passer par la réduction à la sphère primordiale — nécessité qui a été si abondamment critiquée chez Husserl. Ce n'est que par elle, en effet, que se dévoilera "l'expérience d'autrui avec ses implications de signification" (*HM, 117*).

Par là, se montre tout d'abord que "l'autre ne peut jamais m'être donné originairement 'du dedans' comme je suis donné à moi-même dans l'actualité" (*Ibid.*). Et Patocka répète aussitôt le mouvement husserlien de mise en parallèle de cette expérience avec celle de la mémoire (immédiate dans la rétention, médiate dans le ressouvenir), pour dire qu' "un même ego ne peut être à la fois actuellement présent et présentifié" (*HM, 118*). Je ne puis être simultanément au présent et au passé (sauf dans la rétention, ajouterons-nous), parce que, précisément, le passé se vit dans le ressouvenir *avec sa distance de passé*, qui est déjà *une certaine absence* à la présence, absence du passé, et absence de moi-même au passé. Au passé, je ne puis qu'avoir été, je ne puis être (présent). Il y a néanmoins un être présent au passé, et c'est précisément celui du souvenir qui est *mon* souvenir, présence du moi à son absence. Si nous comprenons bien Patocka, dont l'écriture, ici, est peut-être trompeusement trop simple (cf. *HM, 118-119*), il en va de même, *mutatis mutandis*, de l'autre : je suis présent à la rencontre, j'en fais *immédiatement* l'épreuve comme d'un corps-sujet, d'une existence qui, au même titre que la mienne, doit procéder d'une sphère purement subjective ; "j'ai conscience d'un sujet, avec la même immédiateté et la même évidence que dans mon souvenir personnel" (*HM, 119*), et cependant, ce n'est pas moi-même que j'y présentifie, car j'y perçois "*un objet subjectif*" (nous soulignons), un sujet que je ne puis pas être

moi-même, "un autre sujet", c'est-à-dire un "*alter ego*" (cf. *Ibid.*). Autrement dit, dans nos termes, la subjectivité dans ce corps-là, qui fait de lui un corps-sujet, m'est étrangère dans la mesure où elle est, elle aussi, *une certaine absence* à laquelle je suis présent, tout comme dans le ressouvenir. Mais, à la différence de celui-ci, j'y suis présent comme à une absence qui est *à distance*, et même à distance radicale, qui n'est pas temporelle, mais déjà spatiale — ou proto-spatiale en tant que ce sujet n'est pas moi mais un *autre* moi. Enigme de l'objet subjectif que j'atteins, à travers la distance, sans raisonnement ni inférence, la "vérification" n'ayant lieu que dans le démasquage des illusions (marionnettes, images) (cf. *Ibid.*). Aucun raisonnement par analogie, ici, mais bien ce que Husserl nommait "apprésentation".

Dès lors, écrit Patocka, "l'*autre* moi est chez Husserl une structure subjective tout à fait originale qui figure parmi les modalités fondamentales de la subjectivité comme telle, au même titre que l'*ego du présent vivant et son objectivation* dans le souvenir, médiat ou immédiat" (*Ibid.*). Et "toute l'analyse de Husserl est une étude de l'*idée de tu* et de la manière dont elle se réalise dans notre expérience" (*HM, 120*). En fait, "l'expérience de la deuxième personne... présuppose l'expérience de soi *à la première et à la troisième personne*" (*Ibid.*). Pour le dire en termes proprement husserliens, tout cela s'inscrit dans le cadre de la "monadisation" [7]. Rappelons que l'expérience de soi à la première personne est celle du 'je peux', que l'expérience de soi à la troisième personne est celle par laquelle "je deviens chose parmi les choses, de plain-pied avec les objets qui se présentent dans mes perspectives", donc celle du "corps-objet" (*HM, 118*), qui, si elle demeure essentiellement "incomplète et marginale" dans la sphère primordiale (cf. *Ibid.*), "acquiert une importance centrale en ce qui concerne l'expérience de l'autre en tant, lui aussi, que sujet d'une expérience propre (dont relève l'expérience médiatisée de moi-même en tant qu'objet, 'à la troisième personne')" (*Ibid.*).

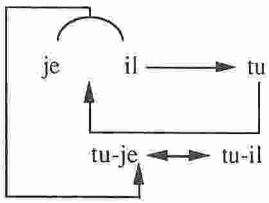
Nous touchons ici au cœur de la reprise, par Patocka, de la doctrine husserlienne de l'intersubjectivité. Il faut, explique-t-il, qu'il y ait "quelque chose *dans quoi* le *tu* m'est donné". Or, poursuit-il, "ce 'dans quoi' ne peut être comme tel subjectif, car la subjectivité présente comme *donnée vive* est la mienne et la subjectivité *présentifiée* est étrangère. La présence de l'autre

7 Voir notre étude "Monadologie transcendantale et temporalisation", in S. Ijsseling (ed.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Kluwer Ac. Publ., Dordrecht, Boston, London, 1989, pp. 151-172, en particulier pp. 164-166.

comme tel en moi est donc nécessairement asubjective (...). C'est dire qu'elle se déroule nécessairement dans le phénomène de mon *corps-objet*" (*HM, 120*).

Notons bien : de *mon* corps-objet, et non de celui de l'autre, que je perçois pourtant en même temps comme un objet (extérieur) subjectif. Nous ne pouvons comprendre ce qui est ici en cause que si nous saisissons bien, dans ce mouvement, ce que Patocka entend par "phénomène de mon corps-objet". Il y vient en commentant l'apprésentation husserlienne : "L'apprésentation est un genre d'association, tout d'abord purement passive, par laquelle le phénomène objectif de mon corps subjectif, de mon corps propre qui agit et se comporte de telle ou telle manière... s'associe... au phénomène analogue d'un autre être : la main que je meus à une main qui n'est pas mue par moi, la voix que j'émets à une voix que je n'émets pas... Il va sans dire que les perspectives sur ces objets sont elles aussi différentes ; l'apprésentation les associe à l'intérieur et en dépit de cette diversité. *Pourtant, elle serait impossible si je n'étais donné déjà pour moi-même comme un corps existant dans l'objectivité, dans l'aliénation* (scil. l'être étranger à moi). C'est là que réside la signification la plus profonde, la signification 'transcendantale' de la corporéité objective — elle est le seul lieu d'où la réalisation du *tu* peut prendre son départ" (*HM,120-121*). Et l'on retrouve l'ordre de présupposition déjà énoncé de la première et de la troisième personne pour la réalisation de la seconde. Celle-ci tire sa "signification" de la première et sa "vérification" de la troisième (cf. *HM, 121*). Mais pour que le mouvement de pensée déployé ici soit complet, il faut encore préciser qu'*à l'inverse*, "si nous-mêmes sommes au monde comme chaque chose parmi les choses, ... c'est grâce à la deuxième personne qui nous perçoit en tant que vis-à-vis objectif et dont nous adoptons le point de vue en faisant entrer l'expérience de l'autre, avec la nôtre propre, dans une synthèse de recouvrement réciproque" (*Ibid.*). C'est par là que l'on passe à l'anonymat de l'objectivité "pour tout le monde", notre corps-sujet se muant en "regard intérieur" sur "l'organisme objectif" (cf. *Ibid.*). Dans la note 6 (*HM, 121*), Patocka précise encore que la constitution de l'*alter ego* présuppose un terrain commun entre lui-même et l'*ego*, et que "cet élément commun ne peut être la simple apparence de mon corps, qui relève toujours de la sphère subjectivement privée, mais uniquement le corps-objet". Par là, la structure de l'intersubjectivité est irréductible à l'immanence pure du sujet, mais coextensive à "la question du monde en tant qu'il joue un rôle pourvu de sens", qui est "le sens du monde" (*HM, 122*).

