



HAL
open science

La conception phénoménologique de l'espace

Eliška Luhanová

► **To cite this version:**

Eliška Luhanová. La conception phénoménologique de l'espace. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I; Univerzita Karlova (Prague), 2016. Français. NNT: 2016PA01H201. tel-01401611

HAL Id: tel-01401611

<https://theses.hal.science/tel-01401611>

Submitted on 23 Nov 2016

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

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

UNIVERSITÉ PARIS 1 PANTHÉON-SORBONNE

Ecole doctorale de philosophie, UFR 10,
17 rue de la Sorbonne, 75005, Paris, France

UNIVERSITÉ CHARLES DE PRAGUE

Département de philosophie et de l'histoire des sciences naturelles,
Faculté des Sciences,
Viničná 7, 128 44, Prague, République Tchèque

Eliška LUHANOVÁ

LA CONCEPTION PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE L'ESPACE

FENOMENOLOGICKÉ POJETÍ PROSTORU

THÈSE DE DOCTORAT / DISERTAČNÍ PRÁCE

EN COTUTELLE

CHAMP DISCIPLINAIRE : PHILOSOPHIE

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ

THÈSE DIRIGÉE PAR / VEDOUCÍ:

Renaud BARBARAS / Pavel KOUBA

MEMBRES DU JURY :

Renaud BARBARAS
Vojtěch HLADKÝ (président)
Pavel KOUBA
Karel NOVOTNY
Émilie TARDIVEL
Étienne TASSIN

DATE DE SOUTENANCE : 19 MAI 2016

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem disertační práci zpracovala samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že tato práce ani její podstatná část nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia ani předložena k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, 1. 3. 2016

Eliška Luhanová

Remerciements

Je tiens à remercier ici Messieurs Renaud Barbaras et Pavel Kouba qui ont dirigé mon travail, pour le soutien précieux qu'ils m'ont apporté lors de mes études doctorales.

Je voudrais également exprimer ma gratitude envers les chercheurs du Département de philosophie et de l'histoire des sciences naturelles qui m'ont encouragé dans mon travail.

Mes remerciements vont aussi à tous mes proches qui m'ont soutenu et encouragé tout au long de ces années de thèse. Pour le moins, je voudrais remercier de tout cœur Michaela Benešová et Stefan Bartkowiak de m'ouvrir chaleureusement la porte de leur maison plus d'une fois et de m'aider à plusieurs reprises très concrètement : c'était aussi grâce à eux que je me sentais comme chez moi à Paris.

Eliška Luhanová

Résumé

La conception phénoménologique de l'espace

La thèse se préoccupe de la nature d'expérience que le *moi* percevant fait avec les autres étants et des conditions qui rendent leur rencontre possible. L'attention est centrée sur le rôle de la spatialité qui représente un caractère distinctif des étants sensibles corporels. La thèse s'inscrit dans le courant de la philosophie néo-phénoménologique. Dans les paragraphes d'introduction, les directives méthodiques de l'approche phénoménologique sont formulées, ainsi que la spécificité de la néo-phénoménologie, caractérisée comme une pensée qui se distancie de l'égoïsme dominant la phénoménologie classique, notamment husserlienne. L'exposé part de l'esquisse d'une théorie phénoménologique de la perception (chap. I) et saisit les caractéristiques ontologiques élémentaires des étants donnés (chap. II). Le chapitre suivant traite brièvement les questions concernant la nature du champ phénoménal, caractérisé comme structure de donations possibles des étants (chap. III). Les chapitres suivants décrivent le mode spatial de l'être des étants qui se donnent au *moi* (chap. IV) et la spatialité propre au *moi* qui fait expérience (chap. V). L'attention est portée notamment à la liaison essentielle entre l'étant et son contexte ; ce motif est suivi jusqu'à l'insertion de l'étant dans le tout spatial du monde. Quant à la spatialité du *moi*, son corps est caractérisé comme un corps percevant et perçu, donné du dedans et du dehors à la fois. Le rôle des différences spatiales pour la constitution et la distinction de l'expérience du *moi* et des autres étants est élucidé. Le chapitre final montre que la spatialité du monde partagé implique aussi *les autres moi possibles*, ce qui fonde la valeur intersubjective de l'expérience sensible (chap. VI).

Mots clés : phénoménologie, ontologie, espace, spatialité, Maurice Merleau-Ponty, Jan Patočka.

Abstrakt

Fenomenologické pojetí prostoru

Předkládaná práce se zabývá povahou zkušenosti, kterou vnímající *já* činí s jinými jsoucný, a podmínkami, za jakých je takové setkávání možné. Vyzdvihuje přitom zejména roli prostorovosti, která je určujícím znakem tělesných smyslových jsoucen. Práce se řadí do proudu post-fenomenologické filosofie. V úvodní části jsou vystižena hlavní metodologická vodítka fenomenologického přístupu a zároveň je odstíněna post-fenomenologie jako typ myšlení, které se odklání od egocentrismu typického pro klasickou, zejm. husserlovskou fenomenologii. Vlastní výklad vychází od náčrtu fenomenologické teorie smyslového vnímání (kap. I) a pokračuje vystižením základních ontologických charakteristik smyslově daných jsoucen, zejména jejich *transempirické* povahy (kap. II). V následující kapitole se výklad krátce dotýká otázek spojených s povahou fenomenálního pole, jež charakterizuje jako strukturu možných daností jsoucen (kap. III). Následují kapitoly, které tvoří vlastní jádro práce a týkají se prostorového způsobu bytí dávajících se jsoucen (kap. IV) a *já*, jež činí se jsoucný zkušenost (kap. V). Podtržena je zejména bytostná vazba jsoucná na kontext, přičemž úvaha je vedena až k zasazení jsoucná do prostorového celku světa. V případě prostorovosti *já* je rozvíjena zejména dvojpólovost vlastního těla jako vnímajícího i vnímaného, daného zevnitř i zvenčí, a role prostorových diferencí pro utváření a rozlišení zkušenosti *já* se sebou samým a s jinými jsoucný. Závěrečná kapitola naznačuje, že k prostorovosti sdíleného světa patří i *možná druhá já*, což zakládá možnost intersubjektivní platnosti zkušenosti (kap. VI).

Klíčová slova: fenomenologie, ontologie, prostor, prostorovost, Maurice Merleau-Ponty, Jan Patočka.

Summary

Phenomenological Conception of Space

The thesis focuses on the nature of experience which a perceiving *self* has with other beings and on the conditions which make such an encounter possible. It emphasises the role of the spatiality, which is seen as a defining characteristic of corporeal sensible beings. Broadly speaking, the work belongs to post-phenomenological philosophy. The Introduction summarises the main methodological principles of a phenomenological approach and presents post-phenomenology as a specific discourse which rejects the egocentrism typical of classical, especially Husserlian phenomenology. The exposition proper starts with an outline of a phenomenological theory of perception (Chapter I) and continues by offering an outline of the basic ontological characteristics of sensibly given entities, especially of their *trans-empirical* nature (Chapter II). The following chapter briefly treats some issues related to the nature of a phenomenal field, which is described as a structure of possible ways in which beings can manifest themselves (Chapter III). The subsequent chapters form the main core of the thesis. They deal with the spatial manner of being of entities which manifest themselves (Chapter IV) and of the *self* which experiences them (Chapter V). The main emphasis is on the essential bond which connects the given entities with their context, whereby this idea is generalised to the level of situating them within the spatial unity of the world. Regarding the spatiality of *self*, the main focus is on investigating the bipolar nature of one's own body as both perceiving and perceived, an entity which manifests itself internally and externally, and the role of spatial distinctions in the formation and differentiation of the experience which a *self* has with itself and with other beings. The concluding chapter implies that a *possible other self*

may be an integral part of the spatially differentiated shared world, thus establishing an intersubjective validity of sensory experience (Chapter V).

Key-words: phenomenology, ontology, space, spatiality, Maurice Merleau-Ponty, Jan Patočka.

Table de matières

INTRODUCTION	17
i. La phénoménologie	17
ii. La phénoménologie classique et la néo-phénoménologie	22
iii. Plan	37
I. EXPÉRIENCE PERCEPTIVE	
§1. Point de départ : l'expérience ou la rencontre entre le <i>moi</i> et l'étant	43
§2. La perception comme archétype de rencontre ou comme modèle d'expérience	45
§3. Les valeurs perceptives des étants	47
§4. Théorie de la perception au sens large et son évaluation critique dans le <i>Théétète</i> de Platon	49
§4.1. L'apparaître comme perception au sens large	50
§4.2. Points de la critique platonicienne	55
§4.3. Quelques esquisses de solutions possibles	56
§5. Percevoir comme <i>comprendre</i> : la structure <i>etwas als etwas</i> de la donation selon Martin Heidegger	61
§5.1. Perception et compréhension	62
§5.2. Les étants donnés en tant qu' <i>outils</i> pour les <i>moi</i> multiples	68
§5.3. Points critiques	73
II. NATURE TRANSEMPIRIQUE DE L'ÉTANT DONNÉ	
§6. L'étant est donné comme quelque chose de <i>différent</i> du <i>moi</i>	81
§7. L'étant est donné comme <i>indépendant</i> par rapport au <i>moi</i> et à son expérience	84

Table de matières

§8.	L'étant est donné comme ce qui précède l'expérience, comme sa <i>condition de possibilité</i>	86
§9.	La valeur ontologique de l'étant donné face à la <i>réduction phénoménologique</i>	88
§9.1.	Critique de la réduction husserlienne par M. Merleau-Ponty	91
§9.2.	Critique de la réduction husserlienne par J. Patočka	94
§9.3.	L' <i>epochè</i> patočkienne : points critiques	100
§10.	Nature transempirique de l'étant : il est donné comme ce qui peut être donné dans d'autres expériences encore	116
III. STRUCTURE DE L'APPARAÎTRE COMME CHAMP DE POSSIBILITÉS		
§11.	La continuité de l'expérience : les donations possibles	121
§12.	Le champ de possibilités	124
§13.	Statut ontologique du champ de possibilités	127
IV. LE CARACTÈRE SPATIAL DE LA DONATION DES ÉTANTS		
§14.	L'espace comme <i>ordo coexistentiae</i> des étants et du <i>moi</i>	133
§15.	La différence entre surface et profondeur : le corps	135
§15.1.	L'impénétrabilité de l'étant corporel	137
§15.2.	La perception comme donation originaire de l'étant corporel	140
§16.	La donation en perspectives : donation <i>du dehors</i>	142
§17.	L'extérieur et l'intérieur de l'étant donné : l'intégrité du corps	145
§18.	L'étant comme individu : continuité propre à l'étant donné	148
§19.	Les horizons intérieurs et extérieurs : double in(dé)fini	151
§20.	Le monde en tant qu'horizon unique des horizons extérieurs et intérieurs	155

V. LA SPATIALITÉ DU *MOI* CORPOREL

§21.	L'être du <i>moi</i> auquel l'étant corporel est donné	159
§22.	L'être-situé de l'étant donné et du <i>moi</i> : le <i>moi</i> comme corps	161
§23.	Le corps du <i>moi</i> comme <i>ce dans quoi</i> les perceptions des étants sont localisées	163
§24.	Le <i>corps propre</i> du <i>moi</i>	165
§24.1.	L'expérience de soi-même	167
§24.2.	L'auto-donation autonome du corps propre	169
§24.3.	Donation a perspective du corps propre : donation <i>du dedans</i>	172
§24.4.	Le corps propre comme un tout : le <i>schéma corporel</i>	173
§24.5.	Différenciation du corps propre au cours des expériences	176
§24.6.	Le corps propre comme <i>être au monde</i>	179
§25.	Le <i>moi</i> comme corps extérieur ou comme chose parmi les choses	182
§25.1.	La dimension extérieure du <i>moi</i> comme condition de possibilité de rencontre avec les autres étants extérieurs	184
§26.	Le corps du <i>moi</i> : corps propre et extérieur à la fois	186
§26.1.	Le dualisme du corps propre et des corps extérieurs chez le premier Merleau-Ponty : points critiques	189
§26.2.	Le <i>moi</i> comme corps perçu-percevant	196
§26.3.	Le monisme de la <i>chair universelle</i> du Merleau-Ponty tardif : points critiques	199
§27.	La parenté et la différence du <i>moi</i> et des autres étants	206
§28.	L'auto-donation du <i>moi</i>	210

VI. L'EXTÉRIEUR COMME DOMAINE PARTAGÉ :	
AUTRUI DANS LE CHAMP PHÉNOMÉNAL	
§29. Les <i>autres moi</i> impliqués dans la donation des corps extérieurs	215
§30. Les corps extérieurs comme les <i>autres moi possibles</i>	218
§31. La donation d'autrui	221
§32. L'extérieur comme domaine partagé intersubjectif	226
CONCLUSION	229
SHRNUTÍ [RÉCAPITULATION]	241
INDEX NOMINUM	257
BIBLIOGRAPHIE	259
ANNEXE A	265
ANNEXE B	281

Introduction

Ce travail s'inscrit dans le courant de la philosophie néo-phénoménologique, non seulement quant à son méthode, mais aussi par son contenu. Dans ce passage introductif, nous allons caractériser brièvement, de façon provisoire et plutôt schématique, l'approche *phénoménologique* (i) et indiquer, de façon non moins provisoire, en quoi consiste la spécificité de la pensée *néo-phénoménologique* (ii). Dans les deux cas, notre caractéristique sera guidée plutôt par des critères systématique que par des critères historiques ; c'est-à-dire, nous allons décrire la (néo)-phénoménologie tout d'abord comme un certain type de pensée ou d'approche philosophique et non comme un chapitre important dans l'histoire de la pensée européenne¹. D'ailleurs, il n'est point notre intention de catégoriser rigoureusement les penseurs ou leurs œuvres et de les classer dans des « familles » philosophiques² ; nous n'allons les citer que de manière sélective, en vue de démontrer certains moments qui y ont trouvé une articulation particulièrement significative.

i. La phénoménologie

La phénoménologie prend comme son point de départ le fait phénoménal élémentaire que nous faisons expérience de ce qui est. Elle décrit et analyse notre expérience pour y dévoiler des structures générales fondamentales et pour éclaircir comment l'expérience est

¹ Pour un aperçu historique, voir par exemple H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement : A Historical Introduction*, third revised and enlarged edition, 2 vol., Dordrecht – Boston – London : Kluwer Academic Publishers, 1994.

² Pour un tel classement des penseurs phénoménologues, fondé sur des critères systématiques rigoureux, voir par exemple H.-D. Gondek, L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin : Suhrkamp, 2011.

produite et comment elle se forme (l'analyse transcendantale qui cherche l'*a priori* de toute expérience). Parce qu'en fin de compte, la seule expérience éprouvée, c'est l'expérience que je fais moi-même, la phénoménologie est une philosophie essentiellement *personnelle* où le *moi* se trouve au cœur du questionnement. Jan Patočka souligne en ce contexte l'importance de Descartes qui fut le premier à introduire l'étant personnel dans les recherches philosophiques et à essayer de fonder ainsi la certitude de notre rapport compréhensif envers ce qui est : l'être propre du *moi* a été exprimé dans le *sum*, « j'existe », qui a un caractère distinctement personnel³.

Les étants, et cela par principe, ne nous sont accessibles autrement qu'en tant qu'ils sont là pour nous. Ce qui est, *apparaît* ; cela veut dire que nous ne rencontrons jamais les étants *en soi*, mais en tant qu'ils se *présentent à nous*, selon les modes de donation appropriés. L'apparaître rend présent l'être (a) de l'étant lui-même et à la fois, (b) en tant qu'il est là *pour le moi*. L'apparaître ou la manifestation dévoile donc l'être comme *l'être pour...* et le seul être qui nous est accessible, c'est l'être pour nous, à savoir l'être des étants en tant qu'ils nous sont donnés. Maurice Merleau-Ponty a formulé ce point avec clarté : « Nous apercevons indissolublement la subjectivité radicale de toute notre expérience et sa

³ D'où l'importance des *Médiations* de Descartes pour le projet husserlien de la phénoménologie. Voir J. Patočka, *Le Subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie « asubjective »*, in : J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Grenoble : J. Millon, 2002², p. 169 : « La position particulière qu'occupent les *Meditationes de prima philosophia* dans le problème de la conscience est due moins à la prétendue quête de la certitude comme motif existentiel que, bien plutôt, à l'acceptation acritique du schéma ontologique de l'essence et de l'existence [...] et à son application à la sphère de l'étant personnel, introduite dans la philosophie théorique par Descartes. (Jusque-là, aucun principe philosophique n'avait été formulé à la première personne.) » (Nous soulignons.)

valeur de vérité. Notre expérience est nôtre, cela signifie deux choses : qu'elle n'est pas la mesure de tout être en soi imaginable, et qu'elle est cependant coextensive à tout être dont nous puissions avoir notion. [...] Je suis sûr qu'il y a de l'être – à condition de ne pas chercher une autre sorte d'être que l'être-pour-moi. »⁴ Il s'ensuit que le fondement de notre savoir et de ce que nous concevons comme *la réalité* ne peut pas être cherché dans l'être en soi des étants, mais dans la monstration ou le rapport principielle entre nous et ce qui est. En décrivant la nature de l'expérience, la phénoménologie dévoile les structures mêmes du réel, ou plus précisément, elle trace ce qui peut en général être réel pour nous.

Heidegger a cru trouver une articulation explicite de ce principe déjà dans la philosophie d'Aristote, qu'il a récapitulé en renvoyant encore à Parménide : « L' 'âme' qui constitue l'être de l'homme découvre, en ses guises d'être – l'αἴσθησις et la νόησις – tout étant en son être-que et son être-ainsi, donc toujours en même temps en son être. [...] Cette proposition [...] remonte à la thèse ontologique de Parménide... »⁵ Donc la thèse parménidienne que « l'être est identique avec la pensée » (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι)⁶ est réinterprétée par Heidegger de telle façon que l'être est coextensif avec le conçu ; en d'autres mots, l'être ne peut être thématiqué qu'en tant qu'apparaissant.

C'est Edmund Husserl qui a pris ce moment important comme point de départ de son questionnement philosophique et ainsi, il a fondé la phénoménologie au sens propre du terme. Or, il est crucial de

⁴ M. Merleau-Ponty, *Le Métaphysique dans l'homme*, in : M. Merleau-Ponty, *Œuvres*, Paris : Gallimard, 2010, p. 1343, nous soulignons.

⁵ M. Heidegger, *Être et temps*, traduction Emmanuel Martineau, Paris : édition numérique hors commerce, 1985, §4.

⁶ H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I—III, Berlin : Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1951–2⁶, [DK] 28 B3.

comprendre que l'apparaître est la manière d'être et que l'étant apparaît justement en tant qu'il est. Autrement dit, l'apparaître ne se rajoute pas à l'être en soi non-apparaissant comme un « supplément » aléatoire. Selon les mots de Jakub Čapek : « S'il y a une idée de phénoménologie, engendrée par Edmund Husserl et indépendante de l'acceptation éventuelle de ses thèses concrètes, elle pourrait être exprimée ainsi : l'apparaître est un procédé primaire. Ce n'est pas un processus au cours duquel ce qui est se montrerait pour ainsi dire secondairement, mais si tant est qu'on puisse parler de l'être, celui-ci est inséparable de l'apparaître. »⁷ Ce n'est qu'ainsi que le phénomène peut être compris comme une manifestation de l'étant en son être – et en conséquence, que nous ne vivons pas dans le monde des pures *représentations*, mais que les étants eux-mêmes nous sont *présents* au cours des donations.

Selon Immanuel Kant, ce qui est donné à nous, ce sont des *apparitions (Erscheinungen)* qui font paraître quelque chose de *plus qu'apparaissant*, à savoir l'étant *en tant qu'il est en soi (Ding an sich)*. Les formes générales des apparitions (issues selon Kant uniquement de la faculté perceptive et cognitive du sujet de l'expérience) sont les conditions *a priori* de toute expérience ; c'est-à-dire, elles rendent possible l'expérience de l'étant et déterminent ainsi le champ de tout être possible *pour nous*⁸. D'autre part, notre expérience ne peut jamais atteindre l'étant en tant qu'il est *en soi* et cela pour des raisons principielles : l'*en soi* de l'étant veut dire précisément qu'il n'est *que pour*

⁷ J. Čapek, *Maurice Merleau-Ponty: Myslet podle vnímání*, Praha : Filosofia, 2012, p. 67.

⁸ J. Chotaš, *Kant o prostoru jako čistém smyslovém názoru*, in: *Prostor a jeho člověk*, M. Ajvaz, I. M. Havel, M. Mitášová (éds.), Praha : Vesmír, 2004, p. 113 : « Ni l'espace ni le temps ne sont des conditions restreignant notre connaissance, mais des conditions *a priori* qui rendent justement les apparitions possibles. »

lui-même. D'où s'ensuit que l'étant en soi, situé hors de la sphère de toute accessibilité, ne peut être qu'une entité purement *hypothétique* : la spéculation de Kant suppose qu'il y a un étant en soi au fond des apparitions, sans jamais pouvoir le (dé)montrer.

La phénoménologie rejette le fantôme de l'étant en soi, elle n'accepte plus cette supposition qu'elle dévoile comme superflue. En faisant de l'apparaître comme tel son propre sujet⁹, elle a élevé une prétention ontologique absolue : non seulement l'apparaître manifeste l'être des étants, mais encore cet être est *coextensif* avec l'apparaître. L'être est compris comme manifestation et il n'y a aucun être en dehors des apparitions. Selon les mots de Renaud Barbaras : « La phénoménologie, quant à elle, est fidèle au sens même de l'apparaître, ce qui la contraint à reconnaître à la fois que *l'être apparaît et consiste même en cela, en quoi il n'est pas autre que ses apparitions.* »¹⁰ L'être ainsi conçu, c'est donc *l'être pour quelqu'un* : ce qui est principalement inaccessible à l'expérience, ce qui ne peut jamais se montrer à personne, ça ne mérite pas d'être désigné comme un « étant ».

