

Possibilité et nécessité de la phénoménologie asubjective

MARC RICHIR

LA SUBREPTION TRANSCENDANTALE DU SUBJECTIVISME HUSSERLIEN

C'est sans doute dans sa conception d'une phénoménologie «asubjective», expliquée tardivement, par Patočka, en 1970-1971 dans deux articles successifs¹, que se trouve l'un de ses apports les plus originaux aux débats contemporains de la phénoménologie. Deux études dont la première porte sur la possibilité, la seconde sur l'exigence (*Forderung*) de la phénoménologie asubjective, et qui, malgré la quasi-identité de leur titre, sont différentes, à un paragraphe près, celui où Patočka commente le § 14 (ch II) de la *Ve Recherche logique* de Husserl. Commentaire charnière, presque identique dans les deux études, et sur lequel s'articulent, d'abord la possibilité, ensuite l'exigence d'une nouvelle conception de la phénoménologie. Par souci d'économie et d'équilibre, et sans pouvoir nous livrer, ici, à une étude comparative qui serait fastidieuse, c'est en ce point que nous ferons partir notre propre recherche.

Comme c'est presque toujours le cas, c'est par un retour sur ce qui semble le plus aller de soi dans l'humilité apparente des analyses des *Recherches logiques* que s'indique la promesse d'une nouveauté dans le départ de la phénoménologie. Patočka conclut les

1. J. Patočka, «le Subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie asubjective», et «le Subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie asubjective», in *Qu'est-ce que la phénoménologie*, Grenoble, Millon, Coll. «Krisis», 1988, p. 189-215 et 217-248. Deux études dont le titre ne diffère que par *un* mot. Nous les citerons, dans le cours de notre texte, par les sigles P Ph et E Ph suivis de l'indication de page dans l'édition française et dans les éditions allemandes signalées en fin de volume (p. 318).

deux fois son commentaire du même texte de Husserl en ces termes : «En bref, les sensations (ainsi que les actes qui les “appréhendent” ou “aperçoivent”) sont vécues, mais n’apparaissent pas objectivement : elles ne sont pas vues, entendues, perçues par un “sens” quelconque. En revanche, les objets apparaissent : ils sont perçus, mais ils ne sont pas *vécus*.» (P Ph., 203 ; 326 ; E Ph, 235 ; 20) Voyons tout d’abord ce qu’il en tire dans sa première étude.

Il y voit «le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne à l’état naissant» (P Ph, 203 ; 326). La distinction entre vécu et objet conduit en effet Husserl à mettre en lumière la «face subjective» des «actes», c’est-à-dire «les structures qui, ne pouvant s’appuyer sur une pré-donation “intuitive”, ont néanmoins besoin d’un “appui”, étant dépourvues de signification “objective” au sens proprement réel (*real*) ; elles ne représentent rien au sein de l’espace-temps réel (*real*) et ne prétendent pas non plus exister elles-mêmes dans ce cadre.» (*Ibid.*) Autrement dit, ce qui est pris ici comme indice du subjectif, c’est «le non-intuitif», c’est-à-dire, retenons les termes de Patočka car ils sont d’une importance capitale, le mode «*impropre*» ou «*déficient*» de donation (*ibid.*). S’il y a là, ajoute-t-il, l’ébauche de la distinction qui sera reprise par Husserl dans la doctrine du parallélisme noético-noématique, cela conduira à une erreur fatale puisque le «non-intuitif» qui «apparaît dans un mode déficient de donnée est lui aussi un être, et même un être qui n’est pas de nature égologique» (*ibid.*), puisque «c’est toujours le *même* objet qui se montre tantôt sur un mode déficient, tantôt sur le mode de l’auto-donation» (P Ph, 203-304 ; 326). Même dans le cas de la synthèse des *Abschattungen* dans la perception sensible, la synthèse n’est pas primordialement la synthèse d’«impressions» subjectives car perspectives, mais celle du «se-montrer du même, la présence de l’identique dans et malgré différents modes de donnée» (P Ph, 204 ; 326) – malgré, puisqu’ils sont en réalité déficients.

Il y a en fait, ici, une fondamentale *subreption transcendante*, dont Patočka démonte très subtilement le mécanisme – subreption qui est à l’origine de cette sorte d’*illusion transcendante* constitutive du subjectivisme husserlien. D’un point de vue strictement phénoménologique, en effet, il faut distinguer entre ce qui apparaît (l’objet), l’apparaissant, et ses modes (déficients) de donation, c’est-à-dire ses apparitions (*Erscheinungen*) et ses types d’appréhension. Ceux-ci n’ont rien d’autonome dans la sphère de la réalité, et Husserl en recherche la garantie dans les vécus subjectifs réels (*réell*). La subreption est dans le passage suivant : «Mais comme le regard

de celui qui observe ces caractères, interrogeant leur articulation et leurs connexions de fondation, fait tout cela dans l’évidence de la donnée pure et simple, et comme on qualifie ces caractères de “subjectifs”, cette expérience est à son tour caractérisée comme la saisie de quelque chose de subjectif. Le caractère d’évidence propre à la sphère d’apparition dans sa fonction propre de montrer et de se-montrer est *attribué désormais* à la saisie de l’étant subjectif, à la réflexion sur la subjectivité.» (P Ph, 204-205 ; 327, nous soulignons) Ou bien : parce que la sphère phénoménale ne peut avoir le caractère problématique propre à l’objet apparaissant (toujours présomptif, à l’infini), il faut qu’il se montre simplement *tel qu’il est* dans la subjectivité – que lui-même ne «s’adombre» pas dans le flux des *Abschattungen*. La conséquence en est que l’on assiste à une *Spaltung* du champ phénoménal, d’un côté dans l’apparaissant et ses modes de donation, de l’autre dans les «prétendus fondements “subjectifs” de l’apparition» (P Ph, 205 ; 327), avec ceci qu’«on décrit ceux-ci comme vécu, donné au regard réflexif», qu’«on *attribue* à ce regard réflexif l’évidence qui est propre à la monstration et au se-montrer du champ phénoménal, à l’apparition même dans son apparaître», et qu’enfin «on généralise le clivage amorcé par rapport aux modes de donnée non intuitifs, déficients, ne comportant pas la présence de la chose même» (P Ph, 205 ; 327, nous soulignons).

La subreption est donc toute dans un transfert d’attribution, qui est indû, fondamentalement, dans la mesure où, Patočka ne cessera de le répéter très justement, mais peut-être plus nettement encore dans sa seconde étude, le *vécu lui-même n’est pas donné* (P Ph, 236 sq, 21 sq). Pour nous, c’est tout à fait capital puisque nous y trouvons enfin l’explication même de la *phénoménologie* de Husserl : c’est dans la mesure même où il échappe radicalement à la donation que le «vécu» est proprement le *phénomène* de cette phénoménologie, et c’est pareillement dans la mesure exacte où Husserl a sans cesse visé à le «réduire» à de la donation que sa phénoménologie s’est prise dans l’aporie d’être une phénoménologie *sans phénomènes*. Nous reviendrons sur cette conséquence tout à fait capitale quant nous examinerons de près le sens en lequel il faut entendre la phénoménologie asubjective de Patočka.