Remarquons tout d'abord, car c'est d'une importance capitale et nous y reviendrons, que, du point de vue structural, nous avons, avec les trois personnes, une structure à trois termes dont le premier et le troisième sont nécessaires au second, et que, à l'inverse, le second doit être présupposé pour les deux autres puisqu'il est le seul, apparemment, à même d'effectuer concrètement la différenciation du premier et du troisième. C'est donc une structure circulaire de double intercalation où il faut 1 et 3 pour obtenir 2 qui, de son côté, est nécessaire pour distinguer 1 et 3. Le "tu" est dans cette situation étrange d'être à la fois, dans la sphère primordiale, en situation de quasi-exclusion, alors même que c'est son inclusion toujours déjà en œuvre entre "moi" et "il" qui permet de la penser. Nous verrons comment Patocka y articule la problématique originaire de l'espace, entre deux "tu", celui de la présence (encore anonyme) de la chose en chair et en os, et le "tu" qui est celui de "l'objet subjectif". Avant cela, nous verrons pareillement comment c'est dans cette structure étrange, où le "tu" est lui-même différencié de soi entre le "il" ou plutôt le "ça" de l'objet et le véritable "tu" de l'autre moi, que Patocka conçoit la "réduction intersubjective". Les deux pôles extrêmes (et abstraits) de la structure sont, encore une fois, la subjectivité primordiale ou privée, celle d'un présent vivant enfoui dans ses profondeurs, et l'objectivité étale et anonyme où la liberté du sujet est censée s'être complètement oubliée. On pourrait, si cela aide le lecteur, schématiser la situation comme suit :



où le "tu"-"il" est la matrice phénoménologique de "tout le monde".

Préalablement à tout cela, qu'il nous faut garder à l'esprit, il nous faut revenir au "phénomène de mon corps-objet". C'est en lui, quasiment comme dans un lieu, que le "tu" m'est donné. Cette donation ne peut avoir lieu dans la subjectivité car celle-ci est *la mienne*, tant dans la présence que dans le souvenir, alors qu'il s'agit d'une autre subjectivité, dont la distance au moi

présent ne peut être, nous l'avons vu, temporelle, mais à tout le moins proto-spatiale. De la sorte, l'autre ne sort pas de moi, ce n'est pas moi dans mon corps-sujet qui le constitue *comme tel* — même si je peux toujours projeter sur lui bien des choses qui sont de moi. La présentification de l'autre dans l'apprésentation procède donc d'une donation (présumée présence) *asubjective*. Toute la difficulté vient de la manière dont il faut interpréter cette asubjectivité dans sa corrélation avec "le phénomène de *mon* corps-objet". C'est un peu comme si, par la dissociation qu'il a faite des deux corps, Patocka s'y était enfermé au point que l'impossibilité de référer l'autre au corps-sujet devait se conclure, dans un langage quasiment binaire, par la nécessité de le référer au corps-objet. A voir les choses sous cet angle, tout paraît "coincé" dans une sorte d'abstraction quasi idéaliste, dans une sorte de "caricature" de la manière de procéder de l'idéalisme allemand.

Or, nous l'avons vu, tout revient, concrètement, à la synthèse *passive* de l'apprésentation. C'est en elle que réside l'énigme, et la chance de toucher phénoménologiquement "la chose même". "Association analogisante" qui n'est peut-être guère plus explicitée ici que chez Husserl — peut-être moins si l'on pense à tous les textes publiés dans les *Husserliana* en 1973 [8]. Il n'empêche qu'il nous faut comprendre comment se révèle à son propos ce que Patocka entend par la "signification transcendantale de la corporéité objective". C'est donc plutôt ce qui constitue le corps-objet comme un *phénomène* que comme un pur et simple objet, la meilleure preuve étant la passivité de la synthèse en laquelle s'effectue l'apprésentation, puisque c'est par elle que l'autre *apparaît* comme autre sujet, et non pas tout simplement comme idée ou *eidos* réductible à un état-de-choses éidétique, constitué dans une intuition catégoriale. Il faut donc admettre, si l'on ne veut pas tout réduire à la structure sujet/objet dont on voit ici combien elle embarrasse la pensée phénoménologique de Patocka, un changement de sens corrélatif de la phénoménalité et de l'objectivité, donc du sens phénoménologique du corps-objet, et ce, d'autant plus que nous le voyons inclure, ici, les synthèses passives, qui avaient été d'abord mises sur le compte de l'obscurité ou de la finitude du corps-sujet. Par suite, il faut plutôt le concevoir comme un *corps phénoménologique*, qui est *corps-de-chair* (*Leib*), cependant *à distance*, énigmatiquement, du moi-même, de l'ipse ou de l'*ipséité*,

8 E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjecktivität*, Texte aus dem Nachlass, hrsg. von I. Kern, Hua, Bd. XIII, XIV, XV, Martinus Nijhoff, La Haye, 1973. Nous en avons entrepris un premier commentaire dans notre article cité note 7.

et comme tel, matrice transcendantale de l'objectivité plutôt qu'objectivité elle-même. La passivité des synthèses passives dont il est le "siège", et qui débordent de loin celles de l'apprésentation, signifie que ce qui s'y constitue échappe bien au sujet ou à la conscience, et même au "je peux" en tant que "je peux" libre et volontaire ; mais cela veut dire aussi, pour nous, que le corps-de-chair phénoménologique est tout autant ce que nous nommons l'*inconscient phénoménologique* — différent de l'inconscient symbolique de la psychanalyse en tant que celui-ci ne se constitue qu'en le codant symboliquement à l'aveugle en "signifiants" [9].

Tel est donc, si nous reprenons les éléments de la note 6 (*HM, 121*), le terrain commun entre l'*ego* et l'*alter ego* : certes irréductible à l'immanence supposée pure du sujet, son "lieu" est aussi le "lieu" du monde, ou plutôt le corps phénoménologique en tant que phénomène est aussi *phénomène-de-monde*. "Lieu" puisque c'est ce *dans quoi*, comme le dit bien Patocka, le "tu" m'est donné. L'épreuve phénoménologique de l'autre l'est, irréductiblement dans la phénoménalité de monde du corps-de-chair phénoménologique, de l'autre *au monde*. Mais c'est aussi, selon le mouvement inverse de la structure, cette épreuve qui me fait m'éprouver moi-même comme *être-au-monde*, comme ipséité *incarnée* dans le corps-de-chair phénoménologique comme corps-de-monde, dont les limites, à vrai dire aussi illimitées que celles du monde, excèdent, et de loin, celles de mon corps propre. De la sorte, la communauté "je-tu" est une communauté *incarnée*, mais, comme telle, *asubjective*, où il faut entendre asubjectivité, non pas au sens opposé à subjectivité (ce que, de façon tout à fait remarquable, Patocka ne fait pas ici, du moins dans un premier temps), c'est-à-dire non pas au sens d'objectivité, mais au sens plus précis où il entendra lui-même, plus tard, la "phénoménologie asubjective" [10] — en laquelle la subjectivité du "sum" consiste en une certaine "prise", locale, du phénomène-de-monde "asubjectif", en la projection des possibles du "je peux" sur des possibles plus intrinsèquement phénoménologiques.