Cependant, il est crucial qu'aucune donation particulière, ni une synthèse de donations multiples, ne puisse jamais épuiser l'être de l'étant qui se manifeste. L'étant existe en tant qu'objet *possible* d'expérience, en tant que ce qui *peut se donner*. L'être de l'étant consiste donc dans les

⁹ Suivant Jan Patočka, la réduction phénoménologique d'Husserl était originellement censée assurer l'accès au champ phénoménal asubjectif ou à l'apparaître comme tel. Cf. J. Patočka, *Le Subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie asubjective*, in : J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Grenoble : J. Millon, 2002², pp. 208–209 : « L'intention propre de la réduction phénoménologique ne visait pas le 'subjectif' au sens du vécu, mais bien ce champ, l'apparaître comme tel. »

¹⁰ R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, Paris : Vrin, 2013, p. 33, nous soulignons.

façons propres à l'étant de se donner aux expériences possibles. Alors bien entendu, l'être des étants ne dépend pas du fait qu'ils existent comme des objets d'expériences actuelles. Même si les apparitions représentent une façon par laquelle ce qui est nous est présent, il n'est pas légitime de réduire l'être à ce qui apparaît *actuellement*. Soulignons encore que les possibilités de donation représentent les modes d'être des étants et non leurs attributs secondaires. C'est ce que Jan Patočka a souligné : « À la place des possibilités qui seraient la propriété, l'*avoir* d'un quelque chose identique qui en elles se réalise, l'on suppose plutôt que ce quelque chose *est* sa possibilité, qu'il n'y a en lui rien *avant* les possibilités et *sous-jacent* à celles-ci, qu'il ne vit intégralement que par la *manière* dont il est dans ses possibilités. »¹¹ Il faut ajouter aussi que les possibilités de l'apparaître sont multiples, inépuisables même au cours des donations actuellement réalisées. D'où s'ensuit qu'il n'est pas possible d'atteindre phénoménologiquement l'étant dans la plénitude de son être ; l'être apparaissant est toujours plus que l'ensemble de ses apparitions réalisées.

ii. La phénoménologie classique et la néo-phénoménologie

La *phénoménologie classique*, représentée surtout par Edmund Husserl et Martin Heidegger à la période d'*Être et temps* (à savoir avant son « retournement », *Kehre*), élaborait une conception ontologique qui était en principe *égocentrique*. Que ce soit le *moi* au sens d'égo transcendantal, à savoir de conscience pure réflexive (Husserl), ou le *moi* au sens de *Dasein* qui agence les autres étants au cours de son activité

¹¹ J. Patočka, [Leçons sur la corporéité], in : J. Patočka, *Papiers phénoménologique*, Grenoble : J. Millon, 1995, p. 107.

pratique (Heidegger), c'est toujours le *moi* humain qui se situe au centre des recherches phénoménologiques et qui est aussi le centre ontologique, parce que l'être des étants est compris strictement en tant qu'être pour le *moi*. Ce caractère égocentrique est visible aussi dans la pensée de Maurice Merleau-Ponty à la période de la *Phénoménologie de la perception* et de Jan Patočka, avant qu'il n'ait formulé son propre projet de phénoménologie asubjective ; les deux penseurs développaient leurs idées au premier abord dans un cadre husserlien, pour le rompre finalement dans leur pensée tardive.

Suivant le procédé méthodique de l'*epochè*, Husserl a mis « entre parenthèses » tout ce qui dans notre expérience semble excéder la donation ou la monstration des étants et renvoyer au « choses en soi ». Ainsi se dévoile ce qui est selon Patočka au cœur même de la découverte fondatrice d'Husserl : le champ phénoménal ou l'apparaître comme tel qui est doté d'une certaine autonomie par rapport aux étants apparaissants. « Husserl a découvert la sphère phénoménale, la sphère de l'apparition dans son apparaître que la tradition philosophique jusque-là n'avait jamais prise en vue comme telle, mais qu'elle avait chaque fois reconvertie aux structures de l'apparaissant dans sa particularité. »¹² Si les étants ne *sont* qu'en tant qu'ils se manifestent, c'est précisément en mettant entre parenthèses tout ce qui renverrait vers les « choses en soi » et en décrivant la sphère phénoménale de l'apparaître comme tel que nous pouvons retourner l'attention philosophique « aux choses mêmes ».

¹² J. Patočka, *Le Subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie « asubjective »*, p. 180.

Toutefois, Husserl voulait fonder la phénoménologie à la fois comme une philosophie fondamentale et comme une science rigoureuse. Pour pouvoir atteindre ce but, il a suivi « une démarche analogue au scepticisme de Descartes »¹³. En appliquant méthodiquement la *réduction phénoménologique* – que Patočka distingue soigneusement de l'*epochè* – il a réduit les donations des étants aux contenus de la conscience (*noéma*), saisis par ses actes intentionnels (*noésis*). Ainsi, il a cru trouver un point indubitable et un fond à partir duquel toute donation est constituée : c'était l'égo pur réflexif, absolument transparent et immédiatement présent à lui-même et donc irréductible, situé selon Husserl hors de portée de l'*epochè*. Il s'ensuit que, selon les mots de Patočka, « on ne parle pas d'une mise en évidence du champ phénoménal comme tel, mais d'une *réduction à l'immanence pure* »¹⁴.

Ainsi, sous l'influence du cartésianisme, il est arrivé à Husserl qu'il a manqué l'essentiel de sa propre découverte, c'est-à-dire l'autonomie du champ phénoménal. Patočka souligne que là où la tradition philosophique reconvertissait la légalité de l'apparaître aux structures des étants apparaissants, Husserl l'a reconverti aux structures d'un étant privilégié, à savoir du *moi* ou du sujet de l'expérience : « Le caractère d'évidence propre à la sphère de l'apparition dans sa fonction de montrer et de se-montrer est attribué désormais à la saisie de l'éstant subjectif, à la réflexion sur la subjectivité. »¹⁵ Au centre du projet philosophique

¹³ J. Patočka, *Le Subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie « asubjective »*, p. 180.

¹⁴ J. Patočka, *Le Subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie « asubjective »*, p. 180.

¹⁵ J. Patočka, *Le Subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie « asubjective »*, p. 179.

husserlien se trouve donc l'égo transcendantal et le résultat en est une « métaphysique idéaliste de la conscience » qu'Husserl défendait toute sa vie et qui « provient intégralement de la subjectivation artificielle du phénoménal »¹⁶. Après avoir pris un détour, nous sommes donc revenus au kantisme – malgré les différences déclarées, la phénoménologie husserlienne est vulnérable en sa réalisation à la critique qu'en principe, il s'agit d'une reprise de l'idéalisme allemand. L'égo transcendantal d'Husserl est considéré sans corporéité (qui est la façon de donation des étants extérieurs) et l'intentionnalité qui le définit est un rapport de la conscience et non d'un étant qui agit entre d'autres étants. C'est sur ce second point que Martin Heidegger s'est concentré dans son élaboration de la phénoménologie husserlienne dans *l'Être et temps*.

Heidegger a quitté résolument la problématique husserlienne de la conscience ; le *moi* heideggérien n'est plus l'égo pur réflexif, mais le *Dasein*, à savoir un étant pour lequel « il y va en son être de cet être »¹⁷. Autrement dit, le *moi* est conçu comme un étant pratique et agissant qui s'occupe activement de son propre être en interaction avec les autres étants. En ce sens, nous pouvons dire avec Patočka que « le virage [*Wendung*] vers l'être permet à Heidegger d'éviter le danger du subjectivisme »¹⁸. La figure d'Heidegger dans l'histoire du courant

¹⁶ J. Patočka, *Le Subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie « asubjective »*, p. 184.

¹⁷ M. Heidegger, *Être et temps*, §4.

¹⁸ J. Patočka, *Le Subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie « asubjective »*, p. 168. Pour le terme allemand, voir l'édition tchèque : J. Patočka, *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a možnost "asubjektivní" fenomenologie*, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy*, vol. II, Praha : OIKOYMENH, 2009, p. 382.

phénoménologique est d'une telle importance qu'il semble être plutôt un autre « père fondateur » côte à côte avec Husserl que simplement un de ses successeurs. Toutefois, ajoutons en marge qu'en rejetant le subjectivisme, Heidegger a sacrifié aussi l'idéal husserlien de la phénoménologie comme science rigoureuse : « En battant en brèche la phénoménologie de la conscience, Heidegger a, en apparence, ébranlé de fond en comble la base méthodique de la phénoménologie, censée élever la philosophie au rang d'une science rigoureuse. »¹⁹

Néanmoins, tout comme Husserl concevait sa phénoménologie comme *philosophia prima*, le projet d'Heidegger prétend également établir une ontologie fondamentale. La visée d'*Être et temps*, c'est d'éclaircir la question philosophique majeure, la question de l'être. Or, si nous formulons une telle question, il faut l'aborder à partir d'un étant : « Dans la mesure où l'être constitue le questionné et où être veut dire être de l'étant, c'est l'étant lui-même qui apparaît comme *l'interrogé* de la question de l'être. »²⁰ Suivant Heidegger, ce point de départ nécessaire n'est pas un étant quelconque, mais conformément au cadre phénoménologique, l'étant auquel les étants sont donnés, à savoir le *moi*. Selon Heidegger : « L'étant que nous avons pour tâche d'analyser, nous le sommes à chaque fois nous-mêmes. L'être de cet étant est à *chaque*

¹⁹ J. Patočka, *Le Subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie « asubjective »*, p. 168.

²⁰ M. Heidegger, *Être et temps*, §2.

fois mien. »²¹ Cette priorité du *moi*, Heidegger la désigne comme « la primauté ontico-ontologique du *Dasein* »²².

Le *Dasein* est caractérisé par son rapport à son propre être : en tant qu'il y va en son être de cet être, en tant qu'il s'en occupe, il le *comprend* : « Il appartient à la constitution d'être du *Dasein* d'avoir en son être un rapport d'être à cet être. Ce qui signifie derechef que le *Dasein* se comprend [...] en son être. »²³ De là ressort que le *Dasein* est spécifié par sa capacité de comprendre l'être comme tel : « A cet étant, il échoit ceci que, avec et par son être, l'être lui est ouvert lui-même. *La compréhension de l'être est elle-même une détermination d'être du Dasein.* »²⁴ Et à partir de cette ouverture à l'être, le *Dasein* est capable de comprendre l'être des autres étants du monde : « La compréhension de l'être inhérente au *Dasein* concerne donc cooriginellement la compréhension de quelque chose comme 'le monde' et la compréhension de l'être de l'étant qui devient accessible à l'intérieur du monde. »²⁵ Il faut donc conclure que l'auto-compréhension du *moi* est une condition qui rend possible la compréhension de tous les autres étants et que ce conditionnement est principalement unilatéral²⁶.

²¹ M. Heidegger, *Être et temps*, §9.

²² M. Heidegger, *Être et temps*, §4.

²³ M. Heidegger, *Être et temps*, §4.

²⁴ M. Heidegger, *Être et temps*, §4, traduction d'E. Martineau légèrement modifiée.

²⁵ M. Heidegger, *Être et temps*, §4.

²⁶ Bien qu'Heidegger reconnait que « le *Dasein* peut de prime abord et le plus souvent se comprendre à partir de son monde », cette modalité d'auto-compréhension est désignée comme « inauthentique » et contrastée avec l'auto-compréhension authentique, « jaillissant du Soi-même propre comme tel » (M. Heidegger, *Être et temps*, §31.)

Il n'est donc pas du tout surprenant que l'ontologie fondamentale relève selon Heidegger d'une analyse de l'être du *moi* : « *L'ontologie fondamentale*, d'où seulement peuvent jaillir toutes les autres ontologies, doit-elle être nécessairement cherchée dans *l'analytique existentielle du Dasein*. »²⁷ Que les étants *sont* ne peut donc être thématiqué qu'à partir de l'être du *Dasein*, parce que leur être n'est ouvert que grâce à une capacité propre au *Dasein* : « L'ouverture du Là dans le comprendre est elle-même une guise du pouvoir-être du *Dasein*. »²⁸ Si nous mettons la terminologie spécifique heideggérienne à part, le sens est suffisamment clair : ce n'est que le *Dasein* qui est caractérisé comme le pouvoir-être (comme un rapport à son propre être), tandis que les autres étants ne sont ouverts en leur être que pour le *Dasein*.

Là où Husserl parlait des actes constitutifs de la conscience pure réflexive, Heidegger invoque la compréhension du *Dasein* pratique qui s'occupe activement de son être. Cependant, les étants ne se dévoilent pas, parce que c'est la compréhension *du moi* qui les ouvre en leur être. Le pouvoir-être qui va de pair avec le pouvoir-faire-apparaître appartient uniquement au *moi* ; et bien que l'activité du *Dasein* ne soit jamais désignée comme « constitutive » au sens husserlien, elle constitue quand même tout être en tant qu'il peut être donné. La conception heideggérienne élabore donc une ontologie strictement dualiste ; en tant que telle, elle ne permet pas de thématiser (a) que le *moi est* en tant qu'il est là pour les autres étants et (b) que les étants ne se donnent pas uniquement au *moi*, mais qu'il y a un réseau de donations et de renvois

²⁷ M. Heidegger, *Être et temps*, §4.

²⁸ M. Heidegger, *Être et temps*, §31.

mutuels, et que la donation au *moi* compréhensif ne se trouve pas au centre de celles-ci²⁹. Alors, malgré toutes les différences, même si nous admettons avec Patočka qu'Heidegger s'est défendu contre le subjectivisme husserlien en se retournant vers l'être, il ne reste pas moins vrai que la sphère phénoménale heideggérienne est expliquée uniquement à partir du *moi* et cela pour des raisons principielles – la conception d'Heidegger ne s'est donc pas libérée de l'égoïsme husserlien. D'ailleurs, tant chez Heidegger que chez Husserl, le *moi* est toujours conçu comme *incorporel* : la dimension charnelle de l'existence n'est pas appréciée à sa juste valeur, parce que l'*être corporel* n'est pas une détermination proprement existentielle du *Dasein*.

De façon schématique, une tradition phénoménologique subséquente, que nous pourrions désigner comme « nouvelle phénoménologie » ou *néo-phénoménologie*³⁰, peut être caractérisée par une tentative de repenser le rapport entre le *moi* et les autres étants du monde, non-vivants et vivants, et d'élaborer une approche philosophique qui éviterait l'égoïsme ontologique inhérent à la phénoménologie classique³¹. La pensée d'Heidegger lui-même a été profondément marquée par un tel virage : si pour le Heidegger d'*Être et temps*, les structures ontologiques générales étaient identifiées aux structures existentielles du *Dasein*, le Heidegger tardif, après son *Kehre*, élaborait une philosophie où l'autonomie du *moi* se dissolvait dans l'Être anonyme

²⁹ Voir §5. Percevoir comme comprendre: la structure *etwas als etwas* de la donation selon Martin Heidegger, notamment §5.3. Points critiques.

³⁰ Pour ces termes, voir aussi Christian Sommer, « Transformations de la phénoménologie », in : *Revue Sciences/Lettres* [En ligne], No. 1, 2013.

³¹ Pour une délimitation légèrement différente de la néo-phénoménologie, voir S. Adams, « Introduction to Post-phenomenology », in : *Thesis Eleven*, No. 90, 2007, p. 3.

et où le *moi* n'était saisi que comme une place où l'Être lui-même se faisait apparent.

La différence entre la phénoménologie classique et la néo-phénoménologie peut être décrite aussi comme une approche différente à la *corrélation phénoménologique*, qui représente selon Renaud Barbaras une problématique centrale à toute phénoménologie. Barbaras résume la corrélation phénoménologique ainsi : « La corrélation doit donc être décrite selon une structure ternaire : un *apparaissant* (l'étant transcendant) se donne à un *sujet dans* un déroulement d'*apparitions*. »³² Il découle de cette structure qu'un renvoi à un *moi* auquel quelque chose est donné est impliqué dans l'être même de ce qui se donne ; et *vice versa*, un renvoi aux autres étants est impliqué dans l'être du *moi*. En même temps, il y a une distinction entre l'étant qui se donne au *moi* et ses apparitions pour le *moi* ; l'étant n'est pas simplement identique avec ses modes de donation : « S'il est vrai que l'être de l'étant consiste à apparaître, cet apparaître même exige que l'étant ne se confonde pas avec son apparition, qu'il demeure comme en retrait ou en défaut vis-à-vis d'elle [...]. Cela qui apparaît s'absente toujours de ses propres apparitions puisqu'il en est le sujet et demeure donc toujours voilé en elles. »³³ Ce « retrait » de l'étant transcendant par rapport à chaque expérience actuelle est dû au fait qu'aucun étant n'est une unité isolée, mais qu'il fait partie d'un contexte plus large : il peut se donner toujours encore autrement³⁴, de différents points de vue, à plusieurs *moi*

³² R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris : Vrin, 2008, p. 12.

³³ R. Barbaras, *La vie lacunaire*, Paris : Vrin, 2011, p. 139.

³⁴ Voir le chapitre II. Nature transempirique de l'étant donné.

possibles. En fin de compte, ce contexte, c'est le monde, et le *moi* ne peut rencontrer l'étant qu'en tant qu'il fait partie de son contexte, à savoir, en tant qu'il appartient au même monde³⁵. Le *moi*, c'est l'étant auquel quelque chose est donné et à la fois, un étant entre autres : « Même si elle est cela à qui le monde apparaît, la conscience n'en demeure pas moins un étant qui, en tant que tel, appartient nécessairement au monde. »³⁶ Ce point n'est pas contingent, mais tout à fait nécessaire pour que le *moi* puisse faire expérience des étants du monde : « Une conscience étrangère au monde n'aurait pas le monde, dans les deux sens du terme : n'appartenant *au* monde, il n'y aurait pas de monde *pour* elle. »³⁷

La corrélation stipule donc que le *moi* est un étant tout à fait spécifique, comme « un absolu dont procède le monde », et à la fois un étant comme les autres, « un événement au sein de ce monde »³⁸. Étant donnée cette situation initiale, la phénoménologie classique a choisi d'accentuer le pôle du *moi* qui se distancie du monde pour en faire expérience : chez Husserl, le sujet transcendantal a une priorité irrévocable par rapport au sujet empirique ou intramondain, tandis qu'Heidegger refuse la possibilité d'appliquer au *Dasein*, conçu uniquement de façon existentielle, les catégories ontologiques déterminantes pour l'être de tous les autres étants qui ne sont qu'« à-porté-de-la-main » du *moi*³⁹. Par contre, le Heidegger tardif semble avoir surestimé le pôle d'appartenance du *moi* au monde, au détriment de la

³⁵ Voir le chapitre IV. Le caractère spatial de la donation des étants.

³⁶ R. Barbaras, *La vie lacunaire*, p. 140.

³⁷ R. Barbaras, *La vie lacunaire*, p. 140.

³⁸ R. Barbaras, *La vie lacunaire*, p. 141.

³⁹ Cf. §5.3 Points critiques.

spécificité phénoménale indéniable du *moi* comme étant auquel quelque chose est donné : le *moi* se « dissout » dans l'Être général et perd toute son autonomie. Dans la tradition phénoménologique, il y a, bien entendu, plusieurs penseurs qui ont mis en cause le statut ontologique central du *moi* (entres autres, nous pouvons nommer par exemple la cosmologie phénoménologique d'Eugène Fink). Néanmoins, il y a deux philosophes qui ont compris mieux que d'autres que la nouvelle phénoménologie ne peut qu'accepter le défi de repenser la corrélation phénoménologique, *réévaluer ses deux pôles* et *questionner les conditions de leur rapport mutuel* : c'est Maurice Merleau-Ponty et Jan Patočka.

La pensée de ces deux auteurs suivait une piste parallèle : au début, les deux étaient profondément influencés par la phénoménologie husserlienne (et heideggérienne dans le cas de Patočka) pour s'en distancier de façon de plus en plus articulée dans leur pensée de maturité. Au final, ils ont esquissé, chacun pour sa part, un projet d'une phénoménologie nouvelle où la problématique centrale devient en un sens *asubjective* : la pensée tardive de Merleau-Ponty culmine en formulant la conception de la *chair universelle du monde*, tandis que Patočka forge la notion du *champ phénoménal* ou de la *structure d'apparaître comme tel*, qui ne peut être expliquée à partir d'aucun étant apparaissant en son sein, que ce soit le *moi* ou les autres étants qui se donnent à lui.

Chez les deux penseurs, ce projet est resté inachevé, sous forme d'esquisses et de fragments plus ou moins élaborés, en grande partie à cause de leur mort précoce (Merleau-Ponty est mort en 1961, Patočka en 1977). Quant à Merleau-Ponty, le texte le plus important est *Le visible et l'invisible* (ou *L'origine de la vérité*, selon l'intention originelle de l'auteur), publié par Claude Lefort avec des *Notes de travail* trois ans après la mort

du philosophe⁴⁰. Cependant, il y a d'autres textes où la « nouvelle ontologie » s'annonce : *Le philosophe et son ombre*, l'essai important où Merleau-Ponty se confronte directement avec Husserl⁴¹, *Préface à Signes*, c'est-à-dire à un recueil d'essais philosophiques et de propos politiques⁴², qui sert comme une déclaration de programme, et *L'Œil et l'esprit*, une contribution au premier numéro d'*Art de France*⁴³. Il y a aussi des notes pour les cours au Collège de France, qui jouent un rôle plutôt supplémentaire⁴⁴. Quant à Patočka, il s'agit notamment des textes réunis autour du projet de la phénoménologie asubjective des années 1970 ; les deux essais fondamentaux sont *Le Subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie « asubjective »*⁴⁵ et *Le Subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie asubjective*⁴⁶. D'autres textes très importants, le plus

⁴⁰ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible, suivi de notes de travail*, C. Lefort (éd.), Paris : Gallimard, 1964.

⁴¹ Première parution in : *Phaenomenologica*, n. 4, *Edmund Husserl 1859–1959*, H. L. Van Breda, J. Taminiaux (éds.), Haag : M. Nijhoff, 1959, pp. 195–220.

⁴² M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris : Gallimard, 1960.

⁴³ Première parution in : *Art de France*, n. 1, 1961, pp. 187–208.

⁴⁴ M. Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France : 1958–1959 et 1960–1961*, S. Ménéasé (éd.), Paris : Gallimard, 1996.

⁴⁵ Première parution : J. Patočka, *Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer „asubjektiven“ Phänomenologie*, in : *Philosophische Perspektiven : Ein Jahrbuch*, vol. II, R. Berlinger, E. Fink (éds.), Frankfurt : V. Klostermann, 1970, pp. 317–334. Voir aussi J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Grenoble : J. Millon, 2002², pp. 165–188 pour la traduction française et J. Patočka, *Fenomenologické spisy*, vol. II, Praha : OIKOYMENH, 2009, pp. 379–396 pour la traduction tchèque.

⁴⁶ Première parution : J. Patočka, *Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung*, in : *Sborník prací filosofické fakulty brněnské univerzity 19–20*, n. 14–15, 1971, pp. 11–26. Voir aussi J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Grenoble : J. Millon, 2002², pp. 189–216, pour la traduction française et J. Patočka, *Fenomenologické spisy*, vol. II, Praha : OIKOYMENH, 2009, pp. 397–418 pour la traduction tchèque.

souvent inédits du vivant de Patočka, sont réunis dans les *Papiers phénoménologique*, un recueil français de textes et de notes de travail soigneusement choisis et traduits par Erika Abrams⁴⁷.

Il n'est pas sans importance que les deux auteurs s'efforcent de montrer que leurs projets restent phénoménologiques, à savoir qu'ils sont fidèles aux premières intuitions d'Husserl lui-même. Merleau-Ponty essaye de retrouver chez Husserl des motifs qui anticipent sa propre approche, mais qui ont supposément échappé l'attention d'Husserl lui-même et de la tradition subséquente. Patočka, pour sa part, reste également convaincu que ses analyses renouvellent le sens original de la phénoménologie husserlienne, voilé temporairement par le subjectivisme et retrouvé par Husserl qu'au déclin de sa vie, notamment dans la *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*⁴⁸. Les deux phénoménologues se comprennent donc comme des successeurs fidèles de l'impulsion originelle qui a donné naissance à la phénoménologie et que Husserl lui-même a d'une certaine façon manqué.

Une reformulation patočkienne de la corrélation phénoménologique est particulièrement éclaircissante : « La thèse du monde n'est pas la thèse de quelque chose qui serait distinct de moi [...]. Elle est, au contraire, la thèse d'un tout qui tout naturellement m'inclut. Je ne fais pas vis-à-vis à ce tout, c'est au contraire lui qui m'englobe, tout en étant en même temps en moi. »⁴⁹ Selon Merleau-Ponty, si le *moi*

⁴⁷ J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, Grenoble: J. Millon, 1995.

⁴⁸ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie : eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana vol. VI, W. Biemel (éd.), Haag : M. Nijhoff, 1952 (première parution 1936).