Détaillons d’abord de plus près le mécanisme de la subreption, c’est-à-dire du transfert indû d’évidence de la sphère phénoménale à la prétendue sphère subjective qui ne prend consistance que dans et par ce transfert. Si nous prenons le cas de la perception par

esquisses, véritablement paradigmatique pour Husserl, nous savons que l'objet perçu n'est à proprement parler dans aucune des esquisses, mais qu'il se montre, en tant qu'apparaissant, à travers le système des esquisses téléologiquement tendu vers lui – donc à travers un ou des systèmes d'apparitions qui en gagnent le statut de paraître comme apparitions *de* cet apparaissant. Par là-même, entend Patočka, les apparitions font partie de l'apparaissant, elles appartiennent au champ phénoménal, même si l'objet lui-même n'est à proprement parler présent, ou plutôt donné, en aucune apparition prise isolément. Il peut même se faire, Husserl y insiste fréquemment, que le système des apparitions soit pour ainsi dire incomplet, et l'objet seulement présomptif. Il en résulte, d'un point de vue strictement phénoménologique, que l'apparaissant lui-même ne fait jamais qu'apparaître, indéfiniment, à travers ses apparitions, et que le phénomène est ici, en réalité, le tout de apparitions téléologiquement tendues vers un apparaissant irréductible, en lui-même à de l'apparition – téléologiquement, parce que, avons-nous montré ailleurs², il y a dans les apparitions une foncière contingence dont ce type de perception est déjà une certaine réflexion téléologique, au sens kantien, en vue de l'apparaissant, sous l'horizon symbolique du concept (et de l'être) de la chose perçue. Il en résulte, corrélativement, que ce qui fait des apparitions des modes de donnée, est l'«évidence» téléologique de l'apparaissant, qui paraît *se* montrer en elles et à travers elles. «Evidence» téléologique à laquelle ne correspond aucune *archè*, puisque ce n'est pas le soi pour qui la chose apparaît – ni un quelconque autre soi – qui dispose et décide d'avance de la chose qui va apparaître ou qui est en train d'apparaître. Ce soi qui, nous le verrons, n'est pas la subjectivité, doit chaque fois *trouver* le concept et l'*eidōs* (l'universel) qui correspond à tel ou tel «système» d'apparitions, et cela va de pair, dans la présomption que Husserl qualifie d'intentionnelle, avec le risque toujours possible d'erreur, et la nécessité coextensive de la «rature».

C'est donc l'évidence de l'apparaissant qui, dans la téléologie intentionnelle, est toujours une évidence symbolique – l'ouverture de la chose à elle-même sous la forme des horizons intérieurs et extérieurs de ses apparitions –, c'est cette évidence qui se transfère déjà aux apparitions comme apparitions *de* cet apparaissant, ou qui donne aux apparitions leur *contenu* d'apparitions de cet apparais-

2. Cf. notre ouvrage *la Crise du sens et la phénoménologie. Autour de la Krisis de Husserl*, Grenoble, Millon, Coll. «Krisis», 1990.

sant. C'est l'ouverture des choses à elles-mêmes, cette sorte de chirurgie perceptive, qui en ouvre les horizons intérieurs, toujours articulés sur des horizons extérieurs, qui pratique, en réalité, le découpage symbolique des apparitions comme apparitions *de tel* apparaissant. La subreption transcendante vient de ce que Husserl attribue l'évidence de ce contenu à la subjectivité, de ce qu'il prend le contenu des apparitions pour le contenu du vécu subjectif, en tant que *cogitatio* aussitôt aperçue, dans l'auto-aperception censée être purement immanente du *cogito*. Comme si le *cogito*, donc, avait lui-même un contenu, ou comme si l'évidence de l'*existence* comportait en elle-même déjà au moins une amorce d'évidence d'*essence*. Dans les termes de notre explicitation, cela veut dire que le cogito husserlien serait aussitôt assuré de ses évidences symboliques sans la médiation de la vérité divine, ce qui serait par ailleurs absurde puisque les concepts et les *eidè* des choses ne sont pas entièrement *a priori*, pour Husserl, mais livrés à la contingence du monde. Le tout ne peut se tenir que dans cet écart de la contingence, que Husserl tente de réduire par la subreption transcendante en s'en assurant au moins en partie par le statut subjectif de l'apparition, par la localisation du lieu de l'évidence dans le ternaire *cogito – cogitatio – cogitatum*. Ce qui est l'indéterminité foncière du champ phénoménologique et du «vécu» se voit déjà déterminé, d'entrée, par l'assignation subjective de l'apparition et de ses systèmes, et par l'origination unilatérale – depuis le cogito – de la donation, c'est-à-dire de la détermination *du sens*; alors qu'il ne s'agit en droit, nous l'avons vu dans la téléologie, que d'une réflexion téléologique non-déterminante, intrinsèque au phénomène, c'est-à-dire au vécu tout à fait *inapparent* de la vie de la conscience. Et alors que, devons-nous encore ajouter, le système symbolique qui articule les découpages des apparitions n'est pas lui-même à la disposition de la conscience, mais nécessiterait, ce qui n'a jamais eu lieu chez Husserl, son interrogation *pour lui-même*. Ainsi, pourrions-nous dire en anticipant, la phénoménologie est appelée à devenir doublement asubjective : d'une part parce que le champ phénoménal ne peut être ramené à la sphère subjective que par une subreption transcendante, d'autre part parce que, à supposer, comme c'est le cas chez Husserl, et semble-t-il, chez Patočka, que l'évidence de la donation soit phénoménologique – alors qu'elle est principalement symbolique –, elle n'est pas réductible, elle non plus, dans son contenu, à l'évidence d'une autodonation de la subjectivité.

Et cependant, Patočka insiste fortement sur ce point (PPh, 206 sq; 328 sq; E Ph, 217-231; 11-19), «Husserl a découvert la sphère phé-