Reste, ici, que l'ipséité demeure à distance du corps phénoménologique comme phénomène-de-monde. Donc que *mon* incarnation se joue elle-même

9 Cf. notre ouvrage *Phénoménologie et institution symbolique*, et notre étude citée note 5.

10 Cf. les deux textes publiés dans *Qu'est-ce que la phénoménologie ?* pp. 189-215 et 217-248, ainsi qu' "Epochè et réduction" (pp. 249-261), qui datent des années soixante-dix. C'est dire la continuité opiniâtre de la recherche de Patocka.

dans cette distance comme distance de l'énigme de l'ipse au phénomène. Distance dynamique dont nous avons vu que, tant dans la mémoire que dans l'apprésentation, elle est la distance de la présence à deux modalités de l'*absence*. Mais il y a ici *deux* absences : d'une part celle de l'inconscience des synthèses passives à la présence de la conscience, c'est-à-dire celle de toute une part, illimitée (au sens de l'*apeiron*), de la phénoménalité du corps-de-chair phénoménologique comme phénomène-de-monde ; d'autre part, par-delà son incarnation au monde par l'apprésentation, celle de l'autre lui-même en tant qu'ipséité que je ne suis pas moi-même. Tout en participant de la même chair, qui, comme l'a génialement compris Merleau-Ponty, est celle du visible et du sensible (irréductibles au vu et au senti), le "je" et le "tu" vivent néanmoins *chacun* leur vie : je vis ma vie et pas celle de l'autre, et l'autre la sienne et pas la mienne, et à supposer que j'en vienne, dans la pathologie, à vivre "la vie de l'autre", ce n'est plus, précisément, celle de l'autre, du "tu", mais celle de l'Autre, "ça" ou "il". J'ai donc, par l'incarnation au monde du phénomène-de-monde, la possibilité *immédiate*, inconsciente, de comprendre que je rencontre un *autre moi*, mais tout autant, par-delà ce que je thématise en présence, dans la conscience, de cette rencontre, je ne sais rien ou que fort peu de cet autre moi, je ne puis que sur des cas bien précis "me mettre à sa place". C'est par là que, "éprouvé" phénoménologiquement (dans la conscience/inconscience) comme sujet, ou plutôt comme moi ou comme ipse, cet ipse m'est radicalement étranger, *à distance dans l'absence*. C'est cette absence qui fait que, comme nous l'avons vu, dans la structure à trois termes, le "tu" peut tout autant être éludé "avant" d'y être rencontré que jouer un rôle fondamentalement constitutif de *mon* ipse, par le fait qu'il m'incarne dans mon intériorité en abîme, elle-même aussitôt en dissidence par rapport à la phénoménalité de monde (que "je" ne "suis" pas tout à fait) et opposée comme moi-sujet au "il" ("ça") — objet anonyme des objets désertés par la liberté du "je peux". Ma présence à moi-même est d'une certaine manière mon absence au monde et du monde, dans la non-phénoménalité abyssale de ma proximité : me retirant dès lors du monde comme en un *solus ipse*, j'en deviens désincarné, au sens phénoménologique, et j'en perds toute possibilité de rencontrer l'autre. A l'autre bord, si je m'oublie moi-même au point de m'abandonner à la passivité de l'inconscient phénoménologique, "je" rencontre l'autre qui m'incarne, mais qui, du même mouvement, s'absente en son ipséité, celle-là même que je ne vis

pas et donc que je ne suis pas. La rencontre, et donc l'incarnation phénoménologique [11], ne peuvent dès lors avoir lieu que dans l'équilibre harmonique *des deux absences*, celle de la phénoménalité et celle de l'ipséité, dans cela même qui s'élabore en présence dans la rencontre proprement dite de l'autre. C'est parce que, dans la phénoménalité du phénomène-de-monde, une certaine absence — celle de la passivité de l'inconscient phénoménologique à la présence — excède la présence à soi de la conscience, du sujet, que celui-ci, à son tour, est susceptible, *à travers* cette absence même de la phénoménalité *et au-delà* d'elle, d'éprouver l'absence de l'altérité à la présence en dissidence de son ipse, et d'éprouver cette altérité comme celle d'un autre ipse, du "tu". La dissidence menace la rencontre des deux côtés, puisque celle de mon ipse l'entraîne dans l'abîme d'un solus ipse introuvable — car toujours déjà étalé dans l'écoulement du présent vivant —, désincarné, et imaginairement en surplomb par rapport au monde réduit au plan étale des objets, et que, de l'autre côté, celle de l'ipse du "tu" l'entraîne pareillement dans l'abîme, celui d'un pur regard désincarné, d'un œil de l'Autre — on pense à Hegel et à Sartre (qui, au reste, s'en inspire) — qui m'anéantit (me "tue") en tant qu'il me réduit à l'état de pur objet. Dans l'un et l'autre cas, l'horizon est celui de la *mort* : mort du solus ipse qui quitte le monde pour s'enfouir derrière son image, dans un gouffre sans fond où il n'y a plus rien que l'exclusif souci de préservation de soi, mort du moi sous le regard impérieux de l'autre, et mort de l'autre dans l'Autre. C'est, pourrait-on dire, le côté *négativement sublime*, exclusivement mortifère, de la rencontre de l'autre, qui se dévoile dans son unilatéralité dès lors qu'est manquée la dimension de l'incarnation — et qu'est ramenée dans une immanence pseudo-phénoménologique la dualité de ce que Lévinas envisage comme dimension phénoménologique et dimension éthique.

Nous voilà bien loin de Patocka dira-t-on avec quelque raison. Tout ce développement nous a néanmoins paru indispensable pour montrer que, par son insistance sur les trois personnes, Patocka inclut dans ses analyses une dimension qui n'est peut-être déjà plus strictement phénoménologique, mais qui est en quelque sorte l'écho inconscient de ce que Lévinas "purifie" comme la dimension éthique, et cela, certes, encore une fois, avec une considérable différence dans la manière de placer les accents dans la même "*Sachlage*"

11 Qu'il faut soigneusement distinguer de l'incarnation au sens où l'entend E. Lévinas. Ce pourquoi nous lui donnons le qualificatif de "phénoménologique".

phénoménologique [12]. On ne trouvera pas, ici, le renversement lévinassien par l'éthique, mais, en quelque sorte, le jeu d'une "structure" éthique *à distance*, en creux ou en imminence. Et cela peut-être parce que, ayant bien lu, lui aussi, *Sein und Zeit*, Patocka est extrêmement sensible à l'énigme de l'ipséité qu'il s'efforce de penser autrement, avec l'aide de Husserl. Et nous avons vu que la nouveauté de son traitement réside dans ce que nous avons nommé la communauté asubjective, qui est une manière de penser le "sens commun" phénoménologique, dont nous avons cherché à dégager, à notre tour, les tenants et aboutissants.