⁴⁹ J. Patočka, *Forme-du-monde de l'expérience et expérience du monde*, in : J. Patočka, *Papiers phénoménologique*, Grenoble : J. Millon, 1995, p. 222.

appartient au monde des étants, c'est parce qu'il est fait du même matériel ontologique – étant non seulement voyant et touchant, mais à la fois visible et tangible lui-même, précisément comme les autres étants corporels, il est censé attester qu'il y a une chair générale du monde, à savoir un élément caractérisé comme perçu-percevant, élément unissant tout ce qui est⁵⁰. Patočka en déduit une autre conséquence : « De même que le soi est la condition de possibilité de l'apparaître du mondain, de même le monde comme horizon originaire [...] représente la condition de possibilité de l'apparaître du soi. »⁵¹ En appliquant la *réduction phénoménologique*, Husserl voulait mettre en doute le monde comme totalité apparaissante pour accéder à l'égo pur réflexif et indubitable qui représente l'*a priori* de toute donation. Cependant, si le *moi* n'apparaît qu'au fond du monde, la pure réflexivité se montre comme illusoire : l'apparaître du *moi* a son propre *a priori*, à savoir le monde. Patočka en déduit la nécessité de radicaliser l'approche originelle de Husserl et de mettre entre parenthèse l'être du *moi* aussi, ce qu'il désigne comme un procédé méthodique d'*epochè universalisée*. Il ne s'agit plus de doute universel ; ce qui se montre ainsi, ce n'est pas un étant indubitable, mais l'apparaître comme tel ou le champ phénoménal en son propre être indépendant⁵². Néanmoins, l'observation de Patočka que l'apparaître du *moi* a son propre *a priori* ouvre encore une autre piste à suivre et c'est cette piste que nous allons essayer d'élaborer dans ce travail où nous voulons parler des étants concrets réels qui se donnent : il faut questionner non seulement les étants à partir du *moi* auquel ils sont

⁵⁰ Voir notamment §26.3. Le monisme de la *chair universelle* du Merleau-Ponty tardif : points critiques.

⁵¹ J. Patočka, *Épochè et réduction*, p. 225.

⁵² Voir §9.2. Critique de la réduction husserlienne par J. Patočka et §9.3. L'*epochè* patočkienne : points critiques.

donnés, mais aussi le *moi* à partir des étants qui se donnent à lui, qui l'interpellent et sollicitent sa réponse.

Nous n'avons pas l'intention de soutenir que le développement du projet néo-phénoménologique de la part de Merleau-Ponty et de la part de Patočka est également réussi ; cependant, ce n'est pas non plus notre objectif de comparer et d'évaluer les deux conceptions par une méthode d'analyse historique qui seule pourrait déboucher sur une conclusion de ce type. Au cours de ce travail, nous essayerons de suivre les deux auteurs concurremment et de tracer les lignes de leur pensée où ils s'opposent à l'ontologie égocentrique ; ainsi, des concordances étonnantes peuvent être découvertes, mais, en l'occurrence, des points de rupture conceptuelle se montreront aussi. À l'aide de Merleau-Ponty et de Patočka, nous voudrions saisir la réalité comme une structure qui embrasse tous les étants et qui n'est pas constituée en son être par les actes du moi. Ce n'est pas le *moi* qui fait paraître les étants (par ses actes de conscience ou par son comportement pratique) ; ce sont *les étants eux-mêmes* qui apparaissent et qui se donnent au *moi* répondant. Le monde phénoménal se montre comme un réseau relationnel, différenciant et liant les étants particuliers, y compris le *moi* et les autres étants qui se donnent à lui. Il n'y a pas un seul centre privilégié, mais des centres multiples ; l'étant n'est donné au *moi* que lorsqu'il fait partie de *son* contexte, mais en même temps, le *moi* ne peut pas rencontrer les étants sans entrer dans *leurs* contextes, sans être capable de se soumettre à un ordre qui n'est pas simplement l'ordre de sa propre existence, mais aussi l'ordre des étants et de *leurs* rapports ontologiques. Tout ce qui est se rend apparent et rend présent son être non pas simplement à partir du *moi*, mais sur le fond d'un monde unitaire et partagé qui permet que les contextes différents se croisent et se superposent. Notre but, c'est de montrer que ce qui rend ainsi possible

et la différence et la rencontre du *moi* et des autres étants, c'est entre autres la structuration spatiale des étants mondains.

iii. Plan

Le chapitre I. *Expérience perceptive* traite la nature de la perception et en donne une description phénoménologique élémentaire. Conformément à la tradition phénoménologique, la rencontre perceptive est prise comme archétype ou modèle d'expérience (§1–2). Nous devons insister sur le fait que la perception ne peut pas être réduite aux « dates sensorielles » (§3) et comme un point de départ conceptuel, nous résumons une théorie de la perception au sens large, esquissée et réévalué de façon critique dans le *Théétète* de Platon (§4). Nous y soulignons des aspects importants qui sont pertinents même pour l'approche phénoménologique (§4.1). En même temps, la critique platonicienne nous aide à dévoiler des moments potentiellement problématiques qu'il faut essayer d'éviter – il s'agit notamment de l'objection possible que la perception n'a de valeur que purement subjective (§4.2–3). La partie suivante récapitule certains aspects de l'approche heideggerienne dans *l'Être et temps*, qui peuvent enrichir la théorie platonicienne de la perception (§5.1). Nous nous concentrons notamment sur le concept de la compréhension (*Verstehen*) et sur sa structure (§5.2), en ajoutant ensuite certains points critiques où nous nous distancions de la conception d'Heidegger (§5.3).

Le chapitre II. *Nature transempirique de l'étant donné* saisit les caractéristiques ontologiques élémentaires des étants qui se donnent au *moi*. En utilisant la description phénoménologique, nous procédons à montrer que l'étant sensible est donné comme quelque chose de *différent* du *moi* (§6), comme *indépendant* par rapport au *moi* et à son

expérience (§7) et comme ce qui *précède* l'expérience, à savoir comme sa *condition de possibilité* (§8). Sur ce fond, nous pouvons parler de la valeur ontologique de l'étant, ce qui veut dire que l'étant se donne en tant qu'il montre son propre être (§9). Même si Husserl voulait mettre cette valeur entre parenthèse en appliquant la méthode de réduction phénoménologique, son approche a été critiquée par Merleau-Ponty et Patočka. Nous récapitulons leur critique, en mettant l'accent sur l'approche de Patočka et sa méthode d'*epochè* (§9.1–2). Nous éclaircissons les présupposés de l'*epochè* pour mieux se distancier de ses moments problématiques (§9.3). Pour finir ce passage, nous soulignons que l'étant qui se donne est caractérisé par sa *nature transempirique* : l'étant donné permet toujours d'autres expériences encore, ce qui veut dire qu'il « transcende » ou surpasse *chaque expérience actuelle*. Il s'ensuit que chaque expérience est nécessairement partielle et que l'étant se rend présent lui-même tout en s'absentant (§10).

Le chapitre III. *Structure de l'apparaître comme champ de possibilités* traite brièvement les questions concernant la nature du champ phénoménal. Nous y développons l'idée de la *continuité* de l'expérience (§11) pour caractériser le champ phénoménal comme une structure de donations possibles des étants (§12). Au final, le statut ontologique de cette structure par rapport aux étants concrets est questionné (§13).

Le chapitre IV. *Le caractère spatial de la donation des étants* décrit le mode spatial de l'être des étants qui se donnent au *moi*. Tout d'abord, en suivant Patočka, l'espace est caractérisé comme *ordo coexistentiae* des étants et du *moi* (§14). Ensuite, la *différence entre surface et profondeur* est analysée ; nous donnons les définitions phénoménologiques rigoureuses de ces deux termes et nous démontrons

que cette différence est constitutive de la nature transempirique des étants (§15). La différence entre surface et profondeur est étroitement liée à l'*impénétrabilité* qui représente un caractère critique des étants corporels (§15.1). Sur ce fond, il devient possible de légitimer la thèse phénoménologique initiale que la perception est une donation originaire de l'étant lui-même (§15.2). Dans les paragraphes suivants, l'attention est portée notamment sur la liaison essentielle entre l'étant et son contexte. Nous analysons la nature perspective de la donation perceptive en définissant la donation *du dehors* (§16) et nous dévoilons le sens phénoménal d'extérieur et intérieur de l'étant sensible, qui découle de la limitation éprouvée des possibilités de donation de cet étant (§17). Nous constatons qu'il a sa *continuité* propre (§18) et aussi ses propres *horizons intérieurs et extérieurs* qui représentent comme une source de son inépuisabilité (§19). Ce motif est suivi jusqu'à l'insertion de l'étant dans l'« horizon des horizons », à savoir dans le tout spatial du monde (§20).

Le chapitre V. *La spatialité du moi corporel* traite le sujet de la spatialité propre au *moi* qui fait expérience. Pour commencer, nous formulons la question quelles sont les conditions de possibilité de la donation perceptive du côté du *moi* (§21). Phénoménalement, le *moi* se montre comme un étant corporel, situé par rapport aux étants qui se donnent à lui (§22). Le corps du *moi*, c'est ce dans quoi les perceptions des étants sont localisées (§23) – ce corps percevant, nous l'appelons suivant la tradition phénoménologique le *corps propre* (§24). Ce corps est analysé en détail dans les paragraphes qui suivent. D'abord, nous constatons qu'en percevant les étants le *moi* s'éprouve aussi ; l'expérience que le *moi* corporel fait de lui-même est spécifique parce que les moments de « ce qui se donne » et de « ce à quoi quelque chose est donné » y sont strictement identiques (§24.1). Ensuite, nous analysons de plus près le corps du *moi* qui se donne de telle façon. Nous pouvons faire

expérience de notre *corps propre* indépendamment des expériences des autres étants corporels (§24.2) et contrairement aux autres corps, le *corps propre* est donné au *moi* de manière aperspective, ce qui est désigné comme *donation du dedans* (§24.3). Le *corps propre* est aussi caractérisé par une *unité* inhérente ; c'est un *tout* que Merleau-Ponty invoquait dans la *Phénoménologie de la perception* sous le terme de *schéma corporel* (§24.4). Néanmoins, cette unité est extensive et hétérogène (§24.5). Au final, nous invoquons brièvement l'aspect actif du *corps propre* qui peut être caractérisé comme *l'être au monde* (§24.6). Ensuite, nous développons un autre moment de l'être du *moi* corporel, à savoir son aspect extérieur : le *moi* n'est pas seulement le *corps propre*, mais aussi une chose parmi les choses (§25) et sa dimension extérieure représente une condition de possibilité de rencontre avec les autres étants extérieurs (§25.1). Il faut donc conclure que le *moi* est un corps percevant et perçu, donné du dedans et du dehors à la fois (§26). En ce contexte, nous traitons de façon critique le dualisme du corps propre et des corps extérieurs chez le premier Merleau-Ponty (§26.1). Nous nous appuyons sur les idées du Merleau-Ponty tardif et aussi de Jan Patočka pour développer une autre possibilité de penser la relation entre l'intériorité du *moi* et sa dimension extérieure et montrer l'entrelacement des deux aspects dans l'auto-donation du *moi* (§26.2). Pour finir ce passage, nous récapitulons la conception de la *chair universelle du monde* du Merleau-Ponty tardif qui a essayé de postuler que tout être corporel doit être compris comme perçu-percevant. Nous esquissons les conséquences problématiques d'une telle conception pour s'en distancier (§26.3). Ensuite, nous élucidons le rôle que les différences spatiales élémentaire jouent dans le processus de la constitution et de la différenciation phénoménale du *moi* et des autres étants (§27). Cette

grande partie est conclue par une déduction des conséquences qui concernent l'auto-donation du *moi* (§28).

Le chapitre VI. *L'extérieur comme domaine partagé : autrui dans le champ phénoménal* revient à certaines questions formulées tout au début de notre travail, qui touchent le problème de la possibilité d'un savoir partagé et intersubjectivement valable. Nous y indiquons que dans la donation des corps extérieurs, *les autres moi possibles* sont nécessairement impliqués (§29) et que les corps extérieurs jouent dans la perception un tel rôle (§30). Nous décrivons brièvement comment un *autre moi possible* devient un autrui réel (§31) pour démontrer que l'extérieur représente un domaine essentiellement partagé où la valeur intersubjective d'expérience sensible est fondée (§32).

I. Expérience perceptive

§1. Point de départ : l'expérience ou la rencontre entre le *moi* et l'étant

Conformément à la tradition phénoménologique, nous prenons comme point de départ notre *expérience*, comprise comme une *rencontre* entre nous et ce qui est. Selon Maurice Merleau-Ponty, une telle rencontre ouvre le questionnement philosophique comme sa condition préliminaire : « Le parti pris de s'en tenir à l'expérience de ce qui est [...] ne suppose rien d'autre qu'une rencontre entre 'nous' et 'ce qui est'. [...] La rencontre est indubitable, puisque, sans elle, nous ne nous poserions aucune question. »⁵³ Cela n'est pas, bien évidemment, une déclaration de position ontologique, à savoir du réalisme empirique naïf ; il s'agit plutôt d'une description phénoménale élémentaire : au cours de notre vie, nous faisons des expériences que nous éprouvons comme des expériences avec ce qui est, avec les étants. L'expérience est donc une expérience *de* quelqu'un *avec* quelque chose ; selon cette structure, il s'agit d'une rencontre entre un étant qui est donné et quelqu'un à qui il est donné, le *moi*.

Suivant la tradition phénoménologique, l'expérience peut aussi être comprise comme l'apparaître *de* quelque chose à quelqu'un ; alors là aussi, nous retrouvons la même distinction de base entre l'étant comme *ce qui* est donné et le *moi* comme *ce à quoi* il est donné. C'est

⁵³ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, in : M. Merleau-Ponty, *Œuvres*, Paris : Gallimard, 2010, p. 1783.

I. Expérience perceptive

ainsi que Jan Patočka caractérise la structure de l'apparaître : « La loi fondamentale de l'apparaître, c'est qu'il y a toujours la dualité de *ce qui* apparaît et de *ce à quoi* cet apparaissant apparaît. [...] L'apparaître n'est apparaître que dans cette dualité. »⁵⁴ Mais en même temps, avec une telle description, l'accent se déplace quelque peu. Contrairement au cas où nous parlions d'expérience, l'apparaître est apparaître *de* l'étant donné, comme s'il s'agissait de son activité ou de sa manifestation, tandis que le *moi* auquel l'étant est donné n'est, dans la structure de l'apparaître, qu'un *destinataire de l'apparition*⁵⁵.

En fait, les autres étants ne sont pas donnés dans l'expérience exclusivement comme *donnés*, mais aussi comme *ce qui se donne au moi* : ce que nous rencontrons au cours de notre expérience, c'est un *étant en tant qu'il se donne à nous*. Il s'agit d'une observation cruciale pour le projet de la phénoménologie asubjective de Jan Patočka : « Ce sont les choses extérieures qui sont données [...] et cette donation est *leur* donation *originnaire en tant qu'apparaissantes*. »⁵⁶ Il faut souligner l'importance de ce point : si l'étant est donné au *moi* comme *ce qui se donne soi-même*, si la donation est *sa* donation, alors, au sens phénoménal strict, l'apparition qui fonde notre expérience n'est pas comme telle la « nôtre ». C'est plutôt le *moi* qui *s'approprie* une donation qui à l'origine ne lui appartient pas ; en l'occurrence, Patočka n'hésite pas

⁵⁴ J. Patočka, [*Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*], in: J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, Grenoble : J. Millon, 1995, p. 127.

⁵⁵ J. Patočka, [*Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*], p. 122.

⁵⁶ J. Patočka, [*Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*], p. 120.

§2. La perception comme archétype de rencontre ou comme modèle d'expérience

à parler d'*interpellation* provenant de l'étant, tandis que le *moi*, pour sa part, y répond⁵⁷.

La description phénoménologique dévoile donc une tension essentielle au cœur de notre relation avec ce qui est : c'est le *moi* qui *fait l'expérience* (il s'agit sans doute de *son activité* existentielle ou vitale), mais c'est néanmoins l'étant qui apparaît, qui *se fait voir en son propre être*. Voilà le paradoxe initial qui ouvre tout questionnement phénoménologique.

§2. La perception comme archétype de rencontre ou comme modèle d'expérience

Bien que la phénoménologie veuille décrire les structures de l'expérience en général, cela n'est possible qu'en partant d'expériences concrètes ; il faut donc spécifier de quel type d'expériences sont issues les intuitions initiales qui guident ses analyses. Merleau-Ponty est explicite sur ce point et son explication vaut aussi, semble-t-il, pour la phénoménologie asubjective de Jan Patočka : depuis les travaux fondateurs d'Edmund Husserl, c'est la *perception* qui joue le rôle de modèle et d'archétype de la rencontre entre le *moi* et ce qui est⁵⁸. Par conséquent, les intuitions initiales ne sont pas issues du domaine de la réflexivité (la donation du *moi* à lui-même), ni même par exemple du savoir mathématique (la donation d'objets principalement non-

⁵⁷ J. Patočka, *L'espace et sa problématique*, in : J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Grenoble : J. Millon, 2002², pp. 48 ff.

⁵⁸ Voir par exemple R. Barbaras, *La vie lacunaire*, chapitre « L'essence de la perception », pp. 77–92.

I. Expérience perceptive

sensibles), mais de la donation perceptive qui rend présents les étants sensibles, c'est-à-dire corporels. Sans réduire *a priori* l'apparaître au domaine de la sensibilité, l'approche phénoménologique se développe donc à partir de la donation perceptive⁵⁹.

Ce choix n'est pas accidentel : déjà Edmund Husserl a souligné l'importance du fait que c'est précisément la perception qui est pour nous la manière de rencontrer les étants *en original* et *en personne*⁶⁰. La perception est la façon de donation qui rend présents les *étants eux-mêmes* : quand je touche ma table, c'est sans aucun doute la table que je touche, et non son image quelconque. Comme le dit également Merleau-Ponty : « J'ai dans la perception la chose-même, et non pas une représentation, [...] la chose est au bout de mon regard. »⁶¹ Merleau-Ponty exprime ainsi le fait phénoménal de base : l'étant est donné au *moi* comme quelque chose de bien plus que le simple fait de sa donation, et donc il ne peut pas être réduit au *contenu* de l'expérience du *moi*. Suivant la description phénoménologique, la donation perceptive est la *présence*

⁵⁹ Cf. Jakub Čapek, *Maurice Merleau-Ponty : Myslet podle vnímání*, pp. 45–47, où l'auteur distingue trois sens du « primat de la perception » dans la phénoménologie merleau-pontienne : a) génétique (la perception précède les autres types d'expériences de façon temporelle) ; b) de fondation (la perception est un fondement nécessaire de toutes les autres expériences) ; c) modèle (la perception est le modèle exemplaire d'expérience).

⁶⁰ Voir notamment E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie [Ideen I]*, traduction Paul Ricoeur, Paris : Gallimard, 1950, § 39 et 41. Cf. aussi R. Barbaras, *Le désir et la distance: Introduction à une phénoménologie de la perception*, Paris : Vrin, 1999, p. 21 : « La perception acquiert chez Husserl un statut primordial puisque, en affirmant qu'elle est une intuition donatrice originaire, il signifie qu'elle délivre l'Être même : percevoir, c'est être mis en présence de ce qui est, et la seule manière d'atteindre ce qui est en personne, c'est de le percevoir. »

⁶¹ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 1642.

en personne de ce qui se donne et le vocabulaire de l'« image » ou des « représentations » n'y a aucune place.

Plus tard, nous allons concrétiser et approfondir la thèse que la perception est la donation des étants sensibles en original⁶².

§3. Les valeurs perceptives des étants

Au sens phénoménologiquement originel, la perception ne peut pas être réduite à la donation de « données sensorielles ». Ce que je rencontre au cours de mon expérience sensible, ce n'est pas une couleur brune plus une forme rectangulaire plus une texture lisse,... ; c'est dès le début *ma table*, ou plus généralement, un étant qui est donné au *moi* de telle ou telle façon, à travers telles ou telles déterminations concrètes.

Imaginons une situation où je fais expérience complexe de la mer. Je rencontre la mer à la fois à travers ce que j'en vois (la surface bleue sans bornes), ce que j'entends (le bruit rythmique des vagues), ce que je touche (le vent dans mon visage ou encore le sable mou sous mes pieds) et ce que je sens (l'odeur légère du sel et des poissons). Mais à part ces couleurs, sons, odeurs et toutes les autres données propres au sens particuliers, je rencontre la mer aussi, et peut-être même avant tout, en apercevant *l'immensité* de l'espace illimité sans points de repère, ou encore, en éprouvant la *peur* face à ce grand inconnu ou au contraire, la *fascination*, en tant que la mer m'attire et incite en moi un désir profond. À sa donation complexe, tout mon corps peut réagir et sur le fond de la

⁶² §15.2. La perception comme donation originaire de l'étant corporel.

I. Expérience perceptive

description phénoménologique, la perception de la mer ne naît pas comme un assemblage des données des sens particuliers⁶³.

Corrélativement, la mer ne se donne pas seulement comme une surface bleue, mais aussi comme une entité immense, affreuse, attirante,... L'immensité est donc l'immensité *de la mer* en tant que la mer est donnée *au moi* et cette détermination appartient à la mer tout autant que sa couleur ou son odeur (les « propriétés » supposément « plus objectives »), tout autant que sa nature affreuse ou son attirance (qui ne renvoient supposément qu'aux « affections subjectives »). Tout cela sont au même titre les *valeurs perceptives* de l'étant donné et du point de vue phénoménal, il serait illégitime d'en réduire certaines à des affections internes du *moi* percevant – après tout, que la mer me soit présente comme *immense*, cela veut dire précisément qu'elle surpasse mon propre être d'une manière littéralement *énorme*. Comme l'exprime Jan Patočka : « Il y a une différence entre les caractères que j'attribue à la 'chose-même' comme ses propriétés, et ceux qui, bien que donnés de concert, ne lui appartiennent pas. [...] *Mais les deux espèces de caractères apparaissent dans le monde, dans le champ phénoménal 'là-devant' moi ; ils ne sont pas présents en tant que vécus, comme quelque chose de subjectif.* »⁶⁴

Alors bien qu'il y ait une certaine différence de degré, nous ne pouvons pas séparer *a priori* les propriétés de l'étant et les jugements, affections ou attitudes du *moi*, parce qu'au niveau des phénomènes, il n'y a rien qui fonderait une telle distinction stricte. La mer se donne au *moi*

⁶³ Voir §24.4. Le corps propre comme un tout : le schéma corporel.

⁶⁴ J. Patočka, *Le Subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie asubjective*, p. 205, nous soulignons.

§4. Théorie de la perception au sens large et son évaluation critique dans le *Théétète* de Platon

comme immense, tandis qu'une rose – pour donner d'autres exemples – comme belle ou un homme comme généreux... D'une manière générale, les étants sont donnés au *moi* en tant qu'ils sont porteurs de valeurs très diverses, non seulement sensibles au sens restreint du mot, mais aussi affectives, esthétiques, ou même – dans le cas d'autres personnes – morales. D'ailleurs, les valeurs perceptives ne sont pas contingentes et sont plutôt rarement purement individuelles : d'habitude, on éprouve l'immensité en rencontrant la mer ou en observant le ciel étoilé, mais pas en entrant dans une cabine téléphonique. Enfin, ce n'est qu'à travers les valeurs perceptives diverses qui *ensemble* touchent le *moi*, donc auxquelles le *moi* est *sensible*, que l'étant peut lui être donné. Et ce sont ces valeurs qui rendent l'étant présent en son être : la couleur, l'immensité ou l'attraction représentent toutes des façons diverses à travers lesquelles la mer *est là pour moi*.