noménale, la sphère de ce qui se montre dans son apparaître, la sphère que la tradition philosophique jusque là n'avait jamais prise en vue comme telle, mais qu'elle avait chaque fois reconvertie aux structures de ce qui se montre dans son être-propre.» (P Ph, 206; 328) La question privilégiée y était toujours celle de l'étant comme tel – dans nos termes : celle de l'articulation symbolique des êtres et des choses –, et non pas celle de «la légalité de l'apparaître dans son apparaître», irréductible à la légalité «de l'apparaissant dans ses structures propres, en particulier dans ses relations causales» (*ibid.*). C'est dans cette irréductibilité, coextensive de l'originalité de l'apparition dans son apparaître, qu'il faut rechercher le motif et le mobile de l'épochè et de la réduction phénoménologiques (cf. P Ph, 206-207; 328). Cela, même si celle-ci a manqué son but, victime de la subreption constitutive du subjectivisme, en réduisant l'apparition dans son apparaître à l'immanence, procédant de l'illusion transcendantale, du flux des vécus censés y être donnés dans la subjectivité transcendantale (cf. P Ph, 207-208; 328-329) – même si la réduction a manqué son but en réduisant la non-donation originaire du vécu au fantôme de son auto-donation originaire, qui redouble artificiellement la sphère phénoménale comme telle en lui prêtant une consistance tout apparente (cf. P Ph, 209; 330). Et Patočka souligne, avec beaucoup d'acribie, les paradoxes que cela soulève : les données hylétiques sont-elles à prendre à même le phénomène lui-même, dans la dualité apparitions/ apparaissant, ou comme contenus réels (*réell*) du vécu lui-même (question de R. Ingarden) (cf. P Ph, 209-210; 330-331; E Ph, 240-242; 22-23) ? Suffit-il, comme dans le § 50 de la *Krisis*, de s'en rapporter à la dualité *ego – cogitata* sans en passer par les *cogitationes* dans leur construction subjective (cf. P Ph, 210-211; 331) ? Sûrement pas puisque, précisément, les apparitions, les modes ou styles d'apparitions ne sont pas des *cogitata*, des «pensées».

Et pourtant, nous l'avons vu, il y a en eux de la «pensée». Mais c'est sur le mode *inconscient* de ce qui les découpe symboliquement, par avance, comme apparitions, modes ou styles d'apparitions de tel ou tel étant. S'il n'y a pas de donation intuitive du vécu, s'il n'y a pas de perception immanente au sens d'auto-contemplation *théorique* de tel ou tel «état» de conscience, sinon par l'illusion transcendantale qui immanentise la conscience en la «psychologisant» – c'est là, en fait, l'origine du problème husserlien bien connu du «psychologisme transcendantal» –, il y a bien auto-aperception du soi, et, comme le disait Husserl, «auto-aperception mondanisante», mais

c'est au sens, précisément, où elle projette le soi, l'ego, sur le monde, l'investit, pour ainsi dire, dans les apparitions, modes ou styles d'apparitions, c'est-à-dire dans la mesure où il y a, énigmatiquement, en ces derniers, quelque chose de ce que Patočka subsume fort justement par le *sum*. Autrement dit encore, et plus précisément, dans la mesure où les fameux «contenus», amorces des évidences d'*essence*, des apparitions, pour n'être pas purement et simplement des contenus immanents (vécus) de la subjectivité transcendantale, n'en sont pas moins, avec leur indication d'existence de l'apparaissant, comme des fragments éclatés du *sum* lui-même, des lambeaux ek-statiques de l'exister du *sum* et du soi, qui n'ont jamais dû être préalablement au dedans pour se projeter, par la suite, au dehors. Bref, ces «contenus» que sont les apparitions dans leur mode ou leur style d'apparition, ont pour Patočka, et par une sorte de transposition de ce que Heidegger a tenté dans *Sein und Zeit*, un *sens ontologique-existential*. C'est la possibilité d'une telle conception qu'il envisage tout d'abord dans sa première étude.

LA POSSIBILITÉ DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE ASUBJECTIVE COMME POSSIBILITÉ DU SENS ONTOLOGIQUE-EXISTENTIAL DES PHÉNOMÈNES

La sphère phénoménale, dont Husserl a dégagé l'originalité – et l'originarité – tout en la recouvrant aussitôt par la subreption du subjectivisme, «ne coïncide pas», nous l'avons vu, «avec l'étant en soi (*an sich*)» (P Ph, 211; 331). Si elle est subjective, c'est, pour Patočka, au sens où «elle est un projet (*Entwurf*) de toute rencontre possible avec l'étant. Comme projet d'une rencontre possible, elle est naturellement en rapport avec l'étant qui vit dans des possibilités, qui est en tant que possible. Or le *sum* ne signifie pas autre chose.» (P Ph, 211; 331-332) Projection à la manière du peintre, du poète ou de l'écrivain, sans que cela signifie création *ex nihilo*, donc projection «eu égard à l'apparaître de l'étant en personne propre, co-déterminée par cet étant, par sa constitution en tant qu'étant», et sans qu'en elle le «se-montrer» soit l'œuvre souveraine de l'homme (cf. P Ph, 212; 332). Ce qui est en jeu, c'est l'être-propre de l'homme, dont la question, *a priori* sans réponse en forme de contenu, est toute dans le *sum*. «Dans le *sum*, dans le "je suis" et les structures corrélatives qui en font partie, l'être entre dans l'apparition. Dans le projet de la sphère phénoménale, c'est l'être qui offre à tout étant la clarté de son espace (à lui).» (*Ibid.*, nous soulignons) Des lors, l'étant ne subit une transformation dans le «nouveau contexte de l'apparaître» que

dans la mesure où elle s'effectue «en (*in*) l'étant lui-même» (*ibid.*), et si la sphère phénoménale se fonde sur l'*ego*, ce n'est pas au sens où, dans, l'*ego*, il y aurait quoi que ce soit à voir ou à intuitionner, mais au sens où l'*ego* ne devient visible qu'à travers ce qu'il projette et fait dans la sphère phénoménale. Ou encore : «le phénomène n'est pas un *ego*, il relève de lui-même (*sachlich*), mais il est plein à ras bords de caractères qui rendent l'*ego* visible en le tenant devant les possibilités de son être.» (P Ph, 213; 333) Par là, tout en étant liée intrinsèquement au *sum*, «l'analyse de l'apparaître dans son apparaître peut à bon droit être qualifiée d'"asubjective".» (*Ibid.*) Elle peut s'étendre significativement jusqu'à une «analyse des mouvements de la vie que notre *sum* accomplit et dans lesquels la sphère phénoménale acquiert son agencement concret» (P Ph, 214; 333). En conclusion, Patočka rapproche ce qu'il propose, plus du second Heidegger, celui de la *Kehre*, que du premier, dans la mesure où il voit, dans *Sein und Zeit*, quelque chose d'encore trop «anthropologique» : il prend Heidegger comme celui «qui fait apparaître, dans son accomplissement phénoménalisant, l'être qui, dans le *sum*, entre en mouvement, et l'*energeia* éclaircissante (*lichtend*)» (P Ph, 214; 334). Bref, pour le dire d'un mot avant de le reprendre, la phénoménologie asubjective s'ouvre par la prise en compte de l'*apparaître* de l'apparition et de l'apparaissant comme possibilité ontologique-existentielle du *Dasein* (du *sum*), et de l'apparition de l'apparaissant tout à la fois comme apparition du *sum*, de l'être qu'il y a en lui, et de l'étant, de l'être qu'il y a aussi, du même coup en lui.