Patocka en vient, aussitôt après les textes que nous venons d'étudier, au problème de la communauté asubjective ; en ses termes, à celui de la "réduction intersubjective" (*HM, 122-123*) : la "constitution d'autrui" a montré l'insuffisance radicale du point de départ subjectif dans la première personne, la nécessité de comprendre aussi le "tu" comme un autre "je", et par là, de saisir, à même la phénoménalité de l'incarnation phénoménologique, la dimension toujours déjà "intersubjective" — nous préférerions dire : trans-subjective ou asubjective — du monde, où il y a pluralité originaire de premières personnes, et en ce sens, d'une certaine manière, pluralité de mondes. La croyance originaire au monde, l'*Urdoxa* ne m'est donc pas seulement propre. Selon un mouvement qui est aussi, strictement, celui de Husserl, sa suspension dans l'*époché* englobe aussi les autres, et est, en ce sens constitutive, proprement, de la réduction intersubjective, où l'incorporation intermonadique dans des corps propres est censée ouvrir, dans nos termes, à la communauté asubjective, "univers transcendantal des monades qu'il faut alors rapporter à toute objectivité, et conjointement, à toute création de sens et de structure de signification" (*HM, 123*). La "voie cartésienne" de la réduction, pratiquée par Husserl dans *Ideen I*, doit dès lors être abandonnée, et c'est par là que s'ouvre, moyennant des médiations que nous n'étudierons pas ici, la problématique de la *Lebenswelt* — tout le texte de Patocka, qui va de *HM, 123* à *HM, 130*, conduit, si l'on y réfléchit, à la phénoménologie asubjective, où "chaque *ego* n'est à sa manière qu'une modification flexionnelle de tous les autres, de même que les autres sont ses propres formes fléchies" (*HM, 130*). Mais cela pose le problème de la simultanéité du multiple, c'est-à-dire le

12 Cf. notre étude "Phénomène et Infini" à paraître dans le *Cahier de l'Herne* consacré à E. Levinas. Nous avons déjà traité de la question de l'incarnation phénoménologique dans notre étude "le Problème de l'incarnation en phénoménologie", in *l'Ame et le corps*, Paris, Plon, 1990, pp. 163-184.

problème de l'*espace*. Quel est le rapport intrinsèque de la communauté asubjective et de la spatialité ?

III. JE-TU-IL (ÇA) ET ESPACE.

Dans l'apprésentation, écrit Patocka, "la dualité du *lieu* joue un rôle considérable. Le "je" est indissolublement lié à l' "ici", le "tu" au "là-bas" comme lieu de l'objet thématique, central. Le lieu du "tu" est, au sens originaire du terme, la proximité objective. Dès que le "tu" cesse d'occuper ce lieu..., il passe en un "il" ou un "ça", troisième élément de la structure locale axée sur l'opposition présent-absent, qui se fonde alors, à travers une suite de gradations insensibles, dans l'horizon non rempli de l'espace" (*HM, 131*). Autrement dit, "le lieu du 'tu' est l'optimum de proximité spatiale. C'est dire que le "tu" désigne originellement un étant perceptivement présent" (*Ibid.*). Proposition paradoxale que l'on retrouve dans *l'Espace et sa problématique* (*EP, 58 sqq*) et que nous aurons à interroger. D'autant plus, poursuit Patocka, que c'est seulement dans la "communication" que "la proximité de l'autre devient la situation du tu" (*HM, 131*), et que, "si l'optimum de proximité est le lieu de l'autre, c'est, de toute évidence, parce que la proximité est le lieu où toute chose est pour l'intuition pleinement ce qu'elle est, le lieu où elle ne se fond avec rien d'autre, où elle approche le moins de l'arrière-fond indifférencié auquel conduit le 'ça' "(*Ibid.*). Nous retrouvons la structure de circularité que nous avions mise en évidence, et où, semble-t-il, l'élision du "tu" laisse la place ouverte pour le "quasi-tu" de la chose proche, alors même que c'est seulement la rencontre du "tu" qui différencie le "je" du "il". Il y a en tout cas, écrit Patocka, "concordance" entre "les caractères locaux liés à la corporéité subjective" et "la proto-structuration désignée par les pronoms personnels" (*HM, 132*). Il va même jusqu'à proposer un ordre dans l'enchaînement condition/conditionné puisqu'il va jusqu'à dire "que la structure locale marquée par l'opposition ici-là-bas-ça, ou parallèlement *je-tu-il (elle, ça)*, est une condition non seulement de la communication, mais encore de l'aperception de l'autre comme tel" (*Ibid.*). Bien plus, "c'est uniquement dans et par ces lieux que l'étendue chosique objective peut être donnée comme neutre à leur égard" et l'objectivité comme "commune et indépendante de la situation", c'est-à-dire comme objectivité "en soi" en tant que "milieu dans lequel la communication a lieu" (*Ibid.*). Est-ce à dire, dans nos termes, que tout part de la *proto-spatialité* du "corps-objet", c'est-à-dire, rigoureusement,

du corps-de-chair et de monde phénoménologique, en tant qu'il serait doublement porteur et de la structure du "je-tu-il (ça)" et de la structure de l' "ici-là-bas-ça", et en outre, par cette médiation seulement, de la neutralité anonyme de l'espace géométrique, invariant structural d'une omnicentration sans périphérie, où se découperait l'objectivité ? N'est-ce pas là présenter les choses de manière un peu trop simple, en court-circuit, précisément, de la communauté asubjective incarnée ? C'est-à-dire par une élision renforcée du "tu" ? Pour répondre à cette question, il nous faut étudier de près la section III de *l'Espace et sa problématique* (*EP, 50-68*).

Le point de départ qui nous intéresse ici est dans la considération, par Patocka, du sujet comme "le se-rapporter qu'*il est*" (*EP, 55*). Le sujet est alors coextensif d'un "dedans originaire" qui est "un regard qui embrasse l'ensemble de nos possibilités et un rapport à ces possibilités" (*EP, 57*) — on ne peut s'empêcher de penser, encore ici, à la phénoménologie asubjective. L'*Umwelt*, "l'environnement" est donc centré, non sur un point géométrique, mais sur un "je" vivant, sur un *sum* dont la périphérie n'est pas une surface, mais un horizon. Or, poursuit Patocka, "le centre comporte deux personnes : celle qui est interpellée et celle qui interpelle, le *je* et le *tu*. Tous les deux sont au centre, tous les deux sont 'embrassés' par la périphérie" (*EP., 58*). Mais, si le "je" est "plus interne", si "mon centre" est "ce qu'il y a de plus intérieur" en tant qu'il est "le *je* qui répond, qui agit, qui se meut", si "le *je* est *originairement 'dedans'* " (*Ibid.*), il n'est pas celui qui interpelle, mais celui qui *est interpellé* (*Ibid.*) : c'est par là seulement qu'il peut "se situer *soi-même*" et "s'orienter" (*Ibid.*) en le plus intérieur de l'intimité du centre, et par rapport au "ça", lointain, de la périphérie. L'interpellation est donc originaire, et coextensive d'une *passivité* du sujet, à laquelle répond son action et son se-mouvoir, c'est-à-dire aussi, nous l'avons vu, son "je peux". On serait très près de Lévinas s'il s'agissait ici d'une assignation *originaire* par l'autre et son visage. Mais on en est très loin dans la mesure où ce "tu" n'est pas tout à fait celui de "l'autre homme", encore éludé dans cette structure. Dans l'*Annexe I*, Patocka met en effet immédiatement en rapport l'originalité ou la primauté de l'interpellation avec celle du là-bas sur l'ici (cf. *EPA, 304*), et avec l'opposition entre l'indétermination foncière de l'ici et la déterminité du là-bas (cf. *Ibid.*). Le là-bas est déjà "spatial" — mais d'une spatialité non géométrique —, dans la mesure où son rapport à l'ici est un rapport de "contemporanéité" (*EPA, 305*) de ce qui est simultanément présent : il donne même lieu à "la donation intuitive de la *chose présente*, et non pas seulement de telle ou telle de ses

faces" (*EPA, 306*), dans le vis-à-vis, le "tu" étant, quant à lui, corrélatif de "la présence de l'envers" (*Ibid.*), m'invitant à approfondir mon être-interpellé (cf. *Ibid.*), à découvrir que "là-bas" et "ici" sont "indissolublement" liés au "tu" et au "je", que le "tu" et le "je", le "il" et le "ça" fondamental (l'environnement indifférencié, l'horizon universel) "sont indissolublement liés à l'articulation originelle de l'espace" (*EPA, 306-307*).