§4. Théorie de la perception au sens large et son évaluation critique dans le *Théétète* de Platon

Une telle approche qui comprend la perception au sens large, sans l'analyser et sans la réduire aux données sensorielles des sens particuliers, n'est ni nouvelle, ni limitée au courant phénoménologique. Pour l'approfondir et la situer dans un contexte philosophique plus large, nous allons analyser brièvement la théorie de la perception esquissée et examinée dans le dialogue *Théétète* de Platon.

La conception que Platon élabore soigneusement dans ce dialogue en utilisant le personnage de Socrate (et sans pourtant l'adopter lui-même) est précisément une théorie large, non-réductive de la perception ; entre autres, elle thématise explicitement l'impossibilité de fonder phénoménalement une distinction entre les « affections

subjectives » du *moi* percevant et les « propriétés objectives » des étants perçus, et en déduit des conséquences importantes (voir §4.1).

À la base de ses analyses, Platon élabore aussi une critique philosophique profonde d'une telle théorie de la perception ; plus précisément, il essaie de montrer que la portée de la perception ainsi conçue est nécessairement purement individuelle et qu'il est impossible qu'elle serve de fondement pour le savoir intersubjectif. La critique platonicienne peut donc être interprétée comme un *défi* à l'approche phénoménologique : l'analyse de Platon montre très clairement certains problèmes et impasses que la phénoménologie, de son côté, doit chercher à éviter (§4.2).

En même temps, la contribution de l'exposé platonicien n'est pas purement négative. Selon la lecture éclaircissante et inspiratrice de Štěpán Špinka⁶⁵, la critique est menée par Socrate d'une telle façon qu'en la lisant attentivement, on peut y trouver des indices subtils concernant la direction qu'il faut suivre pour résoudre les points problématiques et critiqués – ces indices renvoient vers une théorie de la perception que Platon lui-même aurait pu accepter, et dont même un phénoménologue pourrait tirer, dans une certaine mesure, une bonne leçon (§4.3).

§4.1. L'apparaître comme perception au sens large

Le *Théétète* représente un des dialogues tardifs de Platon. Socrate y discute avec Théétète, un jeune mathématicien, la question de ce qu'est la *science* ou le *savoir* (ἐπιστήμη). Selon la première proposition du jeune

⁶⁵ Š. Špinka, « Nothing Is in Itself One : Motion, Relation and Corporeality in the Context of Protagoras' 'Secret Doctrine' in the *Theaetetus* », in : *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, No. 10, 2011, pp. 241–269.

homme, c'est la *perception* ou la *sensation* (αἴσθησις). Socrate lie immédiatement cette proposition avec la doctrine du sophiste Protagoras et avec sa thèse fameuse que « l'homme est la mesure de toutes choses ; pour celles qui sont, mesure de leur être ; pour celles qui ne sont point, mesure de leur non-être »⁶⁶. Ensuite, il va montrer que cette thèse présuppose (1) une doctrine ontologique qui identifie l'apparaître avec l'être et celui-ci avec le *mouvement*, plus précisément avec le mouvement qui est génération et corruption en même temps et (2) une doctrine épistémologique qui identifie l'apparaître avec la perception⁶⁷.

(Ad 1) D'abord, Socrate réinterprète la thèse de Protagoras de façon que « telle que m'apparaît (φαίνεται) chaque chose, telle elle est pour moi, telle qu'elle t'apparaît à toi, telle elle est pour toi ».⁶⁸ Autrement dit, si la thèse de Protagoras fait de l'apparaître la seule mesure de l'être, il n'y a aucun autre être sauf *être pour...* de l'étant donné au *moi*. Ce qui suit, c'est la soi-disant « doctrine secrète » de Protagoras ; là, Socrate essaie de montrer qu'au niveau profond et caché, la thèse du sophiste est fondée sur une vision ontologique très radicale. Cette vision comporte deux points : a) « Rien n'est un en soi, »⁶⁹ parce que tout peut paraître aussi bien tel qu'autre, et même opposé (grand et petit, lourd et léger,...). Les déterminations concrètes des étants dépendent de la

⁶⁶ Platon, *Theait.* 152a2–4 = Protagoras, DK 80 B1, traduction A. Diès (in : Platon, *Œuvres complètes*, vol. VIII, Paris : Belles Lettres 1923).

⁶⁷ Les « deux doctrines » sont étroitement liées et même croisées dans le discours platonicien. En conséquence il ne faut comprendre cette distinction que comme un instrument méthodique pour mieux articuler notre propre propos.

⁶⁸ Platon, *Theait.* 152a (traduction EL).

⁶⁹ Platon, *Theait.* 152d2–3: ἔν μὲν αὐτὸ καθ' αὐτὸ οὐδέ ἐστιν (traduction EL).

personne à qui ce qui apparaît apparaît actuellement : le destinataire concret est la seule mesure de l'être de l'étant. b) « C'est de la translation, du mouvement et du mélange mutuel que se fait le *devenir* (γίγνεται) de tout ce que nous affirmons être ; affirmation abusive, car jamais rien n'est, toujours il devient. »⁷⁰ Tout est donc soumis au changement perpétuel et à chaque moment toutes les choses non seulement naissent et deviennent ce qu'elles sont, mais aussi périssent et cessent d'être ce qu'elles sont, selon leurs apparitions opposées et toujours variables.

(Ad 2) D'ailleurs, Socrate identifie l'apparaître avec la perception. Tout au début de la discussion, il pose la question cruciale : « Est-ce que l'apparaître, c'est l'être *perçu* (αἰσθάνεσθαι) ? » Et après que le jeune homme Théétète ait exprimé son accord, il en déduit que « l'apparition (φαντασία) et la perception (αἴσθησις) sont la même chose »⁷¹. Selon la doctrine ontologique, il faut concevoir ce qui apparaît et ce à qui il apparaît comme des mouvements ; maintenant nous apprenons qu'il s'agit plus précisément de « deux formes issues du mouvement »⁷² et distinguées par leurs puissances respectives d'*agir* (ποιεῖν) ou de *pâtir* (πάσχειν). C'est par la friction et l'interaction mutuelles de ces formes que s'engendrent en même temps, comme un couple de jumeaux, le *perçu* (αἰσθητόν) et la *perception* (αἴσθησις)⁷³. Le *perçu*, c'est une valeur perceptive de l'étant, une détermination à travers laquelle l'étant se donne au *moi* ; tandis que la *perception*, c'est la réception correspondante de cette valeur du côté du *moi*, c'est un « acte » même

⁷⁰ Platon, *Theait.* 152d7–e1 (traduction A. Diès).

⁷¹ Platon, *Theait.* 152b11–c1: – Τὸ δέ γε “φαίνεται” αἰσθάνεσθαι ἔστιν; – “Ἔστιν γάρ. – Φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταύτων... (traduction EL).

⁷² Platon, *Theait.* 156a4–5 : τῆς δὲ κινήσεως δύο εἶδη (traduction EL).

⁷³ Platon, *Theait.* 156a–b.

de percevoir. Nous pourrions donc comparer les jumeaux platoniciens avec le couple analogue *noéton* – *noésis* d’Husserl, sauf qu’au sens stricte, il n’est pas propice de parler d’« actes » du *moi* chez Platon : le *moi* percevant est distingué par une puissance de pâtir et dans le processus de l’apparaître, il est celui qui est *réceptif* par rapport à une donation qui n’est pas la sienne.

Il est très important de souligner que les valeurs perceptives des étants (à savoir le perçu) ne sont rien en soi et en même temps n’appartiennent ni simplement au sujet percevant, ni à ce qui se donne, en tant qu’elles proviennent d’une *rencontre* ou d’une coïncidence entre les deux, conçus comme des mouvements incessants. Socrate l’explique en utilisant l’exemple de la couleur : « Pour les yeux, d’abord, ce que tu nommes couleur blanche n’est rien en soi, ni en dehors de tes yeux, ni au-dedans de tes yeux. [...] Noir et blanc et toute autre couleur, c’est la *rencontre* (προσβολή) des yeux avec la translation propre [...], toute couleur dont nous affirmons l’être singulier n’est ni ce qui rencontre ni ce qui est rencontré, mais quelque chose d’*intermédiaire* (μεταξύ)... »⁷⁴

Ce qui vaut pour la couleur, vaut pour l’apparition en général ; et dans un passage fort important, Socrate donne une liste des perceptions et de leurs perçus correspondants qui n’est pas exhaustive mais qui montre clairement que la perception-apparition en question est comprise dans un sens très large : « Or, les perceptions (αἰσθήσεις) ont pour nous des noms, tels que visions, auditions et olfactions, froideurs et ardeurs, plaisirs et peines, désires et craintes, à ne nommer que celles-là. Infinies, en effets, sont celles qui n’ont point de nom ; multitude en nombre celles qui ont un nom. Le genre du perçu (αἰσθητόν), à son tour, naît en même

⁷⁴ Platon, *Theait.* 153d8–154a2 (traduction A. Diès).

I. Expérience perceptive

temps avec la perception correspondante : avec la vision les couleurs, à variété variété correspondante ; avec auditions, en même correspondance, les sons ; aux autres perceptions, les autres perçus qui leur sont liés par l'origine commune. »⁷⁵ La perception pour Platon, c'est donc *être sensible* à ce qui se donne, ce qui veut dire que ça me plaît, ça me fait peur, ça incite mon désir, ça me laisse indifférent... Autrement dit, pour prendre un exemple platonicien⁷⁶, quand je bois du vin, aux perceptions du *moi* (le goût, le plaisir, etc. que j'éprouve) correspondent les perçus appropriés qui représentent les valeurs perceptives de l'étant (je perçois le vin comme doux, agréable, etc.).

Tout cela semble indiquer qu'en élaborant une telle théorie de la perception au sens large, Platon a anticipé ce que Patočka appellera à son tour le *champ phénoménal* : le réseau relationnel, l'apparaître comme tel, qui n'est l'œuvre ni du *moi*, ni de l'étant donné, mais qui est le domaine intermédiaire de leur rencontre⁷⁷. Ce n'est que dans cette rencontre qu'ils deviennent ce qu'ils sont : l'un devient ce qui est donné à..., donc *l'étant pour...*, l'autre devient le *moi* auquel quelque chose est donné, c'est-à-dire l'étant qui a comme manière d'être d'appréhender quelque chose, de faire expérience de... Socrate ne pourrait être plus clair sur ce point : « C'est donc, j'imagine, uniquement en ce mutuel rapport, que nous aurons, lui et moi, si nous sommes, notre être, si nous devenons, notre devenir. [...] Quoi que l'on déclare être, c'est à quelqu'un, de quelqu'un, relativement à quelque chose qu'il faut dire qu'il est ou, si l'on veut, qu'il devient. »⁷⁸ La prétention ontologique de la phénoménologie

⁷⁵ Platon, *Theait.* 156b (traduction d'A. Diès légèrement modifiée).

⁷⁶ Platon, *Theait.* 159b–160d.

⁷⁷ §9.2. Critique de la réduction husserlienne par J. Patočka.

⁷⁸ Platon, *Theait.* 160b4–9 (traduction A. Diès).

va ainsi de pair avec la doctrine ontologique et épistémologique esquissée ici par Platon.

§4.2. Points de la critique platonicienne

Mais en même temps, une telle conception a de graves conséquences qui la rendent inadmissible pour Platon lui-même et qui la montrent, au moins selon l'interrogation critique présentée par Socrate, comme incohérente en soi-même et donc philosophiquement intenable. Des plusieurs points problématiques mentionnés dans le *Théétète*, nous n'allons nous concentrer que sur ceux qui sont relatifs à nos propres questions et qui représentent donc des *défis* pour l'approche phénoménologique. Dans le paragraphe à venir, nous allons ajouter aussi certaines pistes à suivre qui s'ouvrent au lecteur attentif au cours de l'examen critique de Socrate.

(1) Le premier moment problématique de la théorie en question est le point ontologique qui concerne l'être des étants. Nous avons vu dans le passage cité plus haut comment Socrate hésitait entre l'être et le devenir. La raison en était que si nous adoptons la doctrine ontologique esquissée plus haut, qui identifie l'être avec l'être pour..., c'est-à-dire avec l'apparaître, et si l'apparaître est issu du mouvement et du changement incessant, il ne nous est plus possible de parler de « l'être » ou du « non-être », parce qu'il n'y a plus rien sauf la génération-corruption perpétuelle. La thèse de Protagoras, prétendant postuler quelque chose de stable et d'universel concernant l'être des étants (« l'homme est la mesure de toutes choses ; pour celles qui sont, mesure de leur être ; pour celles qui ne sont point, mesure de leur non-être »), n'est donc pas fidèle à la doctrine ontologique qui la fonde.

(2) Ce qui est peut-être encore plus important, d'une telle ontologie découlent des conséquences épistémologiques graves. S'il n'y a aucun être sauf être pour moi, toujours changeant, chaque « savoir » est purement subjectif, c'est-à-dire limité à ma perspective actuelle, au sens temporel et spatial. Il n'est donc plus permis de dire « ce vin est doux », mais seulement « ce vin me paraît doux », ce qui équivaut à « ce vin est doux *pour moi* »⁷⁹. Un tel fait phénoménal ne peut pas ne pas être vrai, mais le prix d'une telle « vérité » est très cher : elle n'a aucune valeur hors des limites du sujet percevant et de l'apparaître actuel. Comme l'apparaître est issu du flux de changement perpétuel, il n'y a aucun « savoir » stable possible et ce que je « sais » change d'un instant à l'autre. Ainsi la conception protagorienne, contrairement à sa prétention, exclut la science, plutôt que de l'expliquer ou de la fonder. Et comprise avec toute radicalité, elle exclut aussi la parole, en tant que celle-ci présuppose une possibilité de partager mon expérience avec les autres en désignant des objets (au moins localement) stables et intersubjectivement identiques, c'est-à-dire compris de la même manière par moi et par quelqu'un d'autre.

§4.3. Quelques esquisses de solutions possibles

(Ad 1) Au niveau ontologique, l'identification de tout être avec le mouvement de l'apparaître nous a donc ramené vers une impasse de l'instabilité totale qui ne peut fonder ni savoir, ni parole, parce que tout ce qui essaie d'« arrêter » le flux incessant est infidèle à la nature propre de ce qui est, ou plutôt de ce qui *devient* tout le temps. Néanmoins, il ne faut pas renoncer tout à fait à cette conception qui comprend l'être

⁷⁹ Platon, *Theait.* 159b–160d.

sensible comme mouvement. Il faut cependant repenser celui-ci pour qu'il soit vraiment *ontogénétique*, autrement dit pour que *le changement ne s'exclue pas avec l'être* des étants. Ce n'est qu'ainsi qu'une telle conception dynamique peut rester fidèle aux phénomènes, parce que ce que nous rencontrons dans l'expérience n'est pas forcément le flux toujours changeant et éphémère, mais ce sont bien plus souvent des étants capables de se donner comme identiques à travers les changements qu'ils subissent⁸⁰.

Selon Štěpán Špinka, c'est pour signaler cette omission que Socrate invoque une tradition ontologique très importante (en fait, il y situe tous les penseurs grecs antérieurs à l'exception des éléates) qui lie le mouvement avec l'être et l'arrêt du mouvement avec la corruption ou l'anéantissement de ce qui est⁸¹. Une telle tradition est assez différente de la conception protagorienne examinée, parce que celle-ci comprend le mouvement comme génération *et* corruption incessantes. Selon la tradition mentionnée, le mouvement ontologique n'est pas seulement le mouvement du *devenir incessant*, parce qu'il y a encore les mouvements d'*entretien* et aussi de *perfectionnement* de ce qui est, de ce que l'étant est déjà devenu. Ces mouvements ne peuvent pas être conçus comme génération-corruption continue : au contraire, ce n'est que quand ces

⁸⁰ Špinka ajoute sur ce point une remarque intéressante : la « doctrine secrète », selon laquelle l'être n'est qu'un mouvement incessant de la génération-corruption, n'est pas présentée dans le dialogue comme fondée sur les faits phénoménaux ou sur la nature de l'empirie humaine ; au contraire, Socrate la dévoile comme un grand « mystère », supposément caché devant le grand public et accessible uniquement au cercle ésotérique des élèves de Protagoras (Platon, *Theait.* 152c; Š. Špinka, « Nothing Is in Itself One : Motion, Relation and Corporeality in the Context of Protagoras' 'Secret Doctrine' in the *Theaetetus* », pp. 244 ff.).

⁸¹ Platon, *Theait.* 152e–153a.

mouvements s'arrêtent que l'étant s'éteint, c'est-à-dire cesse d'être ce qu'il était auparavant⁸².

(Ad 2) Au niveau épistémologique, la conception (a) qui comprend l'être comme l'être pour... ou l'apparaître, c'est-à-dire d'une façon relationnelle, et (b) qui prend la perception comme archétype de l'apparaître nous a ramené vers une impasse du subjectivisme radical. Pour l'éviter, encore une fois, il ne faut pas renoncer en bloc à cette théorie, il faut plutôt la repenser d'une manière plus différenciée.

(Ad a) Quant au relativisme, il serait possible de dire que comme la doctrine ontologique a trop radicalisé la conception du mouvement et du changement, la doctrine épistémologique, à son tour, a absolutisé le relativisme *binnaire*. La relation entre le *moi* et l'étant donné est fondamentale pour l'expérience, mais il y a aussi d'autres relations qui y jouent un rôle essentiel, en premier lieu les relations qui lient l'étant aux autres étants. Selon Štěpán Špinka, c'est pour signaler cette omission que Socrate invoque la problématique de *mesure mutuelle* : si je vois Socrate debout à côté de Théétète, je vois aussi qu'il est d'une taille plus grande. Mesurer-comparer ainsi est donc possible sans compter, c'est un aspect de la donation perceptive. D'ailleurs, la situation peut changer dans le futur : Socrate peut devenir plus petit que Théétète. Cela peut arriver – ce qui est crucial – sans que Socrate lui-même ne change : il suffit que Théétète grandisse.⁸³ Cet exemple montre (1) que les étants sont donnés au *moi* en *relations mutuelles* et ces relations participent à la

⁸² Š. Špinka, « Nothing Is in Itself One : Motion, Relation and Corporeality in the Context of Protagoras' 'Secret Doctrine' in the *Theaetetus* », pp. 247–250.

⁸³ Platon, *Theait.* 155b–c. Cf. Š. Špinka, « Nothing Is in Itself One : Motion, Relation and Corporeality in the Context of Protagoras' 'Secret Doctrine' in the *Theaetetus* », pp. 256–257.

détermination de ce que les étants sont et (2) qu'il y a une *mesure commune* qui établit une relation concrète entre eux et qui diffère de la mesure purement individuelle de l'homme auquel les étants sont actuellement donnés. Ce qui est important, c'est que la mesure commune garantit que la détermination de l'étant est indépendante du *moi* mesurant : quiconque voit Socrate et Théétète et saisit leur mesure commune (dans ce cas la taille de Théétète), voit nécessairement que Socrate est plus grand que Théétète ou que Théétète est plus petit que Socrate.

(Ad b) Le second point est étroitement lié au premier. Après avoir enrichi le relativisme binaire du *moi* et de l'étant donné en soulignant l'importance des relations qui lient plusieurs étants donnés entre eux, il faudrait prendre en compte aussi les relations qui lient le donné non seulement au *moi* actuel, mais aussi à d'autres *moi* possibles. Néanmoins, sur ce point, la voie phénoménologique quitte la piste platonicienne, au moins telle qu'elle est esquissée par Štěpán Špinka.

Selon Špinka, la critique de Socrate démontre que la perception, même si on la conçoit au sens du relativisme plus complexe et bien qu'elle *renvoie* vers d'autres *moi*, ne peut en fin de compte rester qu'individuelle. Alors, ni même la théorie améliorée de la perception ne permet de la prendre comme un fondement du savoir – et elle ne peut donc pas être prise comme un modèle de donation de ce qui est. Štěpán Špinka remarque que dans les autres dialogues tardifs de Platon⁸⁴, le point de départ du questionnement philosophique n'est pas l'expérience

⁸⁴ Voir notamment les dialogues *Sophiste* et *Parménide*.

I. Expérience perceptive

perceptive, mais la langue ou la parole comme expression de la pensée (λόγος) : ce n'est pas dans le cadre de la perception, mais à travers le *logos* qu'apparaît à nous ce qui est véritablement⁸⁵. Contrairement à la perception qui garde une portée limitée au domaine du singulier et de l'individuel, c'est au moyen du *logos* qu'on saisit les structures générales, et celui-ci est essentiellement intersubjectif.

Néanmoins, face à la critique platonicienne de la perception, une autre possibilité systématique se dessine pour échapper au reproche du subjectivisme et à la fois, légitimer le choix de la perception comme modèle de l'expérience ou comme archétype de donation. On pourrait éviter la critique présentée dans le *Théétète* si on était capable de montrer que la perception est *déjà en elle-même principiellement intersubjective*. Il faudrait montrer que l'apparition perceptive nous ouvre au domaine de l'intersubjectivité, parce que ce n'est qu'ainsi que sa portée peut surpasser les limites des donations individuelles. Nous croyons que la perspective phénoménologique rend une telle conception de la perception non seulement possible, mais plutôt nécessaire : ce que je perçois, je le perçois comme perceptible non seulement pour moi, mais aussi pour les autres ; cet aspect est constitutif pour la perception comme donation d'étants indépendants⁸⁶. D'ailleurs, ce n'est qu'ainsi qu'au niveau phénoménal, la douceur du vin est à la fois douceur du vin *pour*

⁸⁵ Š. Špinko, « Nothing Is in Itself One : Motion, Relation and Corporeality in the Context of Protagoras' 'Secret Doctrine' in the *Theaetetus* », pp. 266 ff. Une telle approche est très profondément enracinée dans la tradition de la pensée grecque : chez les poètes archaïques, notamment chez Hésiode, c'est la parole d'origine divine, la parole poétique des Muses, qui fait apparaître l'être du monde. C'est peut-être pas par hasard que l'emploi le plus ancien du terme *logos* au singulier (au sens de l'exposé) est attesté précisément dans le poème d'Hésiode *Les travaux et les jours* (*Op.* 106).

⁸⁶ Cf. VI. Extérieur comme domaine partagé : autrui dans le champ phénoménal.

§5. *Percevoir comme comprendre : la structure etwas als etwas de la donation selon
Martin Heidegger*

moi, mais aussi justement douceur *du vin*, donc *sa* valeur dans *sa* donation perceptive.

Sous un tel angle, la théorie de la perception présentée et examinée dans le *Théétète* se montre insuffisante (sa critique étant donc méritée) en tant qu'elle ne prend pas en compte les autres *moi*, nécessairement impliqués dans *mon* perçu.