Cette conception est-elle tenable, et si oui, moyennant quoi ? Telle est la question de la possibilité de la phénoménologie asubjective. Tout tient, en fait, au statut de l'étant, du moins de l'étant dans son apparaître, comme *possibilité*. Si l'étant comme possible – et possible dans son apparition – se réduit à n'être que le cas particulier d'un concept, ou l'incorporation singulière d'un *eidos*, il tend alors à se réduire à un possible ontique parce que logico-eidétique : c'est la possibilité, précisément, *de l'étant*, et non pas de l'être. Dire qu'il est possible, en ce sens, c'est dire, à la manière de Leibniz, qu'il n'est pas intrinsèquement contradictoire, sa possibilité résidant en ce que son essence ne transgresse pas les lois de la logique. Il faut dire que si la possibilité de l'étant, et de l'étant dans son apparaître, relevait seulement de ce qu'autorise le champ logico-eidétique, la phénoménologie asubjective relèverait d'un transfert tout à fait illusoire, et illusionnant, du possible ontique au rang de possible ontologique. Et il faut ajouter que tout semble nous conduire dans cette

direction puisque, à l'instar de Husserl, Patočka prend l'exemple de la perception, c'est-à-dire de ce qui relève de la *Vorhandenheit*. Nul doute que pour Heidegger, et cela, tout au long de son œuvre, les possibles perceptifs, possibles du *Vorhandensein*, ne soient des possibles ontiques, au sens quasi-leibnizien.

Si l'on y réfléchit bien, cette remarque nous conduit au cœur du problème. Dans l'illusion transcendantale du subjectivisme, la question était de savoir en quoi il est légitime que la certitude existentielle du *sum* puisse se recouvrir de la certitude essentielle du *contenu* de l'apparition. Autrement dit, dans le cadre de la phénoménologie asubjective, toute la question est de savoir comment les contenus d'apparition, amorces ou ébauches d'essence avons-nous dit, peuvent prendre un statut par rapport à l'apparaissant, dès lors qu'est refusé, comme ce doit l'être, tout contenu donné intuitionnable au vécu, ou dès lors que la certitude du cogito ne s'étend pas au *cogitatum*, et que la *cogitatio* est proprement *invisible*. Dans le cadre de la téléologie perceptive, avons-nous vu, la difficulté est tout de même que la découpe des apparitions, dans l'articulation des horizons intérieurs et extérieurs de l'apparaissant, est elle-même tributaire des découpages symboliques du monde (je sais toujours plus ou moins d'avance ce que je perçois), même si la distribution des apparitions reste relativement contingente. Cela signifie donc que les apparitions dans leur découpe sont au moins *compossibles* – au sens quasi-leibnizien – avec le concept et/ou l'*eidos* de l'apparaissant, et qu'en tant que tels compossibles, elles sont à prendre comme autant de points de vue perspectifs, depuis un centre perceptif lui-même éventuellement en mouvement, sur la chose prise elle-même en vue comme le point de leur convergence. En ce sens, il faut reconnaître que Heidegger a vu juste. En tant que variantes du réel (*real, wirklich*), les apparitions comme possibles relèvent elles-mêmes de la même planéité de la *Vorhandenheit*.

Est-ce à dire cependant que l'être perceptif se réduise à cette planéité, qui est aussi celle de la disponibilité (autre mot français pour la *Vorhandenheit*) ? Il le serait s'il était préalablement distingué, dans l'analyse, comme c'est le cas chez Husserl, du mode d'appréhension, lui-même interprété comme subjectif. Or, Patočka a fortement insisté sur ce point, il n'y a pas de raison intrinsèque à cette distinction, qui est en fait une abstraction (psychologisante) du subjectif. La *Weltdoxa* ou la *Welthesis* n'a aucun contenu intuitionnable dans le vécu, elle est toujours *prise*, avec ses possibles modifications (par exemple dans le doute ou l'hypothèse), à même les apparitions

avec leur style d'apparition – et c'est cette prise elle-même, précisément, qui est réfléchie par l'*epochè* phénoménologique. En d'autres termes, si, dans la téléologie perceptive, les apparitions apparaissent comme apparitions d'un apparaissant qui est, cela ne signifie pas qu'elles sont comme des esquisses, des ombres ou des «adombrations» sur lesquelles se superposerait la couche de la pensée qu'elles indiquent quelque chose qui est. Mais cela signifie qu'elles sont des «adombrations» de l'être même qui apparaît dans l'étant apparaissant. Plutôt qu'«investies» par la thèse subjective de l'être, elles portent chaque fois quelque chose de l'être, quoique de manière déficiente, de telle sorte que c'est leur enchaînement téléologique qui fait signe vers l'être lui-même qui, en tant que tel, n'apparaît pas, mais ne fait que paraître, en quelque sorte «encapsulé» dans l'étant. Il y a donc, à même les apparitions et leur système, quelque chose tout à la fois du *sum* percevant et de l'être même de la chose, et le terme de *Vorhandenheit*, de la sorte, en ressort modifié quant à son sens. «Disponible», la chose l'est en tant que concept (nom) ou qu'être (étant) symboliquement découpé à même l'*apeiron* phénoménologique, et c'est ce qui rend possible sa reconnaissance, c'est-à-dire la possibilité, qui est celle de la téléologie, de trouver, pour tel système d'apparitions, le concept qui lui correspond, qui réfléchit comme en une cause seulement intelligible, la légalité de la contingence de leur enchaînement. «Disponible», la chose ne l'est précisément pas, ce fut l'erreur de Heidegger de ne pas le reconnaître, dans sa *Leibhaftigkeit*, c'est-à-dire dans sa présence «en chair et en os». Or c'est cette «*Leibhaftigkeit*», cette chair de la chose, qui fait toute sa teneur phénoménologique : ce par quoi en quelque sorte le *sum* opère sa chirurgie en l'ouvrant elle-même, selon ses horizons intérieurs et extérieurs, à l'ombrescence propre de ses «adombrations», de ses *Abschattungen*, avec leur poids ou leur charge d'être, qui est ici épaisseur de chair. Cela même, à son tour, n'est pas disponible, donc tout à fait *vorhanden*, si du moins nous sommes sensibles à l'irréductible contingence des apparitions, qui est tout autant contingence ontologique, c'est-à-dire possibilité d'être du *sum* et de l'apparaissant, avant d'être possibilité ontique de la chose. Si donc nous prêtons attention au côté *aventureux* et originairement in-nocent du «cours» des apparitions, dans cette mesure même «passif» (de l'ordre de la synthèse passive) et «hylétique», dans la sur-prise de la *Leibhaftigkeit*, avant que la téléologie ne les organise, en fait, en les temporalisant en présence, c'est-à-dire en les faisant entrer dans un *phénomène-de-langage* où leur

temporalisation leur fait «dire», par delà elles-mêmes, quelque chose qui est, mais qui se dérobe tout autant dans son apparaître.