Situation paradoxale, comme si l'épreuve du "tu" se faisait dans l'échéance réciproque de deux "temps" décalés l'un par rapport à l'autre, le premier, en quelque sorte manqué faisant du "tu" le "là-bas" de la proximité, que peut venir remplir, tout aussi bien, une chose présente, dans sa *Leibhaftigkeit* comme disait bien Husserl, c'est-à-dire présente, comme on l'a traduit, "en chair et en os" — ce qui est une expression très parlante du paradoxe suggéré par Patocka : comme si une chaise ou un arbre avaient de la chair et des os ! —, le second, en quelque sorte véritablement amorcé (sinon "réussi"), où le "là-bas" de la proximité se révèle comme étant, en réalité, celui du "tu" qui m'interpelle réellement et m'incite à agir, à découvrir tout au moins la liberté (la personnalité ou la "spiritualité") qu'il y a dans le "je peux" du "corps-sujet". Comme si l'autre, donc, se dédoublait en une double mise en scène, la première consistant à lever le rideau, la seconde à y paraître, et même à y paraître comme ce qu'il y a derrière toute chose présente, me renvoyant à ma présence comme à ce qu'il y a derrière l'apparence subjective de mon "corps-objet". Reste, en outre, que c'est cette co-présence qui définit le centre par rapport à la périphérie, la présence par rapport à l'absence qui se creuse au lointain et jusque par-delà son horizon, comme nous le verrons. L'un des enseignements sans doute le plus riche de Patocka est ici dans la manière de concevoir qu'il n'y a pas de présence possible sans co-présence, ou qu'il n'y a pas de présence qui ne soit co-présence, donc qu'*il n'y a pas de temporalisation sans spatialisation*, sans l'écart originaire du "tu" au "je", du "là-bas" à l' "ici" dans la présence même. Autrement dit encore, qu'il n'y a pas de présence, de temps, qui ne soit du même coup "simul", "en même temps", ou, pour le dire comme Lévinas, syn-chronique — mais c'est ici une syn-chronie non-identificatoire de l'autre dans le même, du "tu" dans le "moi".

Dans nos termes, cela signifie bien, si l'on se rappelle ce que nous avons dit de la communauté asubjective, que le corps-de-chair (*Leib*) phénoménologique comme corps-de-monde porte en lui-même, de façon énigmatique, la structure

"je-tu-il" et "ici-là-bas-ça" ; ou encore qu'il est bien, en tant que phénomène-de-monde, proto-spatial, c'est-à-dire spatialisant sans être lui-même situé *dans* l'espace, en tant que susceptible de "se" polariser selon le proche et le lointain, l'*Umwelt* et la *Welt* comme horizon. Toute la question, qui se pose en écho du paradoxe pensé par Patocka, est évidemment de savoir si c'est la rencontre de l'autre qui le constitue ou si c'est lui qui est nécessaire à la constitution de la rencontre de l'autre. L'exigence de la phénoménologie, à laquelle, en fait, Patocka est fidèle, est de tenir la balance entre les deux branches de l'alternative. Le corps-de-chair phénoménologique est *matriciel*, ce qui ne veut surtout pas dire qu'il soit déterminant. Il faut cette matrice phénoménologique-transcendantale pour que l'autre apparaisse mais il faut que l'autre apparaisse pour que cette matrice apparaisse à son tour. Cela ne veut donc pas dire que les choses proches qui s'y découpent dans la perception soient des sortes de fantômes de l'autre, ou que la conscience soit pour ainsi dire spontanément hylozoïste.

Voilà qui est donc susceptible de donner à la problématique de Patocka la profondeur sans doute dissimulée par son apparente simplicité et qui est propre à relancer notre interrogation. L'apparente simplicité consiste en ce que Patocka semble vouloir "intégrer" dans ses analyses les résultats de la psychologie gestaltiste sur l'orientation (cf. *EP, 59 ; EPA, 304-305*), et semble en chercher le quasi-fondement dans l'expérience du "tu", donnant au sens de celle-ci une équivocité certaine. On y est conduit quand, parlant de l'accroissement de la proximité du "tu" jusqu'à sa plénitude pour moi, il l'exemplifie d'abord par "une rose pleinement rose" (*EP, 63*). Quand aussi, incluant le désir dans la relation "je-tu", il explique que "j'exerce une action sur *toute réalité* qui m'interpelle en ce sens que je cherche à l'intégrer dans un contexte" (*EP, 64*, nous soulignons). Plus clairement encore, quand il écrit dans l'*Appendice* I que "l'orientation globale du vécu (sans excepter le vécu corporel qu'est l'expérience sensible) *sur l'objet* est fondamentale pour la compréhension de notre rapport originaire à l'espace qui *s'approfondit* et *se structure* parce qu'il est une présence personnelle, un se-rapporter personnel à d'autres êtres" (*EPA, 308-309*, nous soulignons). La fin de l'*Appendice* II nous livre cependant la médiation qui est ici capitale, puisque, à propos des objets "apprésentés" (ou plutôt : "aperçus" dans l'aperception), Patocka explique, très justement : "Je ne peux pas personnellement voir en même temps l'avers et l'envers de la table que voici : mais *l'autre* voit en même temps que moi la face que je ne vois pas. Je le sais immédiatement, en le voyant regarder la chose de l'autre côté : je peux moi aussi regarder de l'autre côté, mais je ne le fais pas de manière actuelle ; actuellement, je suis *moi-même* incapable de simultanéité : mais la simultanéité est donnée dans le regard de l'autre sur la même chose" (*EPA, 310*). Passage qu'il faut mettre en rapport avec cet autre : parlant, dans l'*Appendice* I, de l'apprésentation d'autrui, Patocka conclut en disant que "l'autre me permet, en ce sens de *voir le regard*, d'observer l'entente, etc" (*EPA, 368*). Telle serait donc la structuration de l'espace par le "tu" qu'elle me "subjectiverait", qu'elle me situerait comme "je peux" du voir et de l'entendre (sens de la distance) dans la mesure même où c'est par l'autre seulement que le voir se verrait et l'entendre s'entendrait, comme voir et entendre, situés ici d'être "interpellés" depuis le "là-bas" (dans le passé du ressouvenir, le présent de la rencontre, et le futur de l'anticipation). La chose ne serait perçue "en chair et en os" dans la proximité que parce que, par l'opération de l'apprésentation du "tu", elle porterait, à sa manière, la chair et les os de l'autre, en l'occurrence *son* regard et *son* entente. La rose ne serait pleinement rose dans la proximité que dans la mesure où elle serait "habillée" non seulement de mon regard, mais encore du regard de l'autre, regard pourtant *absent* actuellement, mais opérant de cette absence même qui seule me fait voir, en absence, *mon* regard. Dans la sphère primordiale, c'est-à-dire *abstraction faite* de l'autre, il n'y aurait pas, comme l'a fort bien montré Husserl depuis *Ideen II* jusqu'aux écrits sur l'intersubjectivité, de chose, et de chose ayant de la chair, mais seulement des ombres ou des fantômes de choses, une sorte de chaos indifférencié d'*Abschattungen*, foncièrement instables, et emportées par la crue dévastatrice du fleuve du présent vivant en écoulement — crue où s'engloutirait le monde comme monde de choses [13].

Classiquement, cette "intégration" du regard de l'autre s'effectue par l'omnicentration du regard au sein de la sphère infinie, divine, sans périphérie, en vertu de laquelle, dans l'espace homogène et isotrope ainsi constitué, tout point est un centre potentiel de regard. Dans l'anonymat de cet invariant monadologique ou intermonadique, la vision se joue donc entre le centre subjectif et l'omnicentration du regard divin, qui est aussi omnicentration invisible pour nous de la lumière. Dans cette "géométrie", les choses deviennent objets géométriques, aux contours censés mathématiquement exacts.