§5. *Percevoir comme comprendre : la structure etwas als etwas de la
donation selon Martin Heidegger*

Dans ce passage, nous allons nous concentrer sur Martin Heidegger et sa théorie de la *compréhension* (*Verstehen*) élaborée dans *Être et temps*. D'abord, nous allons éclaircir le rapport entre la conception heideggérienne et la théorie phénoménologique de la perception comme rencontre originaire avec ce qui est. En ne tenant pas compte des différences terminologiques⁸⁷, nous allons montrer comment le point de vue d'Heidegger peut enrichir et élargir une telle théorie de la perception (voir §5.1). Ensuite, nous allons analyser la *compréhension* plus concrètement. Heidegger a souligné le fait important que l'homme rencontrait les étants le plus souvent dans le contexte de sa *vie pratique* et qu'il les comprenait donc comme quelque chose d'*utile* (§5.2) ; mais à la fois, en insistant qu'un tel type de compréhension est le seul rapport original et primaire à l'être des étants, il a sérieusement limité la portée de sa conception. De plus, son approche a abouti à une scission absolue

⁸⁷ Dans *Être et temps*, Heidegger refusait méthodiquement d'utiliser le vocabulaire philosophique traditionnel et il a créé son propre système terminologique. Pour cette raison, si l'on traite la philosophie heideggérienne en continuité avec ses prédécesseurs et sous l'angle des questions systématiques qui ne proviennent pas « de l'intérieur » de cette philosophie elle-même, une certaine violence terminologique devient quasiment inévitable.

I. Expérience perceptive

entre l'être du *moi* (qui utilise les étants en s'occupant de son propre être) et l'être des étants-outils (qui servent au *moi* et ne sont pleinement étants qu'en dehors d'eux-mêmes). Sur ces points, nous allons donc nous distancier de cette conception (§5.3).

§5.1. Perception et compréhension

Heidegger a fixé de façon terminologique que la rencontre originaire entre nous et ce qui est ne se passe pas sur un fond de perception, mais de *compréhension*. Car le rapport originel entre l'homme (*Dasein*) et les étants est caractérisé par une structure générale d'*etwas als etwas* : dans l'expérience, *quelque chose* nous est donné *en tant que quelque chose*⁸⁸. De façon générale, cela veut dire qu'au cours des expériences, l'être des étants *en tant qu'ils sont là pour le moi* se dévoile. En décrivant cette structure, Heidegger se distancie nettement de l'idée que le rapport primaire entre le *moi* et le monde des étants est une réception passive de données sensorielles indifférentes. Le *moi* comprend l'étant donné en tant que quelque chose, ce qui veut dire que l'étant a un certain *sens*, il est doté de *significativité* pour le *moi*. Pour donner un exemple : quand je perçois quelque chose de menaçant (le *perçu* platonicien), cet étant me fait *peur* (la *perception* platonicienne) et en même temps, je *comprends* (au sens heideggérien) l'étant donné en tant que *danger* devant lequel je devrais me sauver. Ainsi, le *moi* est touché par ce qu'il rencontre et le « en tant que... » renvoie à l'*activité du moi* : l'étant donné est doté d'un sens qui s'exprime dans la réaction active et pratique du *moi*. En d'autres mots, le *moi* compréhensif n'est pas passivement réceptif, mais *réactif* vis-à-vis des étants ; et c'est dans

⁸⁸ M. Heidegger, *Être et temps*, §31–32.

cette réactivité que s'exprime ce que les étants donnés *signifient* pour nous.

Sur cette base, nous pourrions conclure que la perception ne peut pas être conçue comme une réception pure, ni comme un aperçu théorique. Cependant, Heidegger lui-même pousse ses conclusions encore plus loin. Il postule que la compréhension précède et permet la perception, à savoir, qu'un rapport compréhensif vis-à-vis de notre propre être au monde représente un *a priori* de tous nos rapports perceptifs aux étants. Pour utiliser encore une fois notre exemple, la compréhension du danger n'est pas issue de la perception des choses menaçantes, c'est précisément le contraire qui est vrai : ce n'est que parce que je m'occupe de mon propre être et que je me conçois comme un être qui peut être menacé, que je peux percevoir et être saisi de peur en percevant quelque chose de dangereux. Donc selon Heidegger, le *moi* ne peut percevoir les étants que grâce au fait qu'il est capable de les *comprendre*, en considérant leur rapport à son propre être au monde.

Pour illustrer ses thèses, Heidegger se sert de l'exemple de l'*entendre* et explique que celui-ci ne se manifeste pas d'abord comme une perception auditive, mais plutôt dans les phénomènes comme « prêter l'oreille à... » qui « constitue même l'être-ouvert primaire et authentique du *Dasein* ». Et Heidegger continue : « C'est sur la base de ce pouvoir-entendre existentiellement primaire qu'est possible quelque chose comme *l'écouter*, lequel est lui-même phénoménalement encore plus originaire que ce que l'on détermine 'd'abord' en psychologie comme étant l''ouïr', à savoir la perception de sons. L'écouter a lui aussi le mode d'être de l'entendre compréhensif. »⁸⁹ Ainsi, Heidegger

⁸⁹ M. Heidegger, *Être et temps*, §34.

I. Expérience perceptive

bouleverse ce qu'on comprend d'habitude comme le sens primaire littéral de l'entendre et le sens secondaire métaphorique : originellement l'*entendre* est notre rapport compréhensif vis-à-vis d'autrui et ce n'est que secondairement qu'il se manifeste aussi sous forme concrète d'*écouter* comme d'un rapport perceptif aux étants qui se manifestent acoustiquement ; et ce rapport perceptif est encore bien différent et plus originaire que la sensation au sens restreint de données sensorielles (les perceptions de sons ou de bruits). De manière semblable, Heidegger modifie donc le point de départ de la phénoménologie husserlienne en postulant qu'il faut partir non pas de la perception, mais de notre rapport compréhensif à ce qui se donne à nous.

Néanmoins, il est difficile de donner un sens phénoménal à cette primauté supposée de la compréhension. Comment serait-il possible de la saisir phénoménologiquement comme pré-perceptive ? Ce que nous rencontrons au cours de notre expérience, ce sont indéniablement d'abord les étants sensibles et il est donc difficile de penser la compréhension originale sans une composante perceptive constitutive. D'ailleurs, si on feuillète *l'Être et temps*, on voit que même les étants que le *moi comprend* sont, selon Heidegger, toujours des étants sensibles, donc nécessairement des étants *perçus*.

Sur ce point, la conception heideggérienne a été critiquée par Jan Patočka. Celui-ci a insisté que la compréhension heideggérienne, loin de précéder la perception, la présuppose au contraire : notre relation originaire avec ce qui est, c'est la perception au sens de rapport sympathique élémentaire entre le *moi* et le monde, rapport appartenant déjà aux animaux et aux enfants (à savoir, le premier mouvement

d'existence ou l'*enracinement* de Patočka)⁹⁰. Dans ce contexte, Patočka décrit une sphère sensorio-affective pré-compréhensive dans laquelle une « brisure » ou « réfraction » se produit quand l'homme commence à s'occuper proprement de son être et rentre ainsi dans le monde de la pragmatique existentielle ; cette brisure rompt la sympathie originale perceptive entre le *moi* et le monde⁹¹. Cette approche n'est cependant pas non plus sans problèmes : Patočka introduit ainsi une rupture irrémédiable dans l'être du *moi* qui devient dédoublé d'une part en mouvement perceptif sans compréhension, c'est-à-dire mouvement vital ou animal, et d'autre part en mouvement compréhensif et pragmatique qui seul est spécifiquement humain.

Une autre attitude vis-à-vis de la conception heideggérienne a été adoptée par Eugène Minkowski dans son œuvre philosophique cruciale intitulée *Vers une cosmologie*⁹². Contrairement à Patočka, Minkowski ne critiquait pas Heidegger explicitement ; il croyait plutôt suivre une piste authentiquement heideggérienne et sur certains points, il a anticipée la direction de pensée suivie par Heidegger après son *Kehre*. Selon Minkowski, pour renouer avec l'exemple heideggérien, l'*entendre* (rapport compréhensif, exprimé au cours des expressions comme « prêter l'oreille à... ») et l'*écouter* (rapport sensoriel aux étants qui se donnent à travers des donations acoustiques) sont également originaires. Pour Minkowski, peu importe si l'on prête l'oreille à un ami ou si l'on

⁹⁰ J. Patočka, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, J. Polívka (éd.), Praha : OIKOYMENH, 1995, p. 96–100.

⁹¹ J. Patočka, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, p. 105.

⁹² E. Minkowski, *Vers une cosmologie : les fragments philosophiques*, Aubert-Montaigne : Paris, 1936.

écoute le chant des oiseaux : dans les deux cas, il s'agit de formes concrètes d'une structure générale qui caractérise notre rapport à ce qui est. En d'autres mots, Minkowski refuse tout à fait de distinguer un sens « primaire » et un sens « secondaire » ou dérivatif. De façon générale, les sens « existentiel » et « sensoriel » du vocabulaire perceptif partagent le même niveau d'originalité et Minkowski argumente aussi contre l'idée qu'il s'agit d'un transfert métaphorique d'un domaine à un autre⁹³.

Quand Minkowski essaie de trouver le fond sur lequel les deux sens se rejoignent, il s'éloigne de manière décisive de la perspective propre à *l'Être et temps*. Pour Heidegger, la structure d'*etwas als etwas* est la structure de compréhension du *moi* humain (du *Dasein*), à savoir la façon dont le *moi* saisit les étants, et non la manière dont les étants se donnent au *moi*. Selon Minkowski, cependant, la structure relationnelle réalisée et concrétisée dans nos rapports compréhensifs et perceptifs aux étants est une structure *cosmologique*, c'est-à-dire qu'elle est liée à l'être du monde comme tel⁹⁴. Là où pour Heidegger le sens de l'être des étants était simplement *compris* par le *moi*, Minkowski change l'accent et souligne que si nous pouvons comprendre les étants, c'est parce qu'ils se donnent eux-mêmes en tant que tels. Le monde ou le tout n'est pas renfermé sur lui-même, au contraire, son être s'exprime au cours des donations particulières – et c'est pour cette raison que les étants se donnent comme *perceptibles*, à savoir *sensibles* et, à la fois, *dotés de sens* ou *compréhensibles*⁹⁵. Notre perception compréhensive ou compréhension

⁹³ E. Minkowski, *Vers une cosmologie*, notamment pp. 79–87.

⁹⁴ Pour le sens cosmologique des expressions du domaine d'audition, voir E. Minkowski, *Vers une cosmologie*, pp. 101–109.

⁹⁵ Patočka s'approche de cette idée quand il invoque Hegel et parle de « l'idéalité universelle de la nature », J. Patočka, [*Leçons sur la corporéité*], p. 105. Cf. aussi J. Patočka, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, p. 95.

percevante n'est qu'une *réponse* à l'appel qui provient de l'être des étants eux-mêmes.

En suivant cette direction de pensée en ce qui concerne le rapport entre compréhension et perception, il serait possible de conclure que le monde se donne comme compréhensible à travers la perception : *nous comprenons ce qui se donne en le percevant*. Il s'ensuit aussi qu'au niveau phénoménal, il n'y a jamais de pure perception-réception : l'étant que je perçois – et en tant que je le perçois – a toujours un sens pour *moi*, donc il ne m'est pas indifférent, il incite une réponse active de ma part ; et cela précisément est la perception au sens original. En conséquence, au lieu de postuler un rapport général précédant et permettant la perception à *la* Heidegger, ou de croire au contraire qu'une perception au sens de sensibilité et réceptivité pure précède la compréhension à *la* Patočka, il faudrait saisir *la perception même comme un rapport essentiellement compréhensif* envers l'être des étants.

De cette façon, la conception heideggérienne de *compréhension* pourrait être incorporée dans une théorie plus large de la perception. La perception ne peut pas être réduite aux données sensorielles et comprise en ce sens étroit ; au même titre, elle ne peut pas être réduite non plus à une pure *réceptivité*, comme c'était le cas dans le Théétète où le *moi percevant* était caractérisé par une puissance de pâtir. Notre rapport primaire à ce qui se donne est caractérisé par une fusion d'activité et de passivité. Sur ce fond d'analyses heideggériennes, il devient possible d'approfondir le sens de la perception comme donation originaire en soulignant que l'homme *comprend* de telle ou telle façon ce qu'il *perçoit* : percevoir, c'est *répondre activement* à ce qui se donne comme *doté d'un certain sens*.

Dans ce qui suit, nous allons essayer de démontrer que dans une certaine mesure, la conception heideggérienne peut nous aider à éviter encore d'autres problèmes formulés par Platon.

§5.2. Les étants donnés en tant qu'*outils* pour les *moi* multiples

Revenons à la structure d'*etwas als etwas*. Que l'homme saisit un étant *en tant que quelque chose* veut dire qu'il saisit cet étant comme *quelque chose pour...*, c'est-à-dire d'une façon relationnelle. Dans le *Théétète*, l'*être pour...* des étants renvoyait au fait ontologique général que l'être de l'étant s'exprime dans son rapport au *moi* auquel il est donné : dans l'expérience, l'être de l'étant se dévoile en tant qu'il est là *pour le moi*. Chez Heidegger, ce sens général d'*être pour...* est à la fois maintenu et concrétisé.

1. D'abord, l'*être pour...* de l'étant veut dire que cet étant est donné au *moi* comme quelque chose d'*utile pour réaliser tel ou tel but* : par exemple, une poignée est donnée en tant que moyen pour ouvrir ou fermer une porte. Selon Heidegger, une rencontre de telle sorte représente une expérience primaire avec l'étant qui est originellement donné au *moi* comme un *outil (Zeug)*, c'est-à-dire comme ayant une *fonction*⁹⁶. Ainsi, l'*être pour...* exprime le fait que l'être de l'étant est avant tout *fonctionnel* et la structure d'*etwas als etwas* permet de saisir les étants donnés au *moi* comme ayant leur « raison d'être » hors d'eux-mêmes.

2. L'étant-outil n'est jamais donné au *moi* comme une unité isolée, mais toujours en compagnie ou en contexte avec d'autres étants co-

⁹⁶ M. Heidegger, *Être et temps*, §15.

donnés ; ces rapports ne sont pas accidentels, ils aident à déterminer l'être de l'étant. En insistant que l'étant nous est donné principalement avec un contexte qui est constitutif de son être, Heidegger élabore donc un moment qui était important déjà dans les analyses platoniciennes : comme la doctrine ontologique esquissée par Platon, celle d'Heidegger est, elle-aussi, relationnelle. Néanmoins, comme nous allons montrer, il s'engage bien plus loin dans cette direction que Platon.

2a) L'étant est toujours donné au *moi* avec et dans son contexte immédiat d'autres *étants pour...* Il s'agit donc de relations entre étants de la même sorte qui sont ensemble coprésents dans mon expérience. Chez Platon, Socrate a été caractérisé comme plus haut ou plus petit par rapport à Théétète, selon la taille actuelle de celui-ci, qui jouait le rôle de leur mesure commune. Suivant Heidegger, un étant-outil est donné en contexte avec d'autres étants-outils ; leur coprésence ou co-donation veut dire qu'ils peuvent accomplir certaines fonctions ensemble : « L'outil, conformément à son ustensilité, est toujours *par* son appartenance à un autre outil : l'écrioire, la plume, l'encre, le papier, le sous-main, la table, la lampe, les meubles, les fenêtres, les portes, la chambre. [...] Une totalité d'outils est à chaque fois déjà découverte. »⁹⁷

Cette structure générale est valable même dans les cas où l'étant est donné au *moi* dans un contexte étranger auquel il n'appartient manifestement pas et incite donc une surprise, un amusement,... Les rencontres de telle sorte ne sont possibles que parce que les étants ne sont pas des unités juxtaposées les unes aux autres, mais ils sont liés par

⁹⁷ M. Heidegger, *Être et temps*, §15.

I. Expérience perceptive

des rapports mutuels et en ce sens, créent ensemble un tout, co-originaire dans l'expérience avec ses parties.

2b) Toutefois, les relations entre les étants actuellement co-donnés ou entre les outils qui peuvent servir ensemble et réaliser certaines fonctions « en coopération » ne sont pas les seules que l'on saisit en comprenant l'être de l'étant donné. Les relations dévoilées par Heidegger ne se limitent pas au contexte imminent de la donation et les étants co-donnés ne sont pas tous nécessairement co-présents. Pour reprendre encore une fois notre exemple, la poignée est un moyen pour ouvrir la porte ; la porte, pour sa part, est ensuite un moyen pour établir une communication entre mon appartement et l'extérieur ; tandis que mon appartement est là pour me protéger contre le temps menaçant. Il y a donc des liaisons pragmatiques qui créent des chaînes d'étants avec des fonctions différentes, et même hiérarchisées, et cela aussi est un contexte relationnel de la donation de l'étant, constitutif de son être. Soulignons que contrairement aux relations mentionnées plus haut, ces chaînes sont *unilatérales*, bien qu'elles puissent se *croiser* : le même outil peut appartenir à plusieurs chaînes et l'être de l'étant ne s'épuise donc pas par une seule lignée de relations fonctionnelles.

Ainsi, Heidegger a franchi un pas décisif au-delà de la théorie élaborée dans le *Théétète*. Non seulement a-t-il désigné les relations pragmatiques ou fonctionnelles comme des relations cruciales pour l'être des étants donnés au *moi* ; mais, et ceci est bien plus important, il a également montré que les relations qui déterminent l'être de l'étant peuvent prendre une forme de *renvois* qui s'enchaînent et surpassent ainsi les limites du contexte immédiat de la donation actuelle.

2c) Les chaînes fonctionnelles mentionnées ne sont pas sans limites ; à la fin de chaque chaîne, il y a toujours un renvoi de type

différent, renvoi à l'homme qui utilise les étants. En d'autres mots, la structure d'*etwas als etwas* renvoie en dernière instance à l'existence humaine, ce qui veut dire qu'en fin de compte, le contexte primaire de la donation est constitué par l'activité pratique de l'homme qui s'occupe de son propre être⁹⁸. C'est en ce sens que l'*être pour...* de l'étant veut dire au final l'être de l'étant en tant qu'il est là pour un *moi* : l'étant est donné comme ce qui peut *servir au moi* de telle ou telle façon.

Il est crucial que le *moi* impliqué dans la donation de l'étant ne soit pas forcément le mien : c'est de manière générale quelqu'un auquel l'étant peut servir. Ainsi, le contexte de la donation de l'étant comporte aussi d'autres *moi*. Heidegger en donne des exemples abondants : quand je vois un champ sillonné, tous les gens auxquels la moisson va donner à manger sont impliqués, quand je vois un bateau au bord d'une rivière, son propriétaire, mon voisin qui l'utilise, est co-donné dans mon expérience...⁹⁹

Ce point est très important, parce que nous avons vu dans le *Théétète* comment l'absolutisation de la relation binaire entre l'étant donné et le *moi* actuel nous a mené vers l'impasse du subjectivisme radical. C'était donc un défi pour la phénoménologie que d'élaborer une théorie de la perception qui impliquerait les autres *moi* pour éviter une telle impasse. La conception heideggérienne de la *compréhension* peut offrir une solution fructueuse, parce que dans les chaînes de liaisons pragmatiques, les autres *moi* sont forcément impliqués : ils sont co-donnés avec les étants comme ceux pour lesquels ces étants peuvent être utiles ou avec lesquels je peux en profiter. C'est ce que Jan Patočka a

⁹⁸ M. Heidegger, *Être et temps*, §41.

⁹⁹ M. Heidegger, *Être et temps*, §26.

souligné lui aussi : « [Les choses] sont des ustensiles et des instruments [...] et celui qui les utilise, qui en use à leur égard, est au monde de même que moi, *est à sa manière un moi*. [...] Ainsi l'autre, au sens de celui qui est toujours déjà avant moi maître du sens des choses qui sont là, est *co-présent avec ses choses, quand même il ne serait pas présent en personne*. »¹⁰⁰ C'est alors à travers l'élargissement du contexte relationnel que l'on obtient la possibilité d'intersubjectivité et donc aussi la possibilité d'un vrai savoir partagé et non purement subjectif¹⁰¹.

Pour donner un exemple non-heideggérien, je n'aperçois jamais un livre simplement comme livre. D'abord, je *comprends* ce que je perçois, donc je rencontre un roman intéressant que j'ai envie de lire ou un tome volumineux que je suis obligée de lire pour passer un examen difficile... Ainsi, le livre est donné au *moi* comme quelque chose qui peut lui servir pour réaliser des buts et des intentions différents. En plus, le livre est donné dans un contexte d'autres étants : il est donné comme situé convenablement sur ma table ou au contraire trop haut sur une étagère mal accessible. Ainsi, le livre est donné au *moi* à travers sa valeur d'inaccessibilité¹⁰² uniquement grâce aux relations entre le livre et une étagère trop haute ; ou inversement, en tant que ce livre appartient à cette étagère, il est inaccessible pour moi. En plus, nous pouvons éviter la critique du subjectivisme radical de la perception et dire que « ce livre est inaccessible » au lieu de se contenter de dire « ce livre me paraît inaccessible », si nous prenons en compte les autres gens qui pourraient

¹⁰⁰ J. Patočka, [*Leçons sur la corporéité*], p. 80.

¹⁰¹ Nous reviendrons sur ces points dans le chapitre VI. L'extérieur comme domaine partagé : autrui dans le champ phénoménal.

¹⁰² Heidegger lui-même évite de parler des « valeurs » des étants donnés, parce qu'il trouve la structure « être pourvu de valeur » trop obscure (*Être et temps*, §15).

aimer le lire et pour lesquels il serait tout aussi inaccessible, à cause de leur taille comparable à la mienne.

Nous avons donc vu comment Platon a ouvert la possibilité de saisir l'être de l'étant d'une manière relationnelle ; c'est-à-dire, l'étant a été caractérisé en son être par son rapport à quelque chose *qui n'était pas lui*. Il s'agissait d'abord d'une relation constitutive entre l'étant donné et le *moi* percevant : ainsi, le vin a été caractérisé par son pouvoir d'inciter en *moi* certaines perceptions, comme le goût doux ou amer et l'affection accompagnante de plaisir ou d'aversion. Comme l'a montré Pavel Kouba, sous l'angle de la conception heideggérienne, il devient clair comment une telle théorie de la perception reste limitée¹⁰³. Le vin n'est pas donné en tant qu'incitant seulement tel ou tel goût, ou certaines affections : il est originellement donné en tant que ce qui peut jouer un rôle dans le contexte de notre activité, par exemple comme ce qui peut accompagner un dîner ou être bu entre amis. Ce n'est qu'ainsi, en prenant en compte avant tout un contexte relationnel de donation bien plus large qui comporte aussi d'autres *moi*, qu'une approche philosophique qui veut prendre l'apparaître perceptif comme son point de départ peut éviter l'impasse du subjectivisme absolu.

§5.3. Points critiques

Pour conclure, nous allons soulever deux points problématiques sur lesquels nous nous éloignerons de l'approche d'Heidegger. Ces points peuvent également montrer les limites de la conception heideggérienne.

¹⁰³ P. Kouba, *Pravda v rozumění*, in : P. Kouba, *Život rozumění*, Praha : OIKOYMENH, 2014, pp. 136–139.

(1) Le premier point est assez clair : c'est une surestimation des *relations pragmatiques* qui représentent, dans l'exposé heideggérien, les seules relations originaires constitutives pour l'être des étants. Selon Heidegger, la *compréhension pratique* du *moi* est le seul rapport originaire à l'être des étants et leur *utilité* représente donc une valeur exclusive à travers laquelle l'étant est originairement donné au *moi*. Bien entendu, Heidegger présente la compréhension pratique comme une relation primaire, et non pas ultime, et il ne nie nullement que les étants puissent être donnés comme dotés d'autres valeurs non-pragmatiques ; mais celles-ci ne sont que secondaires. Les autres types de compréhension ne sont présentés par Heidegger que comme *modifications* de la compréhension originaire pratique. Les exemples utilisés sont très significatifs : j'utilise un marteau qui se casse et cesse alors d'être utilisable – à ce moment, mon attitude par rapport à cet étant peut subir une modification et je peux le saisir sans égards utilitaires : ainsi, un étant *utile* (*zuhanden*) se transforme en un étant qui m'est simplement *présent* (*vorhanden*)¹⁰⁴. Heidegger a cru retrouver dans une telle transformation un germe d'attitudes théoriques, par exemple d'attitude scientifique.