Alors, en effet, la perception paraît bien s'enlever d'un projet, parent de celui du peintre, du poète ou du romancier, d'une *sché-matisation transcendantale en langage*, qui recoupe, dans la reconnaissance de la chose, l'ordre symbolique, sans se confondre entièrement avec lui. Ce que le subjectivisme a fait perdre, nous nous en apercevons, c'est le côté *flou* des apparitions, leur «bougé» par rapport aux découpages symboliques, ce qui fait d'elles, précisément, des «adombrations». C'est ce flou qui resurgit dans l'*epochè* radicale³ qui ouvre à la phénoménologie asubjective, et c'est ce flou seul qui est porteur de sa charge ontologique-existential, propre à remettre en question la conception heideggerienne trop univoque de la *Vorhandenheit*. Si l'on ajoute que ce flou signifie la réduction phénoménologique effective de l'apparition au seul niveau de l'apparaissant, donc que l'apparaissant lui-même, en tant qu'apparaissant – et non pas en tant que chose (concept, idée ou *eidos*) – en est lui-même chargé, il vient que ce flou, dans son *indéterminité foncière*, est cela même qui caractérise la dimension *phénoménologique* comme telle. Si les apparitions, dans leur apparaître, sont, comme nous l'avons dit, autant d'ébauches d'essence par leur contenu, cela veut dire que l'essence (*eidos*) ne s'y accomplit précisément pas, qu'elle en demeure à jamais affectée, dans la dimension phénoménologique, d'un irréductible *flou eidétique*, lui-même inséparable de caractères ontologiques-existential. Cela veut donc dire que nous nous retrouvons ici au recroisement, pointé par Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible*, du «fait» (d'exister) et de l'«essence»⁴, c'est-à-dire au lieu où peuvent surgir, dans l'in-nocence hylétique de ce qu'il faut désormais concevoir comme un inconscient phénoménologique, des «essences» ou plutôt des *Wesen* sauvages, où l'existentialité du *sum* est inséparable de la sédimentation in-nocente ou inconsciente de «contenus» non toujours déjà pré-déterminés et pré-découpés par l'ordre symbolique, et échappant à la maîtrise de la conscience. Patočka ne propose rien en vue de la mise à jour des *Wesen* sauvages. Mais du moins comprenons-nous que sa phénoménologie asubjective en est la condition de possibilité, et qu'en ce sens, à tout le moins dans sa dernière œuvre, Merleau-Ponty prati-

3. Cf. «Epoché et réduction», in J. Patočka, *Qu'est ce que la phénoménologie ?*, p. 249-261.

4. Paris, Gallimard, 1964, chapitre intitulé *Interrogation et intuition*, p. 142-171.

quait déjà la phénoménologie asubjective sans le savoir. La phénoménologie asubjective, en effet, consiste à prendre les apparitions, les modes et styles d'apparitions, comme des *existentiaux incarnés*, les muant, dans leur indéterminité phénoménologique foncière, de possibles ontiques toujours déjà rapportés au concept ou à l'*eidōs* (symboliquement institués) de la chose, en possibles ontologiques, ou c'est quelque chose de l'être lui-même qui devient, non pas vu ou intuitionné dans l'instant d'un cogito, mais *visible*. Telle est la possibilité de la phénoménologie asubjective, possibilité elle-même ontologique, dans ses «attendus». Reste à voir plus précisément ce qu'elle *exige* à son tour de la pensée, et en quoi réside sa nécessité.

L'EXIGENCE ET LA NÉCESSITÉ DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE ASUBJECTIVE :
POUR UNE REFORTE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

Après avoir fait, dans sa seconde étude, la même critique de la subreption transcendantale du subjectivisme (E Ph, 235-236; 20-21), Patočka revient à la phénoménologie asubjective en ces termes : «Le "subjectif" des caractères thétiques et des caractères de donnée est tout autant "dehors" (là-devant moi) que les choses elles-mêmes qui apparaissent.» (E Ph, 237; 21) Les accomplissements soi-disant subjectifs sont «eux aussi à déchiffrer dans les phénomènes», ils sont «tout autant de l'apparaissant dans un champ d'apparition que les choses qu'ils font apparaître» (E Ph, 238; 21). Autrement dit : «Dans le champ d'apparition, les choses laissent l'égologique se faire jour de la même manière que l'égologique, de son côté, laisse apparaître les choses» (*ibid.*). De la sorte, et moyennant la réduction phénoménologique autrement comprise, l'exigence de la phénoménologie asubjective est celle d'étudier «le champ phénoménal» comme «l'apparition dans son apparaître», «l'être phénoménal en ce qu'il consiste à montrer de l'étant, à le laisser apparaître, et, dans cet apparaître de l'étant lui-même, à être là sans devenir thème, à se cacher soi-même, en ce sens, dans l'apparaître des choses» (E Ph, 239; 22). En ce sens, le «vécu» est bien phénomène à la mesure même de sa non-donation, de son irréductibilité à du manifeste donné (cf. E Ph, 239-240; 22).

Ainsi, comme Patočka le reprend encore au troisième point de son étude : «La transcendance (*der Uberstieg*) du *sum* vers les choses apparaissantes ne peut être dégagée de manière phénoménale, elle n'est pas quelque chose qu'on puisse amener "là-devant" soi. Ce qu'il y a là de phénoménal, serait au contraire le fait important

que ce n'est pas nous, mais bien l'être phénoménal qui nous donne à comprendre quelles possibilités de notre être propre sont là.» (E Ph, 245; 25). L'être phénoménal, c'est-à-dire la coextensivité des apparitions et de l'apparaissant, est donc *ontologique-existential* en tant qu'il rend, non pas vues, mais «visibles» (sensibles, intelligibles, le tout à la fois) les possibilités de notre être-propre, elles-mêmes possibilités ontologiques en tant que possibilités d'exister au sens transitif, ou d'ek-sister. Comme l'écrit encore Patočka plus loin, «les possibilités "subjectives" elles-mêmes ne deviennent claires qu'à même le phénomène» (E Ph, 247; 26).

C'est tout naturellement que, s'agissant des choses, et de la dimension que nous avons rappelée de leur *Leibhaftigkeit*, Patočka en vient à considérer le *sum* dans son *incarnation* dans un corps-de-chair, un *Leib* (E Ph, 245-247; 25-26). De ce passage, qu'il serait trop long d'étudier en détail, retenons que la visibilité, ou plutôt, la phénoménalité des possibilités ontologiques, est du même coup visibilité du corps-de-chair en tant que «je peux» fondamental-ontologique – et non pas en tant qu'ayant le choix, moyennant les délibérations de la conscience, entre des possibles ontiques, comme par exemple, dans le cas de la chose, la possibilité d'en faire le tour, d'aller y voir «par derrière». Encore une fois, comme l'a dit Patočka, les apparitions, leur modes de donnée et d'appréhensions sont originairement «dehors» et non pas «dedans» : le corps-de-chair n'est pas limité à l'enceinte abstraite – parce que jamais complètement visible – du corps propre institué comme corps (*Körper*) ou comme chose (*Ding*). En lui s'ouvre «le centre non-donné d'une perspective dont les exigences s'adressent à moi qui apparais là en chair (*leiblich*), sur un mode perceptif jamais total et susceptible de distanciation.» (E Ph, 245; 25) C'est là que je m'éveille et que je suis appelé à apparaître (cf. *ibid.*). Corrélativement, la présence dans les choses, «ce qui en elles est présenté, s'entoure d'un halo de ce qui n'est pas présent, mais possible, et qui, en tant que possible, m'attire, me laisse indifférent ou me repousse à l'avance.» (E Ph, 246; 25) Ces possibles à leur tour s'entrecroisent pour constituer des complexes ou des contextes pragmatiques, ceux de l'être-au-monde, de telle sorte que, peut-on dire, «je suis présent dans le fonctionnement (*Fungieren*) actif de ces contextes sans y être objectivement donné (cf. *ibid.*). Plus précisément, «le Moi est une activité structurée dont certains moments apparaissent comme donnés, mais perdraient tout sens et ne pourraient exister sans le *contexte qui lui, n'est pas donné.*» (*Ibid.*, nous soulignons) Bref, à nouveau, l'ego est irréduc-