13 Cf. notre étude "Monadologie transcendantale et temporalisation", en particulier pp. 154-158.

Plus rien ne les différencie, sinon d'être des corps géométriques aux formes variées, et dont, par surcroît, l'étude mathématique des mouvements devient dès lors possible (cinématique). C'est ce passage à la limite, cette "idéalisation" mathématisante que, fidèle à l'inspiration husserlienne de la *Krisis*, nous ne pouvons plus faire, et il faut dès lors tenter, comme Patocka, de repenser l'espace en-deça de la géométrie, dans le sol phénoménologique concret de l'expérience. Le résultat de cette *époché* de la mathématisation est alors bien l'indétermité foncière du "centre", c'est-à-dire du "corps-sujet", et de la division du "dedans" en une dualité où le "je" ne peut être relativement déterminité que par le "tu", où le regard absent de l'autre sur l'envers des choses n'est pas ipso facto regard divin, intégrale de possibles mathématiques leibniziens. Mais tout repose, encore une fois sur l'énigme de l'apprésentation d'autrui.

Comment, en effet, le regard de l'autre vient-il habiter mon regard en absence, et, par cette habitation, mettre en œuvre la simultanéité de l'avers et de l'envers qui, *temporellement, me* manque ? Comment, sinon parce que, nous l'avons montré, l'apprésentation est déjà ap-présentation d'une absence, sur fond de quoi s'effectue l'expérience de la co-présence ? Donc parce qu'il n'y a *pas, en effet, de temporalisation en présence* — présence en laquelle je vois le regard de l'autre qui, me renvoyant mon regard, m'y fait le voir — *sans spatialisation*, sans mise à distance qui me situe à l'égard de l'autre et de moi-même, mais ne le fait que *depuis la proto-spatialisation* toujours déjà à l'œuvre *de l'absence* abyssale du lieu du "toi", du lieu de l'autre moi que je n'occupe pas, et qui me creuse tout autant en mon absence à moi-même, faisant de mon ipse comme de celui de l'autre autre chose qu'un occupant, c'est-à-dire une *question* — pour Patocka, la question de la personne et de l'esprit. Est-ce à dire, dès lors, qu'il y a une présence de l'absence, et que c'est elle, précisément, qui spatialise le temps de la présence ? Ne faut-il pas plutôt dire que la présence elle-même est *trouée* d'absence et même d'absences (les regards des autres dans la vision présente de la chose), et que ce sont ces "trous" dans l'écoulement censé être continu du présent vivant qui font précisément la *spatialisation dans la temporalisation* en présence ? Au lieu de dire que les regards des autres sont "présents en absence" dans la perception, ce qui supposerait que je puisse immédiatement en faire le "calcul" comme "intégrale" des regards possibles, ou que l'absence dans l'actualité puisse être simplement anticipée comme présence possible ou comme possible au sens leibnizien — ce qui nous ramènerait à la vision divine de la monadologie —, ne faut-il pas plutôt dire que c'est par leur absence non comptabilisable en possibles que les regards des autres comptent à la présence, au visible et au sensible, sans y être ? Donc que ce qui fait la chair des choses est bien ce que Merleau-Ponty appelait le chiasme visible/invisible, sensible/insensible, c'est-à-dire, dans nos termes, chiasme de la présence et d'une absence de principe, "agissante" comme telle, et dont les regards des autres ne sont qu'autant d'incarnations — en tant qu'incarnations *de l'absence* ? Ce serait dès lors être victime d'une sorte d'empirisme, d'autant plus redoutable qu'il est spontané — tant chez Husserl que, déjà d'une manière plus complexe, dans l'apparente simplicité de Patocka —, que de proposer la rencontre de l'autre comme "événement" situé dans une genèse qu'il porterait à l'accomplissement, comme s'il y avait un "avant" et "après" l'autre autrement que par abstraction ou pour la commodité de l'exposition raisonnée.

Si la chose "en chair et en os" (dans la proximité) est "habillée" du regard d'autrui autant que du mien, c'est que ce regard est en fait la chair (et pour ainsi dire "l'os") d'une absence, celle précisément qui, de sa distance proto-spatialisante, fait la spatialisation de la présence. Si je vois le regard de l'autre, si mon regard prend chair de s'y accrocher — au point de pouvoir y être "codé", comme l'a montré Lacan, en "signifiant" où s'amorce le désir comme désir de l'Autre —, il n'y a pas, dans cette sorte de spécularisation (cf. *EPA, 309*), d'aperception transcendantale du voir par lui-même dans une pure présence à soi, parce qu'il n'y a pas de coïncidence ponctuelle, sinon à la limite de l'idéalisation, du voir et de l'être-vu, mais voir de soi *à distance* du soi, c'est-à-dire *depuis l'absence* de l'autre soi comme soi que je ne suis pas, et dans le "dedans" duquel je ne vis pas. Je ne suis vu dans le regard de l'autre qu'*en absence*, c'est-à-dire en quelque sorte réinscrit au visible sans pour autant me réduire au spectacle étale d'un plan ou d'une carte intégralement vue : visible depuis là-bas où je ne suis pas, c'est-à-dire "habillé" d'un visible auquel je n'ai pas d'accès possible, mais qui joue sur la frange de l'invisible de principe, celui d'où émerge, énigmatiquement, *mon* regard, comme d'une chair dont seulement les entours sont pour moi visibles. Je me vois chose parmi les choses ne peut s'entendre que si ce "se-voir" est lui-même, tout comme le voir des choses, habillé du regard de l'autre comme la chair de l'absence. Avec cette différence, qui fait toute l'asymétrie du rapport, que mon moi, mon ipse "convertit" *une part* — mais seulement une part — de cette absence, elle-même réserve sans fin ou sans fond, elle-même *apeiron*, en possibilités du "je peux". Part énigmatique, qui est la "portion congrue" de l'existence,

congruente à la présence, c'est-à-dire à la co-présence de la con-science où mon absence à moi-même s'est retournée, non moins énigmatiquement, en l'absence de l'autre à moi. Dans les termes de Patocka, le "tu" s'est mué en "il" et le soi s'est dédoublé en "je" et "tu", en cette *distance intérieure* qui est celle de moi à moi, et où se pose l'énigme de *mon* incarnation.

On assiste en effet, dans la section que nous étudions de *l'Espace et sa problématique*, à une véritable *alchimie des pronoms*, bien moins simple, nous nous en apercevons, qu'il n'y paraît. Pour Patocka, "la proto-structure *je-tu-ça* est un caractère originaire de tout 'dedans',... la forme primordiale de toute expérience. Le pronom personnel... est... plus originaire que tous les noms et toutes les choses" (*EP, 61*). "Le *je* et le *tu* sont les formes originaires de la proximité : le *ça* est la forme de l'éloignement ou de la distance" (*Ibid.*). Dans ce cadre, s'il y a échange possible entre le "tu" et le "ça" en tant que "n'importe quoi peut prendre pour moi la forme du *tu* ou du *ça*" (*Ibid.*), ce qui implique, notons-le, la proto-spatialisation de l'absence, en revanche, il n'y a pas de passage possible, du moins "à première vue", entre le "je" et le "tu" (cf. *Ibid.*). C'est ce que nous avons nommé l'asymétrie de la rencontre.