Néanmoins, il y a d'autres types de compréhension qu'Heidegger ne prend pas en compte dans *Être et temps* et qu'on ne peut pas expliquer – si on veut rester fidèle aux phénomènes – comme modifications de la compréhension pratique supposément originelle. Pour revenir à notre

¹⁰⁴ M. Heidegger, *Être et temps*, §16. E. Martineau traduit *vorhanden* comme « sous-la-main » (en couple avec « à-porté-de-la-main » pour *zuhanden*). J.-F. Courtine dans sa traduction de M. Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris : Gallimard, 1985 le traduit comme « présent, présent-subsistant ». F. Vezin dans M. Heidegger, *Être et temps*, Paris : Gallimard, 1986 traduit le terme comme « là-devant ».

exemple, il est difficile de voir comment l'affection profonde d'intimité et de nostalgie que j'éprouve en percevant un livre que ma grand-mère avait l'habitude de me lire autrefois pourrait être convertie en pragmatique existentielle du *moi* percevant, supposément plus originaire, sans perdre quelque chose d'essentiel. De façon analogue, on pourrait poser la question comment je *comprends* un livre précieux que j'admire dans un musée ou quelle est la relation des croyants par rapport à leurs textes sacrés. Sans admettre la co-originarité des valeurs pragmatiques avec les valeurs affectives, esthétiques ou même sacrales très diverses des étants donnés, et en prenant ces valeurs comme secondaires par rapport au contexte pragmatique, l'approche heideggérienne reste fortement limitée en sa portée¹⁰⁵.

La nature réductrice de l'approche d'Heidegger peut être expliquée par le fait que les intuitions initiales qui orientent et guident ses analyses philosophiques sont issues du domaine de la culture et que ses exemples les plus souvent employés invoquent des instruments humains. Il est peu surprenant que l'utilité représente la valeur primaire de tels étants : très souvent (mais pas toujours !), on les fabrique pour qu'ils puissent nous servir d'une certaine façon. Mais plus on s'éloigne du domaine des instruments vers les phénomènes naturels, plus la primauté supposée de la compréhension pratique devient problématique et moins crédible, moins phénoménologiquement fondée. En lisant que « la forêt est

¹⁰⁵ Plus tard, Heidegger a lui-même pris en compte les phénomènes mentionnés ; dans les textes écrits après le *Kehre*, il s'agit de thèmes récurrents. Comme avec bien d'autres sujets, on a même l'impression qu'il a bouleversé l'approche d'*Être et temps* pour développer une théorie tout à fait opposée : les expériences « holistiques » avec les étants dans le tout cosmique deviennent les seules philosophiquement intéressantes tandis que les expériences pragmatiques de la vie quotidienne sont perçues comme inauthentiques.

I. Expérience perceptive

réserve de bois, la montagne est carrière de pierre, la rivière est force hydraulique », on peut douter qu'il s'agisse vraiment d'un mode originaire de la donation pour nous de ces étants naturels¹⁰⁶. Pour revenir à notre propre exemple initial, il est sans doute possible de comprendre la mer comme une source d'énergie et de commencer à construire des centrales marémotrices. Mais pourquoi croire avec Heidegger qu'une telle réaction par rapport à la mer exprime notre compréhension primaire, plus originale qu'un silence imprégné d'admiration et de fascination ? Pour conclure, Heidegger ne donne pas de raisons suffisantes pour prouver la primauté des rapports pragmatiques en ce qui concerne l'être des étants donnés en général.

(2) Nous arrivons à notre second point critique, plus grave encore d'une perspective systématique. Nous avons vu que chez Heidegger, un sens double de *l'être pour...* rentre en jeu. a) D'abord, c'est la fonctionnalité de l'étant qui détermine son être : l'étant est caractérisé comme quelque chose qui peut *servir à...* b) À la fois, l'être de l'étant se montre en tant que cet étant est *donné au moi*. Bien qu'il s'agisse donc de deux sens et de deux types de relations assez distincts, les deux se rejoignent dans l'approche heideggérienne : la seule fonctionnalité qui détermine originairement l'être de l'étant donné chez Heidegger, c'est au final la façon dont l'étant peut *servir à un moi*, à savoir à l'homme.

¹⁰⁶ M. Heidegger, *Être et temps*, §15. Semblablement, un doute possible s'est inséré même dans le texte d'Heidegger quand il a écrit à propos de la nature : « Il peut être fait abstraction de son mode d'être en tant qu'étant à-portée-de-la-main, elle-même peut n'être découverte et déterminée que dans son pur être-sous-la-main. *Mais à une telle découverte de la nature demeure également retirée la nature comme ce qui 'croit et vit', qui nous assaille, nous captive en tant que paysage.* » (Nous soulignons.) Il est suffisamment clair que cette nature au sens de « puissance naturelle » ne fait pas partie du monde au sens d'*Umwelt* qui est constitué, selon Heidegger, à base de relations pragmatiques ; mais quelle est donc sa place et son statut dans la conception heideggérienne ? La question demeure ouverte.

À partir de là, Heidegger instaure une division ontologique insurmontable, un *khórismos* absolu entre l'*étant-outil* et le *moi humain* auquel les étants sont donnés. Le *moi* qui se trouve à la fin des chaînes de relations fonctionnelles n'est plus un étant fonctionnel, son être n'est plus *être pour...*, parce qu'il n'a pas un but en dehors de son propre être. Le *moi* n'est pas un outil, mais l'*existence* ; cela veut dire qu'il s'occupe – à l'aide des outils – de son propre être et ainsi, il est le seul dans l'univers à avoir une relation constitutive envers lui-même à travers les autres étants. L'*existence* ne peut en aucun cas être saisie comme un outil ou un *être pour...* ; une telle approche serait inauthentique et ontologiquement fautive. Tandis que tous les autres étants, excepté les *moi* humains, ne sont que des *étants pour...*, c'est-à-dire qu'ils n'ont d'autre être que l'être en dehors d'eux-mêmes, ils n'ont aucun rapport ontologique à eux-mêmes. Pour Heidegger, il n'y a, bien entendu, aucune superposition. Chaque étant est soit un outil, soit un *moi* : soit son être est purement *être pour...*, à savoir au final pour l'homme, soit son être est une existence, caractérisée ontologiquement par un rapport à soi-même (par le souci de son propre être), qui se réalise précisément par l'intermédiaire des relations aux étants que le *moi* saisit en tant que quelque chose. Cette dualité radicale est doublement problématique.

(2.1) On peut douter qu'il soit vraiment possible d'expliquer la nature de notre expérience comme une rencontre entre nous et ce qui est sans accorder aux étants donnés un rapport au moins élémentaire à eux-mêmes : l'étant avec lequel je fais expérience, n'est-il pas donné comme *identique à lui-même* à travers plusieurs donations ? Si on saisit l'être de l'étant uniquement à travers les relations avec ce qui n'est pas lui et si on postule que l'étant n'est rien d'autre que *ce en tant que quoi* il est saisit par le *moi*, notre théorie trahit les phénomènes : les étants ne nous sont pas donnés de telle façon. Nous reviendrons sur ce point plus

I. Expérience perceptive

tard lorsque nous montrerons que l'étant est donné précisément comme quelque chose d'irréductible aux manières de notre propre compréhension.

(2.2) On peut douter que l'être du *moi* soit vraiment totalement dépourvu de la dimension d'*être pour...* En caractérisant l'existence par un rapport pratique à soi-même (le *moi* est ce qui s'occupe de son propre être), la théorie heideggérienne se montre incapable d'apprécier à sa juste valeur ontologique le phénomène d'*altruisme*, c'est-à-dire d'« être là pour quelqu'un d'autre ». S'il semble que mon rapport altruiste vis-à-vis des autres *moi* est caractérisé par une structure d'*être pour...*, il faut se poser la question suivante : y a-t-il quelque chose dans l'expérience qui pourrait nous aider à distinguer à *priori* l'*être pour...* de l'homme et l'*être pour...* des autres étants ? L'homme n'est certainement pas là pour autrui comme un marteau est dans l'atelier pour un artisan, mais la notion très archaïque de Terre-nourricière, par exemple, n'exprime-t-elle pas une compréhension selon laquelle la terre nous est *utile* au même sens que la mère est *utile* à un enfant auquel elle donne à manger ? Un autre exemple : quand j'utilise l'aide financière qui m'a été généreusement offerte par un ami, est-ce que ce cas est *fonctionnellement différent* de la situation où nous utilisons la marée pour produire de l'électricité ?

Cette critique pourrait être menée encore plus loin si on osait se poser la question si le *moi* est là uniquement pour d'autres *moi* : l'homme, est-il vraiment toujours à la fin des chaînes de renvois fonctionnels ? N'y a-t-il pas des expériences où l'on se comprend de telle façon que notre propre être est au service d'un tout qui nous surpasse ? Il ne serait peut-être pas inutile de contraster ce point de la théorie heideggérienne avec celle d'Aristote. Plusieurs siècles avant Heidegger, Aristote a trouvé les étants exemplaires dans le domaine de la fabrication artisanale (*techné*)

et en élaborant une ontologie générale, il utilisait les produits humains comme modèles paradigmatiques et heuristiques. Dans la mesure où *l'être pour...* heideggérien exprime la fonctionnalité de l'étant, cette structure ontologique correspond à ce qu'Aristote appelait pour sa part la cause finale de l'étant, intimement liée à sa forme (cause formelle). Sauf que pour Aristote, cette structure ontologique n'a pas *à priori* une portée limitée : même les étants vivants, y compris l'homme, peuvent avoir leur but ou leur « raison d'être » hors d'eux-mêmes. Même s'il y a des étants qui sont en tant que quelque chose qui peut servir à l'homme, cela n'empêche que l'homme puisse appartenir à des chaînes téléologiques de plus hauts niveaux ; et s'il y a une fin ultime dans l'univers aristotélicien, ce n'est certainement pas l'homme, mais le monde, la perfection et la complétion du tout cosmique¹⁰⁷.

Repenser *l'être pour...* de l'homme sur le fond de tels phénomènes comme ceux que nous avons mentionnés nous mènerait forcément au-delà de la perspective heideggérienne de *l'Être et temps*, vers une conception philosophique où l'être de l'homme et l'être des étants qui lui sont donnés ne sont pas séparés par un *khórismos* radical, mais plutôt où les deux partagent une base ontologique commune et où leurs relations sont *mutuelles*, même si pas forcément *symétriques*.

¹⁰⁷ Cf. un exposé sur le finalisme aristotélicien dans le domaine des vivants par Pierre Pellegrin, in : Aristote, *Les parties des animaux*, Paris : Flammarion, 2011, pp. 34–56.

II. Nature transempirique de l'étant donné

§6. L'étant est donné comme quelque chose de différent du *moi*

Après ces clarifications préliminaires, revenons à la dualité du *moi* qui fait expérience et de l'étant qui y est donné¹⁰⁸. Concentrons-nous d'abord sur le pôle de l'étant qui apparaît. En procédant ainsi, nous suivons une directive méthodique de Merleau-Ponty : « Il faut bien fixer d'abord le regard sur ce qui nous est apparemment *donné*. »¹⁰⁹

Au cours de l'expérience perceptive, l'étant est donné au *moi* comme quelque chose de *différent* en son être. Merleau-Ponty a formulé très clairement ce point décisif déjà dans *Le Métaphysique dans l'homme* (1947) : « Mon expérience, justement en tant qu'elle est la mienne, *m'ouvre à ce qui n'est pas moi*. »¹¹⁰ Mais ce n'est que dans *Le Visible et l'invisible* (1964, *post mortem*) que ce fait, apparemment évident, a été questionné avec une grande radicalité philosophique : « Nous interrogeons notre expérience, précisément pour savoir *comment elle nous ouvre à ce qui n'est pas nous*. »¹¹¹ Les objets de l'expérience quotidienne ne peuvent pas être pris « comme s'ils allaient de soi », mais

¹⁰⁸ La problématique de ce chapitre a été élaborée dans l'article E. Luhanová, « La non-présence présente: Structure de l'expérience chez Merleau-Ponty et Patočka », in: *Chiasmi International*, No. 15, 2013, pp. 61–74 (voir Annexe A).

¹⁰⁹ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 1783–1784.

¹¹⁰ M. Merleau-Ponty, *Le Métaphysique dans l'homme*, p. 1343–1344, nous soulignons.

¹¹¹ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 1783, nous soulignons. Cf. aussi M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 1757: « Quel est ce talisman [...] du visible qui fait que, tenu à bout de regard, il est pourtant bien plus qu'un corrélatif de ma vision, c'est lui qui me l'impose comme une suite de son existence souveraine? »

II. Nature transempirique de l'étant donné

il faut redécouvrir « *leur étrangeté fondamentale pour moi* et le miracle de leur apparition ». ¹¹² Patočka aussi, pour sa part, souligne le moment de l'étrangeté des étants donnés par rapport au *moi* : « La réception doit être réception de quelque chose d'*extérieur, qui ne provient pas de moi*. Ce que je vois, ce que j'entends, etc. doit être [...] quelque chose *qui m'est, par sa nature, par son mode d'être, étranger*. » ¹¹³

D'ailleurs, le fait phénoménal qu'au cours de la perception, l'étant m'est donné comme quelque chose qui a *son propre être*, représente un critère constitutif de la différence entre ce que je conçois comme réel (les étants) et les entités irréelles, objets des souvenirs ou produits de l'imagination pure par exemple. Les entités irréelles en ce sens ne sont pas tout à fait dépourvues d'être, mais elles n'ont pas d'être propre : elles sont issues d'une activité productrice du *moi* qui les engendre. Ainsi, au cours de la donation, le *moi* esquisse toujours de nouveau la frontière qui sépare et lie le réel et l'irréel ; cette distinction n'est pas rigide, mais fluide et variable.

Il s'agit plutôt d'une différence phénoménale de degré. D'un côté, il y a des perceptions quotidiennes sans aucun doute liées à des étants qui se donnent à nous ; de l'autre côté, il y a par exemple les pseudo-hallucinations produites pendant les séjours de longue-durée dans l'obscurité complète ; bien que ces perceptions apparentes ne soient pas moins vives que les vraies perceptions, le *moi* ne les confond pas normalement avec des donations d'étants. Néanmoins, les cas de ce type sont plutôt rares, liés le plus souvent à des conditions de privation

¹¹² M. Merleau-Ponty, *Le Métaphysique dans l'homme*, p. 1344, nous soulignons.

¹¹³ J. Patočka, [*Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*], p. 120, nous soulignons.

sensorielle importante. Les cas bien plus fréquents sont ceux qui se trouvent à mi-chemin entre les deux pôles : par exemple, quand je vois une figure humaine éloignée dans la brume et lorsque je m'approche, je vois un arbre au lieu d'un homme. Est-ce qu'il s'agit encore de perception ? De notre point de vue, il est important qu'au cours de ce type d'expérience, la structure générale de la rencontre perceptive « quelque chose m'est donné comme différent du *moi* » reste intacte et valable, malgré les modifications plus ou moins importantes de la donation au cours de mon expérience continue. Dans ce cas, l'homme vu n'était pas irréel *en bloc* ; c'était une manière de donation d'un arbre qui s'est montré plus tard comme bien réel. Au cours de telles variations de donation, la structure générale de l'expérience perceptive n'est donc pas compromise comme telle.

En fait, la distinction entre la composante perceptive et imaginative ou créatrice n'est pas du tout stricte, ni toujours phénoménalement évidente dans notre expérience ; les deux sont compatibles et se complètent mutuellement en proportion variable. Néanmoins, une différence de degré entre le *moi* et ses produits d'un côté et un non-*moi* de l'autre est constitutive de notre expérience perceptive. La perception nous ouvre à l'autre, elle nous donne quelque chose de différent de nous-mêmes et ce n'est qu'au cours de telles expériences que nous esquissons et ré-esquissons toujours de nouveau la frontière fluide entre ce qui est pour nous réellement est ce qui est irréel. Plus tard¹¹⁴, nous allons montrer que la réalité de l'étant donné comporte non seulement son étrangeté par rapport à l'être du *moi*, mais encore un moment intersubjectif important : le fait que l'étant se donne comme lui-même,

¹¹⁴ §32. L'extérieur comme domaine partagé intersubjectif.

II. Nature transempirique de l'étant donné

comme ayant son propre être, veut dire qu'il peut se donner encore à d'autres *moi*; ainsi, le réel peut être un domaine partagé et non purement subjectif.

§7. L'étant est donné comme *indépendant* par rapport au *moi* et à son expérience

L'« étrangeté fondamentale » de ce qui se donne au cours de nos expériences perceptives va de pair avec une autre caractéristique : l'étant se donne à nous comme quelque chose d'*indépendant*, quant à son être, de notre expérience actuelle. C'est comme si l'étant que nous rencontrons était caractérisé par une certaine indifférence par rapport au fait qu'il nous est donné : l'étant se donne comme quelque chose qui existe indépendamment de cette donation.

Une note de Patočka signale qu'en acceptant l'*indépendance* comme une valeur de l'étant donné, on a franchi un pas décisif vers la phénoménologie asubjective : « 'Il y a position, il se pose devant moi' – première indépendance à l'égard du sujet, 1^{re} asubjectivité. »¹¹⁵ D'ailleurs, il s'ensuit que la phénoménologie asubjective qu'esquisse Patočka n'est pas une phénoménologie *sans sujet*¹¹⁶. Il y a, bien entendu, un sujet comme ce à quoi quelque chose apparaît. Mais les traits caractéristiques de la donation ne peuvent pas être délégués aux structures du sujet. Au niveau phénoménal, l'indépendance n'est pas simplement la façon dont le *moi* perçoit ce qui est; c'est une manière de

¹¹⁵ J. Patočka, [*Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*], p. 128.

¹¹⁶ Cf. J. Patočka, [*Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*], p. 127.

donation de l'étant qui se donne au *moi*, à savoir une valeur originale de cet étant.

Mais cette valeur est à la fois une valeur phénoménale, c'est-à-dire qu'elle appartient à l'étant précisément *en tant qu'il se donne au moi* ; d'où s'ensuit qu'il n'est pas non plus permis de la déléguer simplement aux structures « objectives ». Cette ambigüité est exprimée également par Merleau-Ponty : « De toute évidence les initiatives humaines n'annulent pas le poids des choses et [...] la 'force des choses' opère toujours à travers des hommes. »¹¹⁷ Ainsi, on arrive à la reformulation suivante de notre paradoxe initial : l'étant ne se montre en son être indépendant *qu'à travers sa donation au moi* ; en d'autres mots, son indépendance est essentiellement *relative*, elle est enracinée dans le rapport phénoménal entre l'étant et un *moi* auquel il peut être donné.

Il serait possible de montrer que le même vaut aussi pour l'indépendance du *moi* : le *moi*, à son tour, en tant qu'étant indépendant en son être des étants qui lui sont donnés dans l'expérience, se constitue en son indépendance précisément *à travers* ses expériences diverses avec les autres étants qui se donnent à lui en tant qu'indépendants. La donation d'un étant indépendant implique donc une relation réciproque entre les deux pôles de la structure de l'apparaître, à savoir le *moi* et les étants donnés ; d'une manière profondément paradoxale, les deux se conditionnent mutuellement en leur être *relativement indépendant*¹¹⁸.

¹¹⁷ M. Merleau-Ponty, *Préface à Signes*, in : M. Merleau-Ponty, *Œuvres*, Paris : Gallimard, 2010, p. 1567. Cf. aussi : « L'éclatement du monde sensible entre nous : partout il y a sens, dimensions, figures par-delà ce que chaque conscience aurait pu produire, et ce sont pourtant des hommes qui parlent, pensent, voient. » (*ibid.*)

¹¹⁸ Cf. P. Kouba, *Pravda v rozumění*, pp. 144–145. P. Kouba y ajoute que « l'art est probablement le seul domaine de la réflexivité humaine où cette ambigüité n'est pas déconcertante, mais constitutive ».

§8. L'étant est donné comme ce qui précède l'expérience, comme sa *condition de possibilité*

Au cours de notre expérience perceptive, l'étant nous est présent comme quelque chose de différent de nous-mêmes, comme *étranger* et *indépendant* par rapport à notre propre être. L'étant donné de telle façon est donné dans l'expérience comme la *condition de possibilité de cette expérience*, en tant que ce qui la permet, la sollicite ou même l'impose. En ce sens, l'étant est donné comme ce qui *précède* l'expérience. « Le propre du perçu, » écrit Patočka, c'est d'« être déjà là, ne pas être *par* l'acte de perception, *être la raison de cet acte*, et non l'inverse »¹¹⁹. Merleau-Ponty prend comme exemple « le rouge et le bleu » et souligne qu'ils « ne sont rien d'autre que mes différentes manières de parcourir du regard *ce qui s'offre* et de répondre à *sa sollicitation*. »¹²⁰ On pourrait dire aussi que l'étant nous est donné comme quelque chose *qui se donne soi-même*. En se donnant d'une telle façon, les étants rendent présent le fait que leur être ne s'épuise pas par leur donation dans cette expérience concrète, pour nous.

Seulement un tel étant, un étant qui a son propre être différent du *moi* et qui précède son expérience en tant qu'il la sollicite et rend possible, représente par rapport au *moi* un vrai *autre* qui incite et attend une réponse. La rencontre entre le *moi* et ce qui lui est étranger peut donc être saisie par Merleau-Ponty comme un processus de communication : « Il n'y a plus ici position d'un objet, mais *communication* avec une

¹¹⁹ J. Patočka, [*Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*], p. 120, nous soulignons.

¹²⁰ M. Merleau-Ponty, *Le Métaphysique dans l'homme*, p. 1343.

§8. *L'étant est donné comme ce qui précède l'expérience, comme sa condition de possibilité*

manière d'être. »¹²¹ Jan Patočka s'approche de cette idée quand il parle en l'occurrence d'être-interpellé originaire : comme dans une conversation, l'étant qui se donne *interpelle* le *moi* qui répond à sa façon à cette interpellation¹²².

Du point de vue des problèmes élaborés dans le *Théétète*, il n'est pas sans importance que selon Merleau-Ponty, c'est dans cette sphère ouverte par la communication du *moi* avec les autres étants qu'il faut chercher la possibilité du savoir et de la vérité : « *C'est en avant de nous, dans la chose où nous place notre perception, dans le dialogue où notre expérience d'autrui nous jette [...], que se trouve le germe d'universalité ou la 'lumière naturelle' sans lesquels il n'y aurait pas de connaissance.* »¹²³ Cela n'est possible que parce que le domaine des étants indépendants représente un milieu où *autrui*, c'est-à-dire un autre *moi*, est nécessairement impliqué. Nous reviendrons plus tard sur ce point¹²⁴.

Pour l'instant, il faut souligner que le fait que l'étant est donné au *moi* comme ce qui diffère du *moi* en son être, ce qui en est indépendant et ce qui précède et permet son expérience, est justement un *fait phénoménal* élémentaire. Ce n'est pas une *thèse*, acceptée implicitement dans l'attitude naturelle ou (après certaines modifications) dans

¹²¹ M. Merleau-Ponty, *Le Métaphysique dans l'homme*, p. 1343.