tible à l'intuition, à la perception «interne», à l'apparition, fût-elle subjective, et ce, dans la mesure où ce qui, de lui, accède au visible, et pas à la vue, est toujours pris, y compris et surtout *dans l'absence*, en tant que possible ontologique inscrit au champ phénoménal. Dans le cas de notre «commerce» avec les choses sensibles, ce sont les possibles ontologiques du corps-de-chair en tant que «je peux», eux-mêmes irréductiblement liés à la praxis comme aux pratiques. En nos termes, c'est comme si le Moi était la structure d'absence d'un «dedans» en porte-à-faux constitutif et fondamental sur la structure du «dehors» comme structure de ce qui est présent. Comme si, donc, le soi n'y était que l'absence se structurant dans les existentiels du visible en ouvrant chirurgicalement les choses aux horizons intérieurs et extérieurs de leur apparaître, qui est du même coup, irréductiblement, l'apparaître de la chair du corps-de-chair à même une seule et même dimension phénoménale. Le centre du soi y est absent, avons-nous vu, mais c'est de la même absence que celle qui ouvre la différence ou l'abîme entre la chose comme être en soi (*eidōs* ou concept) et la chose dans le cours indéfini et aventureux de son apparaître. La déchirure de la chose dans ses horizons intérieurs et extérieurs est la déchirure d'une absence, d'un centre qui ne s'est pas illocalisé pour se rendre disponible partout, en n'importe quel point de l'espace, mais qui ne s'est illocalisé, dans le parcours temporel de l'apparaître, la temporalisation/spatialisation des apparitions, que pour ne plus paraître qu'en imminence ou en creux, comme ce qui seul est susceptible d'*instituer symboliquement, hors du champ phénoménologique*, l'ipse comme identité.

Pour donner au propos de Patočka encore plus de portée, pour passer de l'exigence à la nécessité, il faut en effet, selon nous, le *radicaliser*, et distinguer, ce qu'il ne fait pas, *praxis* et pratique. Par pratique, en effet, nous entendons tout ce qui est symboliquement institué et découpé de la praxis : cela englobe dans une société les techniques, non seulement de fabrication des outils ou instruments, des habitations ou vêtements, mais encore les techniques de chasse, de pêche, d'agriculture, etc. Cela va aussi jusqu'aux codifications des règles du mariage, de communication entre les êtres humains, des pratiques politiques, etc. Cela constitue tout un réseau extrêmement complexe et enchevêtré, où, fondamentalement, la part de la contingence se voit réduite, où donc les possibles entre-tissés, pour se renvoyer les uns aux autres dans le système ou l'institution symbolique d'une société, perdent leur caractère aventureux, tendent à

se figer en possibles symboliques qui *tendent* de leur côté à stéréotyper les comportements humains, à les déterminer d'avance, à en faire des possibles «disponibles», c'est-à-dire ontiques. Il y a différentes manières, pré-déterminées et pré-découpées symboliquement, de s'y prendre, et de *bien* s'y prendre, en accord avec les horizons *symboliques* de sens de l'institution symbolique, avec les êtres et avec les choses. L'analyse de ces comportements ne relève que très partiellement de la phénoménologie parce qu'elle ne peut prendre son sens pertinent qu'à s'inscrire, comme analyse symbolique, dans le réseau symbolique qui enserme les êtres et les choses. A ce niveau, donc, les possibles symboliques ne sont pas tant absents en tant que possibles relevant des profondeurs ontologiques-existentielles du *sum*, qu'implicitement présents ou disponibles comme le champ de ce qui est prescrit d'avance aux pratiques instituées des membres d'une société. Autrement dit, le *sum* ne peut prendre, à la manière de Patočka, son caractère pour ainsi dire universel, que si l'on distingue ces possibles, comme possibles de pratiques symboliquement instituées, des possibles plus proprement ontologiques-existentiels en tant que liés à l'*indétermination* foncière du *sum* et du champ phénoménologique, et si l'on s'oriente, comme nous pensons que ce doit être fait⁵, vers une analyse phénoménologique des institutions ou systèmes symboliques, où les possibles symboliques apparaissent comme se découpant *aveuglement*, dans l'inconscient symbolique, en se *prélevant*, avec leur contingence propre, sur les possibles en tant que phénoménologiques, c'est-à-dire ontologiques-existentiels, liés au pouvoir ontologique originaire du *sum* et du corps-de-chair comme «je peux» fondamental – c'est même par ce seul retour que l'on peut comprendre la possibilité de l'*innovation* et de l'*élaboration* symboliques, c'est-à-dire ne pas tomber dans l'illusion structuraliste de systèmes symboliques entièrement clos sur eux-mêmes et «marchant» tout seuls. Bref, il faut, *mutatis mutandis*, effectuer ici la même transposition eu égard aux contextes praxiques que celle que nous avons proposée eu égard à la perception sensible. Certes, cela complique singulièrement la tâche, mais ce n'est qu'à cette condition que la phénoménologie asubjective est *viabile*, et susceptible d'apporter à la phénoménologie le renouvellement nécessaire. Son exigence porte donc bien plus loin encore que ne le soupçonnait vraisemblablement Patočka.