Il faut cependant, ajoute Patocka, que le sujet, le "je" soit *dans* le monde. Or, cela, il ne le peut que s'il y a interchangeabilité des êtres. La seule manière d'éviter la contradiction est de dire que celle-ci n'est pas celle de leurs fonctions (cf. *EP, 62*). Cela signifie que si je ne puis pas passer du "je" au "tu" en m'y installant, "mon *je* peut m'être donné sous la forme du *tu*" (*Ibid.*). C'est cela même que nous venons tout juste de commenter. Mais il peut aussi, précise Patocka, m'être donné comme un "ça" (*Ibid.*), c'est-à-dire comme un autre qui ne m'interpellerait pas — ce qui, au passage, permet de préciser le sens de la mutation du "tu" lui-même en "ça", sur lequel Patocka revient à la fin de la section (*EP, 66-67*), et qu'il nous faut d'abord étudier de plus près, pour mieux saisir le sens du "ça" — distinct de celui du "il".

"Le *tu* se met à part du *ça*. Le *ça* reçoit dans le *tu* un visage éminemment personnel... Le domaine du *ça* contient des singularités capables de se mettre à part... mais le ça (*id*) comme expression dernière de la personne qui n'est ni homme ni femme et s'approche, sous ce rapport, de la non-individuation, de l'indétermination ontique, est différent du *ça* en acception non individuée extrême où les individus fusionnent dans une même occultation indifférenciée. Le *ça* indifférencié, qui est une sur-puissance, un cercle qui se referme autour de nous et enclôt toute interpellation, tout rapprochement et toute association (scil. dans un "nous"), est le représentant de l'univers dans sa figure immaîtrisée et peut-être, en dernier ressort, immaîtrisable. A la périphérie de notre 'dedans', il y a cette sphère non individuée, cet horizon ultime qui se transforme, par l'interpellation, en étant individué..." (*EP, 66-67*). Cet horizon ultime est manifestement le correspondant de ce que Husserl entendait par horizon de monde. Selon Patocka, il "garde le silence", "refuse de répondre à nos questions", inépuisable, siège de la nuit qui peut-être "cache un visage entièrement différent de l'étant", "visage insondable" (cf. *EP, 67*). Cet "infini-limite", sans visage (dans un autre) est pourtant impliqué dans le "dedans" originaire du "je-tu" en tant que "plénitude indifférenciée et immaîtrisée". Tout ordre consiste en une activité d'ordination qui s'étend entre le centre (je-tu) et la périphérie, faisant, dirons-nous, le *cosmos* "contre la sur-puissance de l'immaîtrisé" (cf. *Ibid.*). Dès lors, "dans le rapport du *je* et du *tu* prend place... tout le *vide du cœur* qui n'est pas orienté seulement vers les singularités, mais vers la totalité, vers le supra-individuel, vers le contenu omni-englobant. Entre le *je* et le *tu*, il y a un vide que rien ne pourra combler — un vide indispensable à l'actionnement et au jeu de ce rapport originaire" (*Ibid.*).

Il y a donc deux "figures" du "ça" : celui dont le "tu" émerge comme de l'horizon indifférencié et celui auquel le "tu" retourne, dans l'indifférenciation ontique, et que nous avons repéré comme le "il" (ou "elle"), où l'autre joue comme le terme absent qui me différencie de moi-même, et me fait me rapporter à moi-même comme un "je" à un "tu" — voix de la conscience dite morale (*Gewissen*) qui ne cesse de m'interpeller (cf. *EP, 62*), en quelque sorte depuis les manquements à la présence de ma conscience (*Bewusstsein*), en vue d'un surcroît de lucidité — voix qui me pousse à me chercher moi-même dans la dissidence en abîme de ma liberté, dans le réveil incessant de la *question* de mon ipséité. Mais il y a plus encore, nous le comprenons, *à l'intérieur* de ce rapport : c'est le "ça" indifférencié et non-individué, muet, qui est pourtant, dit Patocka, "plénitude" — notons qu'il ne dit pas "présence". Ce qui est étrange, c'est que ce véritable *apeiron*, immaîtrisé et sans doute immaîtrisable, est "sur-puissance" (répété deux fois), à laquelle correspond "le vide du cœur" (souligné par Patocka), c'est-à-dire aussi un vide, une *absence* qui joue entre le "je" et le "tu", impossible à combler, et néanmoins nécessaire au rapport du "je" au "tu". Absence insondable qui cache peut-être un visage non-ontique,

lui-même insondable : comment ne pas y voir celui même de Dieu ? Nous serions à nouveau très près de la relation "je-tu" en tant que relation "éthique" au sens où l'entend Lévinas, à ceci près, et qui est d'importance, que l'*apeiron* en question, comme horizon de monde, est aussi la périphérie du cosmos (ordonné). Cela inciterait à penser une double "figure" de l'absence, à la manière que nous avons indiquée : absence phénoménologique du monde non individué en choses, et absence en laquelle, à travers le jeu des pronoms, résonne la question non-phénoménologique de l'*ipse*, de l'individuation *humaine*, et par là, la question de Dieu, de ce "visage" méontique insondable — auquel cas, sans doute le "vide du cœur" se creuserait déjà dans la première absence, mais déjà en chemin dans le difficile passage de la première à la seconde.

On ne peut dès lors s'empêcher de penser corrélativement à une double figure de l'infini, où la première, celle de l'*apeiron*, ressemblerait à celle du fragment d'Anaximandre, à une sorte de "trop plein" d'où le "tu", et avec lui, toute chose, émergeraient, mais sans y retourner purement et simplement, puisque dans la seconde viendrait à clignoter, à la limite, au-delà de la périphérie ou de l'horizon de monde, au-delà aussi de l'éloignement du "tu" en "ça-il", dans la nuit, un visage sans forme ontique, celui-là même qui sans doute, déjà, s'indique dans l'absence de l'autre soi à moi. Certes, Patocka demeure ici dans un certain flou inchoatif qui ne permet de conclure ni à la prudence ni à la timidité. S'il est dangereux de dire qu'il ne nous livre pas ici le fond de sa pensée — encore que l'évocation de la nuit et du vide du cœur puisse constituer comme une strate souterraine du texte —, il nous paraît possible, en tout cas, de la *prolonger* en ce sens, et de lire, dans le visage du "tu", la trace de l'Infini au sens lévinassien du terme. Selon cette lecture, la "surpuissance" prendrait également double figure : à la fois ce qui échappe radicalement à notre pouvoir, au "je peux", parce qu'échappant radicalement à la présence et à la co-présence, donc ce qui, phénoménologiquement, *dans tout phénomène-de-monde* (corps-de-chair et de monde), relève de la "passivité" de l'inconscient phénoménologique en tant que nous dépassant absolument, et ce qui, de tenir absolument *mon* ipse et celui *de l'autre* en leur énigme, les *sur-détermine* en tant que "je" et que "tu". Sur-puisssance qui serait, dès lors, celle de ce que nous nommons l'*instituant symbolique* [14], nous dépassant absolument

[14] Cf. notre ouvrage : *Phénoménologie et institution symbolique*.