¹²² J. Patočka, *L'espace et sa problématique* (annexes), in : J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Grenoble : J. Millon, 2002², p. 267. De ce point de vue, adresser la parole à quelqu'un n'est analogiquement qu'une continuation ou un mode spécifique de l'interpellation perceptive originaire.

¹²³ M. Merleau-Ponty, *Le Métaphysique dans l'homme*, p. 1343.

¹²⁴ §32. L'extérieur comme domaine partagé intersubjectif.

l'ontologie naturaliste des sciences, comme Husserl la concevait¹²⁵. Il ne s'agit pas non plus simplement d'une *foi perceptive* ou d'une « certitude injustifiable d'un monde sensible » comme l'invoque Merleau-Ponty¹²⁶. Cette foi ou certitude a son corrélat du côté de ce qui se donne: il s'agit du *mode de donation de l'étant*, qui exprime ce qu'on pourrait appeler une *valeur ontologique* de l'étant donné. Au cours de la donation comportant l'étrangeté, l'indépendance et la priorité (au sens de condition de possibilité) de ce qui est donné par rapport au *moi* et son expérience, nous établissons une communication avec l'étant dont l'être *surpasse* cette donation concrète à ce *moi* concret. La valeur ontologique de l'étant se montre, bien évidemment, sur le fond de l'expérience du *moi*, mais cette valeur n'appartient pas à ce *moi* et il ne serait pas légitime de la reconduire à sa propre capacité, à son acte, ni simplement à son attitude quelconque.

§9. La valeur ontologique de l'étant donné face à la *réduction phénoménologique*

La valeur ontologique représente un moment constitutif de l'expérience et l'approche phénoménologique se situe directement face à ce fait phénoménal général : ce qui est là pour nous, c'est précisément *l'étant lui-même* qui se donne comme quelque chose d'indépendant du *moi* et comme précédant et permettant notre expérience avec lui. La

¹²⁵ Merleau-Ponty traite ces notions husserliennes d'une manière critique dans *Le philosophe et son ombre*, in : M. Merleau-Ponty, *Œuvres*, Paris : Gallimard, 2010, p. 1272: « La réflexion parle de notre rapport naturel au monde comme d'une 'attitude', c'est-à-dire d'un ensemble d'actes'. Mais [...] l'attitude naturelle ne devient vraiment une attitude [...] que quand elle se fait thèse naturaliste. Elle-même est indemne des griefs que l'on peut faire au naturalisme, parce qu'elle est 'avant toutes les thèses', parce qu'elle est le mystère d'une *Weltthesis* avant toutes les thèses. »

¹²⁶ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 1647.

phénoménologie husserlienne a résolument dénoncé une naïveté inhérente à chaque version du réalisme empirique quand Husserl a souligné l'importance du fait que la valeur ontologique de l'étant, comme toutes ses autres valeurs phénoménales, n'appartient à l'étant qu'*en tant qu'il est là pour le moi*. En formulant clairement ce paradoxe constitutif de toute expérience, la phénoménologie husserlienne a ouvert tout un champ nouveau pour le questionnement philosophique.

Cependant, Merleau-Ponty et Patočka respectivement (dans leurs textes tardifs) critiquent Husserl d'avoir trahi sa propre découverte quand il a ramené ses recherches philosophiques entièrement vers le sujet, conçu comme une conscience parfaitement réflexive, qui représente le seul point indubitable dans le flux de nos expériences. Chez Husserl, la transposition critiquée résultait de la *réduction phénoménologique*, censée assurer méthodiquement un fondement de la phénoménologie comme philosophie première. Sans vouloir réduire la portée de la réduction husserlienne, on pourrait néanmoins dire que son idée centrale, c'est la « mise entre parenthèse » de la valeur ontologique de l'étant : celui-ci est thématiqué phénoménologiquement *en tant qu'il est donné au moi*, sans égard au fait – non moins phénoménal – qu'il est donné comme ce qui se donne soi-même, qu'il nous est présent comme ce qui rend présent son propre être. Ainsi, la thèse générale de l'existence du monde a été mise en suspens et tout ce qui nous apparaît a été reconduit vers le sujet qui fait expérience de ce qui est.

Grâce à la réduction, la phénoménologie a pu réévaluer et apprécier à sa juste valeur philosophique le fait élémentaire indéniable que toute recherche possible sur ce qui est ne traite l'étant qu'en tant qu'il est donné, jamais comme un étant « en soi ». Une philosophie qui veut rester phénoménologique ne peut donc pas se passer tout à fait de

II. Nature transempirique de l'étant donné

la réduction. Cependant, elle est confrontée au le défi suivant : repenser la réduction de façon à éviter l'impasse husserlienne du subjectivisme et notamment à permettre d'apprécier philosophiquement la valeur ontologique de l'étant donné. Le questionnement phénoménologique, loin de pouvoir éliminer le paradoxe initial par un procédé méthodique quelconque, doit au contraire se situer *au milieu de cette tension*.

Dans ce qui suit, nous allons récapituler brièvement les approches respectives de Merleau-Ponty (§9.1) et de Patočka (§9.2) par rapport à la réduction husserlienne. À première vue, les attitudes de ces deux penseurs semblent être tout à fait opposées. Là où Merleau-Ponty croyait qu'il y avait quelque chose d'irréductible dans la donation du côté des étants du monde, Patočka croit au contraire qu'il faut pousser l'époque husserlienne encore plus loin et réduire non seulement l'auto-donation apparemment évidente du monde, mais aussi l'auto-donation réflexive de l'égo, du *moi* ou du sujet réel de l'apparaître. Néanmoins, il est frappant que les deux penseurs, sans aucun doute grands connaisseurs d'Husserl, croyaient rester fidèles aux découvertes du « père fondateur » de la phénoménologie et suivre une piste authentique qu'il a certes ouverte, mais en même temps manquée.

Une explication possible se dessine : ce que les deux approches partagent en profondeur est peut-être plus important que ce qui les oppose. Par leurs voies respectives, Merleau-Ponty et Patočka ont pénétré dans un domaine relationnel unique qui englobe *tous* les étants, le *moi* inclus ; ils partagent donc une orientation contre Heidegger et le *khórismos* radical qu'il voulait établir (en suivant Husserl sur ce point) entre l'être du *moi* et des étants donnés. Chez Merleau-Ponty, le *moi* irréductible et indubitable trouve un vrai *partenaire* dans le monde des étants, également indubitable quant à sa valeur ontologique et

irréductible en tant qu'il est ce qui permet l'expérience du *moi*. Chez Patočka, c'est aussi bien l'étant donné que le *moi* qui doivent être mis entre parenthèses ; il n'y aucune donation absolue du *moi* à lui-même et il faut chercher l'*a priori* de l'apparaître des deux.

Patočka a poussé cette direction de pensée plus loin, il est plus radical sur ce point. Il a essayé de démontrer qu'indépendamment des questions de ce qui apparaît actuellement et de qui est le destinataire réel de cet apparaître, chaque expérience rend présente toujours la même structure générale. Cette structure de donation, à savoir le réseau des relations spécifiques entre l'apparaissant et son destinataire, c'est justement ce que la phénoménologie devrait analyser et décrire avec ses propres moyens. Mais à part ça, une question importante se dessine : quel est le rapport entre cette structure et les étants concrets qui s'engagent dans la donation ? Si la structure de l'apparaître ne peut pas être reconduite aux déterminations des étants, que ce soit l'étant donné ou le *moi*, si elle en est indépendante, est-ce que cela veut dire qu'elle est autonome ? Nous allons discuter ces moments problématiques en ajoutant aussi certains points critiques par rapport à l'approche patočkienne (§9.3).

§9.1. Critique de la réduction husserlienne par M. Merleau-Ponty

La critique adressée à la réduction husserlienne par Merleau-Ponty¹²⁷ est assez directe. Merleau-Ponty reste convaincu que dans toute expérience, il y a quelque chose qui échappe à la réduction : un certain résidu basal du rapport originel entre le *moi* et le monde, qui se montre supposément déjà au cours des analyses husserliennes mais qu'Husserl

¹²⁷ M. Merleau-Ponty, *Le Philosophe et son ombre*, notamment pp. 1269–1274.

II. Nature transempirique de l'étant donné

lui-même n'a pas su apprécier à sa juste valeur philosophique. Ce rapport originel, c'est ce que Husserl a appelé la « foi primordiale » (*Urglaube*) ou l'« opinion originaire » (*Urdoxa*)¹²⁸ et leur objet, c'est justement ce qu'on vient de notre côté d'appeler la valeur ontologique de l'étant donné. Originellement, en tant que le *moi* est actif et vivant dans le monde, il prend l'être des étants qui lui sont donnés comme quelque chose qui va de soi, qui est indubitable. Merleau-Ponty précise qu'il ne s'agit en aucun cas d'une attitude théorique qui saisirait les *choses en soi* ou les « choses simplement choses » (*blozse Sachen*) : « Avant toute réflexion, dans la conversation, dans l'usage de la vie [...] les choses sont alors pour nous, non pas nature en soi, mais 'notre entourage'. Notre vie d'homme la plus naturelle vise un milieu ontologique qui est autre que celui de l'en soi. »¹²⁹ On pourrait dire que cette *certitude vitale* préthéorique nous assure de l'existence du monde au sens de milieu de notre propre vie (*Umwelt*) et c'est une tâche philosophique primaire que de dévoiler ses fondements phénoménaux, à savoir d'examiner notre expérience pour éclaircir d'où provient une telle certitude et comment notre vie « indubitable » est-elle possible dans un tel monde également « indubitable ».

Ce qui est important, c'est que selon Merleau-Ponty, aucune réflexion ne peut annuler complètement la certitude originelle. La foi ou l'opinion primordiale, « plus vieilles que toute 'attitude', tout 'point de vue', nous donnent non pas une représentation du monde, mais le monde même. Cette ouverture au monde, la réflexion ne peut la 'dépasser' »¹³⁰. L'attitude réflexive peut, si elle veut, mettre *ensuite* en

¹²⁸ M. Merleau-Ponty, *Le Philosophe et son ombre*, p. 1272.

¹²⁹ M. Merleau-Ponty, *Le Philosophe et son ombre*, p. 1271.

¹³⁰ M. Merleau-Ponty, *Le Philosophe et son ombre*, p. 1272.

doute et entre parenthèses quasiment toutes les déterminations des étants donnés, mais jamais leur valeur ontologique originale ; celle-ci exprime le fait qu'ils sont là pour nous comme eux-mêmes et cela représente la condition même de la possibilité de notre expérience, quelle qu'elle soit : « Il faut qu'il y ait pour nous des êtres qui ne sont pas encore portés dans l'être par l'activité centrifuge de la conscience. »¹³¹ La valeur ontologique originale des étants et les structures qui portent ou « produisent » cette valeur représentent donc une transcendance qui tombe du côté de l'étant donné dans le monde et qui est nécessaire *a priori*, au même titre que l'existence du *moi* percevant. En tant que telle, cette transcendance est irréductible : « La transcendance même de ce monde doit garder un sens au regard de la conscience 'réduite'. »¹³² Sur ce point, le projet phénoménologique d'Husserl a donc échoué.

Le fait que Merleau-Ponty parle dans ce contexte de la transcendance « de ce monde » au lieu de celle des étants ne devrait pas nous tromper. Nous allons démontrer plus tard¹³³ que si l'étant singulier est donné comme surpassant par son être sa donation actuelle, ce n'est que parce qu'il y a quelque chose dans sa donation qui dépasse aussi sa singularité, parce qu'il est donné dans et avec un contexte relationnel qui le lie aux autres étants, à savoir au monde. On a invoqué ce contexte d'une manière préliminaire déjà en analysant le *Théétète* de Platon, puis on l'a retrouvé sous une forme plus concrète dans l'approche d'Heidegger ; mais il nous reste encore de nous poser la question

¹³¹ M. Merleau-Ponty, *Le Philosophe et son ombre*, p. 1273.

¹³² M. Merleau-Ponty, *Le Philosophe et son ombre*, p. 1270.

¹³³ §20. Le monde en tant qu'horizon unique des horizons extérieurs et intérieurs.

concernant la nature ontologique de ce contexte et d'éclaircir dans quel sens on peut le désigner comme « monde ».

§9.2. Critique de la réduction husserlienne par J. Patočka

La critique adressée à la réduction husserlienne par Patočka¹³⁴ est plus élaborée et plus profonde dans sa portée philosophique. D'abord, Patočka distingue avec soin l'épochè phénoménologique et la réduction, ou plutôt les réductions ; ce n'est que dans l'idée de l'épochè que l'on peut retrouver la contribution spécifique d'Husserl, tandis que la réduction est en principe une idée supposément déjà cartésienne¹³⁵. La réduction est ancrée dans le scepticisme ou le *doute universel* qui nous force de *faire abstraction* de toutes les thèses qui concernent l'être des étants, peu importe que celles-ci proviennent de la science ou de l'attitude naturelle. Pour ces raisons, elle est étroitement liée à l'idée de la « transcendance dans l'immanence » et à la *constitution* husserlienne : si on adopte une telle attitude, il faut expliquer comment se construit au

¹³⁴ Voir notamment J. Patočka, *Epochè et réduction*, in : J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Grenoble : J. Millon, 2002², pp. 217–228 et J. Patočka, [*Epochè et réduction – manuscrit de travail*], in : J. Patočka, *Papiers phénoménologique*, Grenoble : J. Millon, 1995, pp. 163–210.

¹³⁵ Selon l'interprétation de Patočka, Husserl était d'abord très cartésien, ne distinguait pas entre les deux termes et les utilisait de façon synonyme (cela est évident notamment dans E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, Haag : M. Nijhoff, 1950 ; W. Biemel, l'éditeur du texte, le date de 1907). Néanmoins, plus tard, au cours des *Ideen I* (E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, Haag : M. Nijhoff, 1950, notamment §31), il est censé arriver à saisir l'épochè comme un procédé autonome, différent de la réduction. Malheureusement, il n'en était pas proprement conscient et continuait de confondre les deux.

niveau de la conscience tout ce que la réduction a auparavant anéanti, tout d'abord la valeur ontologique des étants¹³⁶.

Il en va tout autrement pour l'*epochè*, au moins au sens auquel la comprend Patočka. Celle-ci représente une attitude de pensée « qui ne tient compte d'aucune thèse, qu'elle soit positive, négative, ou sceptique »¹³⁷. Contrairement au doute cartésien qui modifie la croyance au monde en une incroyance hypothétique, l'*epochè* exige que l'on s'abstienne autant de la croyance que de l'incroyance : qu'il y ait le *moi*, un étant singulier qui aperçoit les autres étants singuliers et apparemment indépendants, il ne faut pas en douter – il suffit d'arrêter d'y croire sans substituer à cette croyance une autre « thèse » ou prise de position. En d'autres mots, l'*epochè* met l'être des étants du monde entre parenthèses, bien qu'elle ne le mette pas en doute : elle s'abstient de la croyance à sa réalité, mais aussi d'une thèse hypothétique de son irréalité. Ainsi, l'attitude de l'*epochè* n'exprime rien de plus, mais aussi rien de moins que la liberté de la pensée de se décider pour un non-usage de toute thèse, pour un refus de toute prise de position.

Contrairement à la réduction, l'*epochè* ne fait aucune modalisation de la thèse du monde, elle ne fait aucune abstraction de ses « contenus ». En refusant de prendre toute position par rapport à ce qui est donné, le philosophe ne perd rien, mais ouvre au contraire une place libre pour quelque chose de nouveau : ce qui se dévoile dans l'attitude de l'*epochè*, ce n'est rien d'autre que l'apparaître des étants du monde, leur apparaître comme tel. Pour Patočka, il est crucial que le monde des étants mis ainsi entre parenthèses n'est pas reconduit à l'immanence, c'est-à-

¹³⁶ Cf. J. Patočka, [*Épochè et réduction – manuscrit de travail*], p. 164.

¹³⁷ J. Patočka, [*Épochè et réduction – manuscrit de travail*], p. 187.

II. Nature transempirique de l'étant donné

dire à l'être absolu de la conscience et aux structures subjectives, et l'idée de l'*epochè* est donc indépendante de la problématique de la constitution : « Ce qui est à analyser dans la sphère d'apparition en tant que telle n'est donc pas du tout la 'constitution' – de la chose, par exemple –, mais la *correspondance phénoménale*, les *renvois réciproques* des faces de l'apparaissant. »¹³⁸

Selon Patočka, le projet phénoménologique husserlien a échoué car Husserl ne distinguait pas proprement entre la portée de l'idée de l'*epochè* et les acquis issus de la réduction. En fin de compte, le doute universel a su trouver un fond indubitable : l'*égo* pur, conçu à partir de la conscience parfaitement réflexive qui est sûre de son propre être et se saisit immédiatement et absolument à travers le flux de ses *cogitationes*. Contrairement à tous les autres étants, le *moi* conçu de telle façon est irréductible. Sur la base de cette idée d'origine cartésienne et sous l'influence du subjectivisme hérité de la philosophie classique allemande, Husserl n'était pas prêt à admettre que l'*epochè* aurait pu être une attitude absolument universelle – parce que si elle avait été universelle, elle aurait dévalorisé aussi toute thèse concernant le sujet, même une thèse ontologique concernant son être, et le fondement de toute constitution aurait donc disparu.

En ce qui concerne Patočka, il refuse de limiter à *priori* la portée de l'*epochè*. Il fait un pas décisif au-delà d'Husserl quand il formule une question clef : « Que se passerait-il si la thèse de soi propre n'était pas soustraite à l'*epochè*, si celle-ci était conçue de manière tout à fait universelle ? »¹³⁹ En fait, selon Patočka, une telle universalisation de

¹³⁸ J. Patočka, [*Épochè et réduction – manuscrit de travail*], p. 173, nous soulignons.

¹³⁹ J. Patočka, *Épochè et réduction*, p. 224.

l'épochè n'est pas seulement possible, mais même nécessaire. La raison en relève du cadre d'ontologie générale : si le *moi* ou le sujet réel fait partie du monde, s'il est un étant au même titre que les autres étants avec lesquels il est dans le monde, alors son être doit être mis entre parenthèses aussi ; il n'y a pas de raisons suffisantes pour laisser le *moi* à part. Sur ce point, Patočka se débarrasse résolument des anciens préjugés subjectivistes et avant tout, contre Husserl, il remet en question le point de vue traditionnel que le *moi* est donné à lui-même d'une façon exceptionnelle, à savoir qu'il est accessible à lui-même d'une manière immédiate et donc absolument sûre : « Ne se pourrait-il pas que l'immédiateté de la donation de l'*ego* soit un 'préjugé', que l'expérience de soi ait, de même que l'expérience des choses, un *a priori* spécifique qui rend possible l'apparaître de l'*ego*? »¹⁴⁰ En se posant une telle question, Patočka s'éloigne radicalement de l'univers husserlien et démontre sa volonté d'accepter une vue nouvelle du sujet, du *moi* auquel quelque chose est donné.

Selon Patočka, l'auto-donation absolue du *moi* parfaitement transparent à lui-même n'est qu'une illusion conceptuelle sans fondement phénoménal : l'expérience que nous faisons de nous-mêmes ne nous permet pas de comprendre notre propre être comme un égo pur totalement réflexif¹⁴¹. Le *moi* rencontre les autres étants à travers lui-

¹⁴⁰ J. Patočka, *Epochè et réduction*, p. 224.

¹⁴¹ Emre Şan, *La Transcendance comme problème phénoménologique : Lecture de Merleau-Ponty et Patočka*, Paris : Mimesis, 2012, p. 51-52 résume très clairement trois niveaux de l'auto-donation : (1) Le *moi* est indubitablement présent à lui-même quant au fait élémentaire *qu'il existe* ; (2) de même, il est présent à lui-même *en original*, c'est-à-dire *en personne*, non comme une représentation ; (3) mais *contra* Husserl, il n'est pas présent à lui-même « sans reste, en plénitude, de telle sorte qu'il n'y a rien de non-donné, aucune lacune » (*op. cit.*, p. 52).

II. Nature transempirique de l'étant donné

même et se rencontre lui-même au cours des expériences avec les autres étants : « Je comprends la chose à partir de moi-même, de mon activité, mais je me comprends moi-même et mon activité à partir des choses... Médiation *réci-proque*. »¹⁴² D'ailleurs, il n'est pas sans intérêt que nous pouvons trouver une formulation très proche chez Merleau-Ponty ; selon lui aussi, « chacun des deux êtres est pour l'autre archétype »¹⁴³. S'il en est ainsi, il faut donc conclure avec Patočka que comme les autres étants du monde qui lui sont donnés, le *moi* ne peut être donné à lui-même que dans le contexte des autres étants du monde : « Le soi est expérimenté dans le monde et sur le fond du monde, de même que les choses. »¹⁴⁴ Le monde et l'appartenance du *moi* au monde représentent donc comme une couche obscure de toute réflexivité.

Il s'ensuit que la donation réflexive, exactement comme la donation des autres étants, a un certain *a priori*, la tâche de la phénoménologie étant de le dévoiler et décrire. L'attitude de l'*epochè* est censée assurer l'accès à cet *a priori*. Cependant, en tant qu'elle met l'être de tous les étants entre parenthèses, elle « ne donne plus accès à un étant ou à un 'pré-existant' »¹⁴⁵, mais à une structure générale de l'apparaître comme tel.

Si l'on met méthodiquement l'être de tous les étants donnés entre parenthèses, il y a quelque chose qui reste, à savoir la structure de leur donation, les relations pures entre les deux termes : « L'étant est en tant

¹⁴² J. Patočka, [*Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*], p. 119.

¹⁴³ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 1763.

¹⁴⁴ J. Patočka, *Epochè et réduction*, p. 225.

¹⁴⁵ J. Patočka, *Epochè et réduction*, p. 224.

qu'apparaissant, c'est-à-dire dans son rapport à ce à quoi il apparaît – et ce rapport est *sui generis*, un 'entre'-deux, un milieu, un médiatisant, un ni-ni qui en tant que relation inclut ses deux termes. »¹⁴⁶ Selon Patočka, ce réseau relationnel, ou la structure apriorique de la donation, représente le champ propre des recherches phénoménologiques et, supposément, il s'agit d'une découverte déjà husserlienne – découverte qu'Husserl lui-même a malheureusement manqué en refusant d'universaliser son idée révolutionnaire de l'*epochè*¹⁴⁷.

La structure générale de l'apparaître, l'*a priori* de toute donation (que Patočka désigne aussi comme champ phénoménal) est donc irréductible aux étants singuliers et ne peut en tirer son explication : « Il y a un champ phénoménal, un être du phénomène comme tel, qui ne peut être réduit à aucun étant qui apparaît en son sein et qu'il est donc impossible d'expliquer à partir de l'étant, que celui-ci soit d'espèce naturellement objective ou épistémologiquement subjective. »¹⁴⁸ En d'autres mots, la structure de donation, pour qu'elle soit indubitablement générale et universelle, est supposée *indépendante* des étants concrets qui s'engagent dans la donation, quels que soient les étants qui y sont donnés ou le *moi* auquel ils sont donnés : « La structure de l'apparaître est *entièrement indépendante* de la structure des choses étantes ; on ne peut déduire la manifestation en tant que telle ni des structures objectives, ni des structures psychiques. »¹⁴⁹ Il est assez intéressant que de façon similaire et en passant par ses propres voies (sans adopter

¹⁴⁶ J. Patočka, [*Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*], p. 128.