5. Voir notre ouvrage : *Phénoménologie et institution symbolique*.

Cela, du moins, Patočka l'avait pressenti, d'une prescience très sûre, dans sa critique finale à Heidegger : c'est dans la mesure où « nous sommes une existence dans l'apparition » que « nous dépendons de la compréhension de l'être » (E Ph, 247 ; 26). « Le monde, c'est-à-dire les possibilités de notre être propre comme d'un être essentiellement "ek-statique", ne nous est pas ouvert par notre liberté propre, mais c'est la liberté elle-même qui est ouverte par la compréhension de l'être, avec tout le reste de la teneur de monde apparaissante. » (E Ph, 248 ; 26). Autrement dit, la compréhension de l'être est assimilable au phénomène comme tel (*ibid.*), et il y a, dans *Sein und Zeit*, Patočka ne le dit pas, mais nous pouvons l'en inférer, tout au moins dans sa distinction entre propre et impropre, un résidu de « subjectivisme ». La transformation requise, nous l'avons vu, du concept de *Vorhandenheit*, va de pair avec une transformation bien plus grande (et bien plus redoutable) du concept de « facticité ». Celle-ci ne réside pas seulement dans le « toujours déjà » où le *Dasein* se « trouve » toujours déjà jeté (la *Befindlichkeit*), mais encore dans le projet lui-même, ou dans les possibles ontologiques eux-mêmes : « La transcendance du *Dasein*, conclut Patočka, est un essentiel être-hors-de-soi et se recevoir/se concevoir : *Sich-empfangen* » (*ibid.*). Cela signifie que l'auto-réception et l'auto-conception est déjà dans le possible ontologique lui-même en tant que possibilité d'exister. Et que c'est dans cette mesure même, et sans doute dans cette mesure seulement, qu'il y a une teneur phénoménale qui ne doit pas être reprise, pour avoir son statut phénoménologique, dans ce qui est, tout au moins chez Heidegger, le « subjectivisme » de l'« attestation » (*Bezeugung*). Le *Dasein* est originairement au dehors, parce que ses possibilités ne lui deviennent « visibles » qu'à même les phénomènes.

Fondamentalement, non seulement cela permet de comprendre plus clairement comment les possibles symboliques se découpent et se prélèvent à même les possibles phénoménologiques – alors que Heidegger laisse l'impression de leur inéluctable confusion, si ce n'est de leur pure et simple identité, et ce, jusque dans sa conception du *Geviert* –, mais encore, cela conduit, à travers la nécessaire refonte phénoménologique de la pensée heideggerienne, à repenser de manière plus fine les « structures » de la temporalisation, et de là les « structures » des sédimentations phénoménologiques, plus originaires que les apparitions, modes ou styles d'apparitions, car affleurant à fleur de phénomène à revers des découpages symboliques, donc de manière sauvage, comme des « condensés » ou des « lam-

beaux » sauvages – les *Wesen* sauvages – de la phénoménalité des phénomènes. De cela, nous ne pouvons dire, ici, que quelques mots dans la ligne de ce qui est en fait requis ou exigé par la phénoménologie asubjective de Patočka.

Le propre des *Wesen* sauvages, avons-nous suggéré, est tout à la fois d'avoir une teneur phénoménale, une concrétude phénoménologique, et d'être porteurs de la charge d'existence qu'il y a dans le *sum* et le « il y a ». C'est en ce sens qu'ils sont des *existentiaux incarnés*, ou quelque chose de l'être-au-monde s'est toujours déjà « projeté » à même l'apparition. Cela signifie que les *Wesen* sauvages ne sont pas primairement « apparitions » de choses ou de possibles symboliques, mais, au plan phénoménologique, des *Wesen* de l'être-au-monde lui-même, ou plutôt du monde lui-même comme *phénomène*, et comme phénomène *essentiellement dérobé* dans la non-donation du non-manifeste – ce qui explique l'apparence première de leurs « modes déficients » de « donation ». Cela signifie aussi que, toujours déjà là, pour ainsi dire « en arrière » du pro-jet de monde et pour ainsi dire « supports » de ce dernier avec sa dimension de futur, les *Wesen* sauvages constituent un irréductible passé dans le futur lui-même, donc que l'ekstase du futur, bien avant la temporalisation heideggerienne par l'instant, est déjà elle-même « temporalisée » par l'écart, originaire en elle, du *passé*. Plus précisément, que l'ekstase du futur est déjà « spatialisée » originairement en elle-même, par l'écart intrinsèque en elle d'un passé qui est *transcendental* dans la mesure où il lui échappe principalement de son écart toujours déjà creusé en elle, où donc ce passé paraît comme un passé qui n'a jamais été présent et qui ne le sera jamais. Symétriquement, si nous nous portons au passé pareillement originaire de la *Befindlichkeit* heideggerienne, cela signifie qu'il ne peut s'ouvrir comme tel, c'est-à-dire se temporaliser selon sa modalité propre, que s'il y a en lui, toujours déjà, par avance, l'écart qui se creuse d'un futur pareillement transcendantal parce que lui échappant principalement et jamais appelé à devenir présent, fût-ce dans la temporalisation par l'instant. Dès lors, la *Befindlichkeit*, avec sa charge d'existence dans la *Stimmung*, n'est pas séparable des *Wesen* sauvages : elle n'est pas primairement teneur propre au *Dasein* dans la facticité de son existence, mais elle est portée elle-même aux teneurs phénoménales. Il en résulte qu'entre le passé du futur et le futur du passé, il y a cohésion, en quelque sorte par enjambement du temps qui se fait comme temps de la présence entre des horizons de passé et de futur, irréductibles à la protention et à la rétention. Ces *Wesen* sauvages, avec

leur charge indissociable de *Stimmung*, sont d'un seul et même coup réminiscences transcendantales du passé transcendantal (en tant que passé dans le futur) et prémonitions transcendantales du futur transcendantal (en tant que futur dans le passé), enchâssées dans une proto-temporalisation/proto-spatialisation d'un passé transcendantal qui n'a jamais été présent et d'un futur transcendantal qui ne le sera jamais⁶. Les teneurs phénoménales des *Wesen* sauvages témoignent ainsi de l'*immémorialité* de l'être-au-monde, qui est tout à la fois son irréductible *immaturité*. Cela, dans la mesure même où jamais le pro-jet de monde n'arrivera, dans sa temporalisation, à remonter l'écart qui le constitue à l'origine, à se précéder lui-même dans cette avance à l'origine de lui-même sur lui-même qui lui paraît comme retard à l'origine. De la sorte, la facticité du *Dasein*, ou plutôt du monde, du phénomène-de-monde comme *Dasein*, est non seulement celle d'un immémorial où le *Dasein* se serait toujours déjà trouvé, mais aussi, tout autant, celle d'un *immature* où le *Dasein*, pour venir à la rencontre de lui-même, sait qu'irréductiblement quelque chose, et quelque chose qui lui est essentiel, lui échappera à jamais, quelle que soit par ailleurs sa «résolution», son *Entschlossenheit*.