parce que nous instituant, hors de tout pouvoir et de toute activité, dans l'asymétrie du "je" et du "tu", faisant du "visage", par-delà sa phénoménalité, "autre chose" qu'un phénomène, et rendant compte de ce que la voix du "tu" en moi est la "voix de la conscience". A voir même les choses de plus près, on comprend que l'insistance de Patocka sur les pronoms personnels plus que sur les lieux "ici-là-bas" implique, tout au moins en creux, qu'il n'y aurait pas à proprement parler d'espace sans le "jeu" de cette seconde absence dans la première : c'est seulement l'éloignement de l'Infini dans la trace qu'il laisse dans l'absence du moi en toi qui est propre, non pas simplement à garder le "je" et le "tu" dans leur intégrité mutuelle, mais encore à tenir la périphérie *écartée* du centre. Sans cette distance non-mondaine de l'Infini, la périphérie passerait par tout centre, donc le centre n'en serait plus un, mais une modulation phénoménologique éphémère de la périphérie [15], ce qui est une manière de dire qu'il n'y a pas de présence qui ne soit, nous l'avons dit, trouée d'absences, ou de chair (de phénoménalité) qui ne soit empiètement ou chiasme de présence (visible, sensible) et d'absence de principe (invisible, insensible). Par là, l'instituant symbolique, Dieu, est non pas tant ce qui fait l'espace (cela, c'est la version classique) que ce qui *tient* l'espace comme *un* espace — et il n'y a pas à s'étonner que, dans les temps modernes, il *se* soit justement fait espace [16], ce qui l'a précisément transformé en vide, en omnicentration sans périphérie. Sans Dieu, comme Kant l'a génialement compris dans la problématique du sublime, il n'y aurait pas un espace, mais le proto-espace de l'*apeiron* (de l'In-forme). En ce sens, au demeurant, ce qui manque incontestablement dans la problématique de Patocka, c'est la question du sublime, c'est-à-dire aussi, d'un point de vue phénoménologique, la question de la mort et de sa traversée — seulement évoquée, au second degré, à travers la question de la nuit, de la sur-puissance et du visage méontique insondable, où je dois me perdre et tout perdre, tout abandonner, pour "me" retrouver dans l'énigme de l'asymétrie du "je" et du "tu" ; en termes lévinassiens, comme "créature".

Toujours dans la même ligne, cela conduit à penser que le "ça" en moi peut prendre, lui aussi, cette double figure : d'une part le "fonds indifférencié" (en choses, pas en phénomènes) sur fond de quoi j'émerge dans la rencontre,

[15] C'est ainsi que le phénomène comme rien que phénomène est essentiellement périphérique. Voir notre ouvrage *Recherches phénoménologiques*, I, II, III (Vol. 1), IV, V (vol. 2), Ousia, Bruxelles, 1981, 1983.

[16] Cf. notre *Postface*, "Et Dieu se fit espace", au *Livre des XXIV philosophes*, Jérôme Millon, Coll. "Krisis", Grenoble, 1989, pp. 183-196.

comme corps-sujet dont les racines se perdent dans l'inconscient phénoménologique, et d'autre part l'aspiration ou l'inspiration de l'Infini que je ne puis pas plus rejoindre en l'*autre* qu'en moi-même — aspiration ou inspiration en abîme où se dissout toute image ou tout concept que j'ai pu, pour mon compte et avec ce que m'en montrent les autres, me forger de moi-même. Il faudrait à cet égard compléter la structure de Patocka en doublant le "ça", par certains côtés proche du "ça" freudien, par un "Il", celui de l'illéité lévinassienne. "Il" qui ferait du "tu" un "il" plutôt que tout simplement un "ça" — et que seul le réductionnisme freudien peut prétendre réduire à un "sur-moi", comme si la "monade psychique" était irréductiblement solitaire.

Quoi qu'il en soit, et nous conclurons sur ce point, c'est l'interchangeabilité des *fonctions* du "je", du "tu" et du "ça" en moi qui fait, selon Patocka , mon "je corporel" (cf. *EP, 62*), c'est-à-dire ce que nous avons nommé mon incarnation phénoménologique. Et c'est cette interchangeabilité des fonctions qui, pour lui, tout naturellement, se transfère aux "*tu* privilégiés, aux personnes qui nous interpellent et exercent sur nous une influence particulièrement profonde et intime" (*EP, 62-63*). C'est là, en effet, la communauté asubjective et *incarnée*, où joue une certaine "réciprocité" (*EP, 63*), c'est-à-dire, dirons-nous, une certaine *réversibilité*. Lieu de fondation de l'habiter, cette communauté est celle du *nous* "qui n'est pas simplement le pluriel du "*je*", mais "la forme de proximité qui résulte du *rapprochement*", où le "je" "s'enracine", et "s'incorpore" (nous dirions plutôt : "s'incarne") (cf. *EP, 64*). Nous ne dirons rien, ici, du redoublement de la structure "je-tu-ça" dans celle du "nous-vous" (cf. *EP, 65-66*), sans aucun doute encore beaucoup plus complexe que Patocka ne l'envisage. Ajoutons, pour être complet, que, pour lui, le "nous" représente aussi "l'équilibre essentiel, l'accord, l'harmonie" de l'association du "je" et du "ça" (cf. *EP, 65*), comme si l'incarnation communautaire conjurait l'*apeiron*. Il nous faut opposer à cela que ce n'est rigoureusement pas le cas, et qu'il y a tout autant d'*apeiron* phénoménologique, d'in-forme ou d'illimité dans l'incarnation communautaire que dans l'incarnation en œuvre dans la rencontre "je-tu" : c'est pourrait-on dire, le sublime phénoménologique qui affleure dans tout "moment fondateur" de la communauté, et c'est, en ce sens, ce que nous nommons le *sublime en politique* [17]. C'est un peu comme si, chez Patocka , l'incarnation

[17] Cf. notre étude "le Sublime en politique" in *Phénoménologie et politique*, Ousia, Bruxelles, 1990. Et notre ouvrage, à paraître aux éditions Payot, *Du sublime en politique*.

communautaire était celle d'un dedans qui, en rapport harmonique avec le dehors, constituerait un refuge ou une intimité où "l'on se sent bien chez soi" contre les atteintes du dehors. Version incontestablement "optimiste", et qui va presque contredire "le vide entre le *je* et le *tu* que rien ne pourra combler" (*EP, 67*). Naïveté, certes, et qui n'est bien phénoménologique, partagée, en un autre sens, par Husserl lui-même, que parce que la dimension de l'*institution symbolique* — et de l'instituant symbolique qui se creuse en elle en abîme —, propre à toute communauté, même incarnée, a été, à ce point du texte complètement manquée. Naïveté métaphysique, aussi, puisque la structure "je-tu-ça", dont nous n'avons cessé d'éprouver les difficultés, mais aussi la fécondité, est sans doute trop sollicitée comme structure universelle susceptible de se redoubler et de se reproduire comme structure déterminante. A mesure que nous avons avancé, il nous a fallu, dans notre commentaire, multiplier les suggestions d'adjonctions. Ici, il nous faut reconnaître que ce n'est plus possible puisqu'il faudrait prendre en compte l'instituant symbolique comme instituant communautaire, et plus loin, comme instituant socio-politique, alors même que Patocka ne nous donne plus la moindre indication pouvant aller dans ce sens, et qu'il n'en faudrait pas moins pour penser l'institution de l'*espace* communautaire, dont l'ethnologie et l'histoire nous montrent qu'il est symboliquement *codé* tout autant que les êtres et les choses. A ce stade, la phénoménologie, qui doit d'abord réfléchir ces *données comme elles se donnent*, et pas autrement en y ajoutant subrepticement nos concepts, est beaucoup plus complexe. Elle est propre, par ailleurs, à agir en retour sur ce qui vient d'être ébauché, en distinguant plus finement ce qui, dans ces analyses préliminaires, est encore redevable de l'institution symbolique — celle de la philosophie — en laquelle nous vivons naïvement. Cela implique une démarche "en zig-zag", proche, à sa manière, de celle de Husserl, et ne doutons pas qu'avec sa finesse et sa subtilité, Patocka lui-même l'eût reconnu. Du moins nous aura-t-il aidé à penser, à pratiquer un chemin.