Pour que notre propos soit un tant soit peu complet, il nous faut ajouter que, dans leur double dimension, et comme Patočka nous en a montré le chemin, les *Wesen* sauvages ont si bien à voir avec la *Leiblichkeit* et la *Leibhaftigkeit*, qu'ils sont lambeaux et concrétions de chair, indissociablement du corps-de chair et du monde : c'est même pourquoi ils sont des existentiels *incarnés*, des éclats non pas du corps ou du monde, mais de la chair, au sens où l'entendait le dernier Merleau-Ponty, c'est-à-dire aussi de la phénoménalité du «monde» comme *phénomène* – lequel est indissociablement le «corps» comme *phénomène*. Mais le propre de la chair n'est dès lors pas de se présenter dans la donation en présence, dans le corps pour ainsi dire exsangue des apparitions, qui ne le sont que d'être apparitions, à chaque fois, d'un apparaissant comme corps glorieux ou spirituel (idéal). Le propre de la chair est tout au contraire, comme le disait Merleau-Ponty, d'être visible/invisible, sensible/insensible, c'est-à-dire de se dérober au manifeste (le vu, le senti, le pensé dans l'actualité de l'instant), et de glisser entre la présence et l'absence. La concrétion des *Wesen* sauvages comme concrétudes de phénomènes s'effectue, nous l'avons vu, à revers de la temporalisation en

6. Cf. notre ouvrage : *Phénomènes, temps et êtres*, II^e section, *passim*.

présence, qui est celle de la conscience, dans une proto-spatialisation/proto-temporalisation qui ouvre d'un coup le champ de l'immémorial et de l'immature, comme ce qui n'est pas, à l'origine, habité par la conscience. Le champ phénoménologique est ainsi le champ de l'inconscient phénoménologique, de l'*Unheimlichkeit* des phénomènes-de-monde, des «phases» du *Dasein*, qui est là, originairement *en absence*, comme ce sans quoi la conscience, ou le *Dasein* «résolu», n'aurait aucun ancrage au monde, aucune possibilité ontologique d'*incarnation*. Donc qui est là, tout autant, comme l'*horizon* d'absence radicale en lequel, chaque fois, s'enchâsse la conscience – le *Dasein* «résolu» pour *faire* du sens, c'est-à-dire de la présence, et du sens dans la présence. En d'autres termes, l'immémorialité et l'immaturité du champ phénoménologique sont le signe, tout à la fois, de son immortalité, d'horizons qui se prolongent par-delà la mort empirique, et de la mortalité foncière de la conscience ou du *Dasein* – fût-il «résolu» – qui n'est jamais arrivé et qui n'arrivera jamais à les «convertir» en présence, pour ainsi dire à s'y installer. Aux confins de la présence et de l'absence, la chair des *Wesen* sauvages l'est aussi de la vie et de la mort. La proto-temporalisation/proto-spatialisation des *Wesen* sauvages, leur concrétion ou leur «sédimentation», s'effectuent à cette lisière étrange, *unheimlich*. Cela implique que leur remise en jeu par la phénoménologie dont nous appelons la refonte, ne va pas sans une «descente» dans les abîmes, où la frayeur première doit être surmontée par une sorte de confiance aveugle en l'innocence du devenir.

Que, dans ce contexte, la temporalisation/spatialisation en présence comme traversée, qui fait sens, d'un espace muni en lui-même de ses rétentions et de ses protentions, se pose tout autrement que chez Husserl et Heidegger, que le privilège du présent ou de l'instant y soient abolis par la distension originare de la présence en tant qu'en *même* temps de protentions et de rétentions multiples, c'est là une question que nous ne pouvons envisager ici, sinon pour dire que la temporalisation en présence n'est pas concevable sans sa spatialisation originare, sans l'écart à l'origine des horizons de passé et du futur transcendants sur lesquels s'adossent, pour ainsi dire, les rétentions et les protentions, en réveillant les *Wesen* sauvages comme réminiscences et prémonitions transcendantales. Car celles-ci, précisément, en vertu de leur teneur phénoménale elle-même irréductible à du vu ou du pensé (dans la *Vorhandenheit* heideggerienne), ne sont pas des possibles ontiques, ou symboliques, mais des possibles ontologiques, des «perches tendues» pour l'exis-

ter au sens transitif du terme, sur lesquels se découpe, toujours déjà et toujours encore, le sens qui est à faire dans la présence comme projet de sens. C'est par là une refonte complète de la phénoménologie de la conscience et du langage qui est requise et exigée.

Tels sont, en tout cas selon nous, les sens auxquels il faut entendre la proposition de Patočka déjà citée : «La transcendance du *Dasein* est un essentiel être-hors-de-soi et se-recevoir(se concevoir).» L'être-hors-de soi, c'est pour nous celui de l'inconscient phénoménologique, de l'immémorial et de l'immature. Le se-recevoir qui est aussi le se-concevoir est celui où s'amorce la conscience quand, sous l'horizon du sauvage, elle sent poindre le sens dans sa fragile naissance et se concentre pour lui laisser le temps d'être et de mûrir, le temps de se temporaliser dans un même temps qui est celui d'un espace en mouvement, non susceptible d'être instantanément embrassé d'un seul coup d'œil ; quand donc la conscience se livre à sa propre aventure comme à l'aventure du sens, qu'elle sait pourtant fragmentaire, partielle, précaire, mortelle, incapable qu'elle se sait par avance de reprendre dans le plan total d'une présence les concrétudes de chair qui prolifèrent sous les horizons d'un passé et d'un futur a jamais irréductibles. C'est dire combien la phénoménologie asubjective de Patočka nous paraît vivante, car infiniment riche en promesses. Que Patočka se retrouve, selon nous, dans la proximité de Merleau-Ponty, témoigne – au-delà des procès mesquins en «annexion» – de ce qu'il fut un authentique phénoménologue, autre chose qu'un husserlien converti à Heidegger, avec la sorte de repentir qu'eût impliqué cette conversion, c'est-à-dire l'un des grands continuateurs de la phénoménologie en notre temps.

Le mythe de l'Homme-Dieu

HENRI DECLÈVE

INTRODUCTION

«L'être dans la dévotion, c'est l'étant qui se dévoue à l'être, un étant parfaitement "objectif" en ce sens qu'il s'est délivré des intérêts singuliers. – Le revirement n'entraîne pas la perte du monde mais, au contraire, sa pleine découverte ; c'est un revirement, en un sens, mondain, parce que le monde vit de façon approfondie, d'une vie cosmocentrique et luminocentrique. A ce revirement se rattache un nouveau mythe, l'un des plus profonds et des plus répandus, investi, comme tout mythe, d'un sens inépuisable : le mythe de l'homme divin, de l'homme parfaitement véridique, de sa fin inéluctable et de sa "résurrection" nécessaire» (MNMEH*, 122).

Ces lignes extraites de la méditation de l'auteur sur sa thèse d'habilitation trente-trois ans après sa parution posent une série de questions dont la prise en considération fait découvrir la structure systémique de la pensée de Patočka et les tâches qu'il propose ainsi à ses lecteurs.

* Ouvrages cités (et sigles) de Jan Patočka :

Le Monde naturel comme problème philosophique (Phaenomenologica 68), La Haye, Nijhoff, 1976 (MN).

Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire, Lagrasse, Verdier, 1981 (EH).

Kunst und Zeit (Jan Patočka, *Ausgewählte Schriften*), Stuttgart, Klett-Cotta, 1987 (KZ).

Le Monde naturel et le mouvement de l'existence humaine (Phaenomenologica 110), Dordrecht, Kluwer, 1988 (MNMEH).

Qu'est-ce que la phénoménologie ? («Krisis»), Grenoble, Millon, 1988 (QPh).

L'Ecrivain, son «objet», Paris, P.O.L, 1990 (EO).

L'Art et le temps, Paris, P.O.L, 1990 (AT).