¹⁴⁷ J. Patočka, *Le Subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie « asubjective »*, p. 183.

¹⁴⁸ J. Patočka, *Le Subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie asubjective*, p. 208.

¹⁴⁹ J. Patočka, *Platon et l'Europe*, Lagrasse : Verdier, 1983, p. 39.

l'attitude de l'épochè), Merleau-Ponty a fait la même découverte : « On peut prétendre que l'ordre du phénoménal est second par rapport à l'ordre objectif [...], quand on ne considère que les relations intra-mondaines des objets. Mais dès qu'on fait intervenir autrui et même le corps vivant, l'œuvre d'art, le milieu historique, on s'aperçoit que *l'ordre du phénoménal doit être considéré comme autonome et que, si on ne lui reconnaît pas cette autonomie, il est définitivement impénétrable.* »¹⁵⁰

S'il en est ainsi, il s'ensuit aussi une conséquence majeure : dans la structure de l'apparaître comme tel, *ce qui est donné* au même titre que *ce à quoi il est donné* ne représentent plus les *étants concrets*, mais deux *moments relationnels* également originaires, des lieux ou positions dans la structure.

§9.3. L'épochè patočkienne : points critiques

Nous voyons donc l'importance de l'épochè dans la phénoménologie patočkienne : c'est le procédé méthodique qui met entre parenthèses tout ce qui, dans l'apparition, renvoie aux étants concrets et à leur propre être, non seulement aux étants donnés, mais aussi au sujet, au *moi* exécutant l'épochè. Ce n'est qu'ainsi que l'épochè est censée ouvrir le champ de recherche proprement phénoménologique et rendre accessible les lois générales de l'apparaître comme tel. Sur ces points, nous allons ajouter deux remarques critiques qui nous permettront aussi de situer notre propre approche par rapport à celles de Merleau-Ponty et de Patočka.

¹⁵⁰ M. Merleau-Ponty, *Notes de travail*, in : M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible, suivi de notes de travail*, C. Lefort (éd.), Paris : Gallimard, 1964, p. 263, nous soulignons.

1) D'abord, à part la question si l'*epochè* est philosophiquement profitable, il faut sérieusement étudier la question si l'adoption d'une attitude aussi radicale est vraiment *possible*. Est-ce que le *moi* que nous sommes, en faisant une réflexion philosophique, est réellement capable de ne tenir aucun compte de soi-même, d'adopter une attitude d'indifférence totale quant à son rapport à soi-même et aux autres étants ? L'*epochè* nous invite à s'abstenir de *toute prise de position* par rapport à l'être des étants, y compris notre propre être, mais à vrai dire, elle est elle-même déjà une *position*, à savoir une attitude extrême vis-à-vis de ce qui nous est donné, une position qui est censée représenter une condition préliminaire des recherches philosophiques. Ce point n'est pas purement formel : il pourrait signaler qu'il n'est peut-être pas possible pour nous, et cela en principe, de s'abstenir de *toute* prise de position.

La question de l'(im)possibilité de l'*epochè* est profondément liée à la problématique de la *liberté*. Pour adopter l'attitude de l'*epochè*, il faut dépasser d'une certaine façon nos rapports préréflexifs aux étants, y compris nous-mêmes, qui nous enracinent dans l'univers des étants¹⁵¹. Bien entendu, ces rapports ne cessent pas d'exister dans l'attitude de l'*epochè* ; cependant, l'adoption de l'*epochè* présuppose qu'on se *libère de leur importance*, qu'on cesse, pour ainsi dire, de les prendre au sérieux. La réflexion philosophique n'est pas censée modifier nos relations avec ce qui est, mais simplement les ignorer et se concentrer sur notre propre travail qui est indépendant de la réalité ou non-réalité de ce qui se donne. L'idée de l'*epochè* patočkienne va donc de pair avec l'idée qu'il y a une

¹⁵¹ En d'autres mots, ce qui est mis ainsi en question ici, c'est la relation entre le premier et le troisième mouvement de l'existence. Si on accepte la liberté absolue de la pensée qui seule rend l'*epochè* possible, on accepte également une scission irrémédiable dans l'existence de l'homme séparant son mouvement vital de son mouvement réflexif, ce qui permet la philosophie.

liberté absolue de la pensée réflexive, à savoir que le *moi* percevant a la possibilité de dévaloriser dans sa réflexion le contenu de toute donation perceptive.

Pour repérer les points problématiques d'une telle conception, il ne sera pas inutile de montrer comment l'idée d'une liberté réflexive s'esquisse dans la pensée de Patočka. Notamment en lisant *Le Platonisme négatif* (texte du début des années cinquante), les fondements possibles de l'idée plus tardive de l'époque radicalisée peuvent être retrouvés. Dans ce texte, les méditations de Patočka se développent à partir d'une dualité postulée entre deux types d'expériences, « l'expérience passive des sens » d'un côté et « l'expérience de la liberté » de l'autre¹⁵². L'expérience sensible est conçue comme une réception passive des données objectives qui rendent présent l'étant originairement donné ; ainsi, l'expérience sensible est caractérisée purement par son contenu positif : « L'expérience passive est positive et possède un contenu. Elle nous présente des aspects de l'étant objectif présent en elle [...] de telle façon que chaque donné représente au premier chef un contenu positif. »¹⁵³ Néanmoins, cette présence originaire et objective ne peut être que *partielle* ; d'où découle que les expériences sensibles des étants particuliers incitent un sentiment d'*insatisfaction* profonde dans l'homme percevant qui commence à comprendre qu'au moyen des expériences sensibles, il n'atteindra jamais l'unité ou le tout. « C'est l'expérience d'une insatisfaction vis-à-vis du donné et du sensible qui,

¹⁵² J. Patočka, *Le Platonisme négatif*, in : J. Patočka, *Liberté et sacrifice : Écrits politiques*, Grenoble : J. Millon, 1990, p. 79.

¹⁵³ J. Patočka, *Le Platonisme négatif*, p. 83.

s'intensifiant, aboutit à la compréhension que ce qui est donné aux sens n'est ni le tout, ni ce qui décide de l'étant. » Enfin, insatisfait par la sensibilité, l'homme arrive à la « nullité de tout contenu de l'expérience passive »¹⁵⁴ et dans cette attitude, il peut faire une expérience nouvelle, celle de la liberté par rapport à toute donation sensible. Contrairement aux expériences sensibles précédentes, celle-ci est active : « Elle n'est pas l'expérience d'une possession paisible, mais celle d'une *conquête*, d'une liberté acquise. »¹⁵⁵ Par cet acte, l'homme se libère de l'importance de tous les étants sensibles donnés, y compris le *moi* en tant que celui-ci est lui aussi un étant sensible : « On peut non seulement suspendre la croyance en chaque expérience sensible, mettre hors circuit chaque domaine sensoriel à part, mais encore dépasser l'*ego* comme tel, pour autant qu'il soit soumis à la passivité des sens. »¹⁵⁶

Contrairement aux expériences sensibles passives, l'expérience de la liberté est supposée totale, elle nous ouvre à l'unité non-positive et non-objective du monde, qui ne peut jamais être constituée à partir des donations partielles des étants particuliers : « L'expérience de la liberté est ce qui fait de notre vécu des objets un vécu de la totalité. »¹⁵⁷ Et même si la liberté est née à un moment historique concret (c'est Socrate qui a essayé d'exprimer pour la première fois l'expérience de la liberté au moyen de son discours questionnant), elle est liée à l'essence même de

¹⁵⁴ J. Patočka, *Le Platonisme négatif*, p. 79.

¹⁵⁵ J. Patočka, *Le Platonisme négatif*, p. 79.

¹⁵⁶ J. Patočka, *Le Platonisme négatif*, p. 79-80.

¹⁵⁷ J. Patočka, *Le Platonisme négatif*, p. 84. Cf. aussi J. Patočka, *Le Platonisme négatif*, p. 80 : « L'expérience de la liberté est toujours une expérience totale, l'expérience d'un 'sens' total. »

II. Nature transempirique de l'étant donné

l'humanité : « La liberté comme telle, ou plutôt la possibilité de la liberté, est un fait qui concerne l'homme en général. Le 'sens du tout' est l'affaire de tout le monde. »¹⁵⁸

En plus, c'est ainsi que la liberté est liée à l'idée du *khórismos* d'origine platonicienne : Patočka le réinterprète de telle façon qu'il ne s'agit plus d'une séparation de deux domaines d'objets (sensibles et intelligibles), mais d'une distinction qui sépare les étants singuliers ou les objets des expériences sensibles et la transcendance non-positive et non-objectivable accessible par l'expérience de la liberté, en tant que cette transcendance se trouve « dans une opposition absolue à la totalité de tout l'étant, subjectif et objectif »¹⁵⁹. On arrive ainsi très près de l'idée de l'*epochè* radicalisée qui rend accessible, en dépassant la donation des étants concrets, la structure de la donation comme telle, à savoir les lois gouvernants toute apparition. Selon les mots d'Émilie Tardivel : « Patočka réinterprète donc le χωρισμός à la lumière de l'ἐποχή. »¹⁶⁰

Comme dit Patočka, « la liberté dévoile l'apparence en tant qu'apparence »¹⁶¹ et ce dévoilement donne au *moi* comme un pouvoir magique – ou plutôt il fait comprendre au *moi* que, sans le savoir, il disposait toujours de ce pouvoir : « L'homme n'est pas enchaîné aux données des sens, parce qu'il est 'libre' à leur égard (comme en général, vis-à-vis de tout ce qui est hors de lui et qu'il a là-devant soi en tant

¹⁵⁸ J. Patočka, *Le Platonisme négatif*, p. 81.

¹⁵⁹ J. Patočka, *Le Platonisme négatif*, p. 91.

¹⁶⁰ E. Tardivel, *La Liberté au principe : Essai sur la philosophie de Patočka*, Paris : Vrin, 2011, p. 50.

¹⁶¹ J. Patočka, *Équilibre et amplitude dans la vie*, in : J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Grenoble : J. Millon, 2002², p. 37.

qu'achevé et arrêté). »¹⁶² L'expérience de la liberté est donc ce qui nous permet de « découvrir le monde et nous montre que nous sommes libres quant à l'interprétation de son sens »¹⁶³. On peut donc conclure que l'homme découvre le tout transcendant négatif et à la base de cette expérience nouvelle, il lui devient possible, nécessaire même, de réinterpréter tout ce qui lui est donné aux cours des expériences passives, toujours particulières et partielles. Néanmoins – et c'est là que l'on aborde un problème insurmontable inhérent à la conception patočkienne – même si l'homme devenait totalement libre quant aux interprétations concrètes des données des sens, il ne serait certainement pas libre quant au fait qu'il doit interpréter ce qui se donne à lui, de quelque façon que ce soit : « Cette liberté vis-à-vis des 'données des sens' se manifeste d'emblée par le fait que *ces données doivent être interprétées*, qu'elles doivent entrer dans les schémas linguistiques, 'logiques' [...]. »¹⁶⁴

Ce point est d'une importance majeure : si la liberté de l'homme se manifeste dans une *nécessité* de prendre une attitude vis-à-vis des expériences sensibles et de les comprendre, l'homme libre ne peut pas être totalement dépourvu du poids de la sensibilité – ce qui est donné dans l'expérience sensible garde une certaine importance pour lui et de cette importance, il ne peut jamais se libérer, il ne peut jamais tout simplement l'ignorer. Ce moment crucial témoigne donc fortement *contre* la possibilité de la liberté absolue de la réflexion, et de même

¹⁶² J. Patočka, *Le Platonisme négatif*, p. 77.

¹⁶³ J. Patočka, *Équilibre et amplitude dans la vie*, p. 38.

¹⁶⁴ J. Patočka, *Le Platonisme négatif*, p. 77.

contre la possibilité d'adopter également l'attitude de l'*epochè* : nous ne sommes pas libres de nous décider de ne pas percevoir.

De plus, comme nous l'avons montré plus haut, l'expérience perceptive n'est jamais une réception purement passive¹⁶⁵ ; en d'autres mots, la dualité de l'expérience passive des sens et de l'expérience active de la liberté, que Patočka esquisse dans *Le Platonisme négatif*, est en réalité tout simplement fausse. Au cours de l'expérience perceptive, l'étant interpelle le *moi* et celui-ci répond activement à sa façon ; il n'est pas dans notre pouvoir de ne pas répondre du tout aux étants qui sollicitent notre attention – en fin de compte, c'est notre propre manière d'être, nous sommes en tant que destinataires de la donation, à savoir en tant que répondants.

La conception heideggérienne de la *compréhension* montre que non seulement le perçu est nécessairement saisi *en tant que quelque chose*, mais encore qu'une telle « interprétation » originelle se rend explicite plutôt dans les structures du comportement pratique que dans les schémas linguistiques et dans la « logique » au sens de rationalité discursive théorique¹⁶⁶. Mais il y a encore une compréhension plus générale : en rencontrant les étants au cours de nos expériences, nous les percevons comme quelque chose doté d'une valeur ontologique. Et même si Patočka essaie de nous convaincre que la compréhension ou l'interprétation comme « activité de construction représente une libération à l'égard du donné comme tel »¹⁶⁷, la valeur ontologique de

¹⁶⁵ Voir notamment §4. Théorie de la perception au sens large et son évaluation critique dans le *Théétète* de Platon.

¹⁶⁶ Voir §5. Percevoir comme *comprendre*: la structure *etwas als etwas* de la donation selon Martin Heidegger.

¹⁶⁷ J. Patočka, *Le Platonisme négatif*, p. 77.

l'étant, tout autant que ses autres valeurs perceptives, n'est pas un résultat de notre activité constructive qui nous délivrerait de l'importance de la sensibilité, c'est précisément le contraire qui est vrai : c'est une valeur *de l'étant donné* perçu comme tel au cours de nos expériences perceptives.

Nous pouvons donc formuler le second moment critique : non seulement l'homme pensant n'est pas libre de ne pas percevoir, mais il n'est pas libre non plus de comprendre le perçu selon sa propre volonté. Plus tard, nous allons voir ce que Patočka lui-même a découvert dans sa pensée tardive : que les possibilités de la donation ne représentent pas l'œuvre du *moi*, mais qu'elles sont prescrites dans la structure de la donation comme telle¹⁶⁸. Pour l'instant, nous pouvons dire que pour que la compréhension soit vraiment une interprétation *du donné*, il ne peut pas s'agir d'une construction libre, elle doit plutôt *répondre* aux étants. La valeur ontologique de l'étant donné représente ainsi un fait phénoménal élémentaire et irréductible, qu'aucune réflexion ne peut modaliser : même la pensée philosophique la plus profonde ne peut changer la nature propre de la perception ou le fait même qu'en tant que destinataires des donations, nous percevons les étants comme quelque chose d'indépendant et de précédant notre expérience.

D'ailleurs, contre une possibilité de l'*epochè* ou de la liberté absolue de la pensée vis-à-vis de la sensibilité, on pourrait faire appel à la critique que Merleau-Ponty a adressé à la réduction husserlienne. Merleau-Ponty a argumenté pour l'irréductibilité des liaisons préreflexives entre nous et ce qui est. Nous sommes précisément en tant que nous avons des rapports aux étants et aussi à nous-mêmes et la réflexion philosophique

¹⁶⁸ Voir §12. Le *champ de possibilités*.

ne peut pas se permettre le luxe de les ignorer. Comment pourrions-nous nous *décider pour l'indifférence* par rapport aux connexions réelles qui conservent notre existence? L'indifférence prétendue ne peut être qu'illusoire : même au cours de la réflexion philosophique, nous n'arrêtons pas d'être ce que nous sommes, à savoir des êtres singuliers et corporels vivants dans le monde, et chacune de nos aspirations, chaque clignement d'œil atteste qu'indépendamment de nos décisions réflexives, le corps que nous sommes prend nos relations vitales envers ce qui est bien au sérieux (heureusement pour les philosophes !). En tant que le *moi* n'est pas une conscience pure, mais un être corporel, et cela même en philosophant, la réflexion philosophique ne peut pas être proprement fondée dans un dépassement des rapports préréflexifs vitaux¹⁶⁹.

2) Le second point critique est indépendant du premier : sans tenir compte de la possibilité de l'*epochè*, il faut se poser une question concernant sa *motivation* : en quoi l'adoption d'une telle attitude est censée être profitable à la pensée philosophique? Admettons hypothétiquement qu'il soit possible de s'abstenir de toute prise de position par rapport à l'être des étants, y compris notre propre être – mais est-ce qu'une telle attitude pourrait être utile pour une réflexion philosophique qui veut éclaircir précisément notre rapport à ce qui est, c'est-à-dire à notre propre être et l'être des étants en général ?

En refusant le subjectivisme husserlien et en radicalisant encore l'approche cartésienne par rapport au domaine de la sensibilité, Patočka

¹⁶⁹ Cf. aussi E. Şan, *La Transcendance comme problème phénoménologique : Lecture de Merleau-Ponty et Patočka*, p. 60. L'auteur résume que selon Merleau-Ponty, l'interrogation philosophique « fait l'expérience de son appartenance au monde : elle ne rompt pas avec 'l'attitude naturelle' et ses premières questions, mais elle les éclaire. »

souligne qu'au cours de nos expériences perceptives, on ne peut trouver aucun fondement absolument sûr et indubitable : ni même le *moi* n'est immédiatement évident à lui-même et son être n'est pas plus certain que l'être des étants qui lui sont donnés. Pour ces raisons, Patočka nous invite à mettre la valeur ontologique de tous les étants entre parenthèses. Donc manifestement, Patočka croit que tous les étants singuliers, en tant qu'en principe dubitables, représentent un *obstacle* pour celui qui veut dévoiler la structure générale de l'apparaître comme tel ; c'est comme si en adoptant l'attitude de l'*epochè*, on pouvait saisir cette structure *malgré* le fait que nos expériences perceptives ne sont nécessairement que particulières et partielles.

Ce que l'on touche ici, c'est une question philosophique très ancienne qui est devenue cruciale déjà dans la pensée de Platon : le philosophe qui veut examiner les structures ontologiques générales, quelle attitude devrait-il adopter par rapport aux étants singuliers que nous rencontrons au cours de nos expériences perceptives ? Deux attitudes possibles se dessinent, et corrélativement aussi deux variantes du platonisme.

Selon la fameuse image de la caverne dans *La République*¹⁷⁰, la philosophie commence lorsque l'on tourne le dos aux singularités : ce n'est qu'en se détournant complètement de la multiplicité des étants concrets sensibles que l'on peut espérer pénétrer dans le domaine des généralités, qui donnent un ordre à ce monde dans lequel nous vivons. Ainsi, *La République* fait preuve qu'au moins dans la période moyenne de sa pensée, Platon a pu croire qu'il était possible et nécessaire, bien que difficile, de fonder la réflexion philosophique sur l'examen direct des

¹⁷⁰ Platon, *Resp.* 514a–519c.

entités non-sensibles, selon le modèle des objets géométriques. Cependant, s'il est décidé ainsi dès le début que le domaine des lois générales – qui seul mérite l'attention du philosophe – est absolument séparé du monde sensible, on arrive à un dualisme insurmontable du noétique et du sensible, du général et du singulier. En fait, le *khórismos* platonicien représente moins un acquis philosophique important qu'un grave problème conceptuel : même si nous réussissions à décrire dans une certaine mesure l'univers noétique, il ne nous resterait qu'à renoncer à rendre compte de la relation entre ce domaine des généralités et le monde de nos expériences sensibles variables.

La critique de l'hypothèse des idées séparées, élaborée dans la première partie du dialogue *Parménide*¹⁷¹ confirme que Platon lui-même était conscient de ces problèmes. Il essayait de les surmonter au cours de ses dialogues tardifs, en élaborant une ontologie générale structurelle ou différentielle qui devait remplacer le dualisme apriorique des dialogues moyens. Selon l'exposé initiatique de la sage Diotime, que Socrate rencontre dans le *Banquet*¹⁷², l'attitude philosophique n'est plus caractérisée par le détournement du monde des étants sensibles (comme cela était le cas dans *La République*), mais par une capacité de distinguer et de saisir dans le domaine des étants singuliers les moments qui appartiennent aux structures générales. Les étants singuliers et nos expériences avec eux ne représentent plus des obstacles de la réflexion philosophique ; Platon nous incite à les comprendre comme les premiers échelons d'une échelle continue qui peut nous mener vers les idées. Semblablement, il finit par comprendre que contrairement à la

¹⁷¹ Platon, *Parm.* 130a–135c.

¹⁷² Platon, *Smp.* 209e–212a.

géométrie, le questionnement philosophique ne peut pas être fondé sur un mépris méthodique du sensible et du singulier : le philosophe ne peut plus mettre simplement tout le domaine de la sensibilité entre parenthèses et se concentrer directement sur l'univers noétique. Il n'y a plus une séparation absolue entre les deux domaines et les lois générales se montrent d'une manière *différentielle*, à savoir comme quelque chose de stable et d'intersubjectivement partageable dans le courant changeant de nos expériences individuelles.

Cette esquisse très schématique des deux variantes du platonisme voulait démontrer comment l'attitude différente préalable par rapport au singulier prédestine dans une certaine mesure la façon dont le philosophe va saisir le domaine des lois générales qui ordonnent le concret. Ces deux possibilités analogues peuvent être retrouvées également dans la pensée de Patočka.

Nous avons vu plus haut que dans *Le Platonisme négatif*, Patočka concevait les expériences sensibles passives comme partielles, mais en même temps purement positives, caractérisées par leur contenu objectif, tandis que l'expérience active de la liberté était censée ouvrir l'accès à une unité non-positive et transcendante par rapport aux singularités. Ce dualisme représente le fond du *khórismos* patočkien où est enracinée la motivation de l'*epochè*. Néanmoins, comme nous allons montrer dans ce qui suit¹⁷³, la conception plus tardive du champ de possibilités, élaborée par Patočka notamment dans les années soixante-dix, présuppose une toute autre théorie de la perception. Non seulement les perceptions ne sont pas issues d'une pure réceptivité passive, en plus, elles sont déjà comme *imprégnées* par une négativité constitutive : chaque donation

¹⁷³ Voir chapitre III. Structure de l'apparaître comme champ de possibilités.

II. Nature transempirique de l'étant donné

particulière et partielle renvoie hors d'elle-même, vers un contexte plus large dont elle fait partie. Contrairement à l'étant singulier, ce contexte de la donation n'est pas donné *in concreto* dans l'expérience, il n'est pas présent de la même façon que l'étant lui-même : il est coprésent ou co-donné en forme de *renvois*. Alors, l'expérience perceptive, *précisément en tant qu'elle est toujours partielle*, c'est-à-dire en tant qu'elle demande à être « complétée » par d'autres expériences encore, ouvre l'accès – peut-être même le seul accès dont nous disposons – à ce domaine latent et essentiellement négatif où il faut chercher les lois générales de l'apparaître. S'il en est ainsi, l'idée même du *khórismos* patočkien se trouve ébranlée : la structure unitaire de donation, ou le champ de l'apparaître comme tel, n'est pas transcendante et séparée des donations particulières des étants concrets. À cela, nous pourrions ajouter que si la description phénoménologique, au lieu de séparer la présence partielle et positive de l'étant concret et la non-présence de la structure générale de l'apparition, dévoile une échelle continue dont celles-ci représentent les pôles, la motivation de l'*epochè* disparaît.

Néanmoins, bien qu'affaiblissant le *khórismos*, Patočka garde et élabore en même temps son idée méthodologique de l'*epochè*. Pour éclaircir cette tension inhérente à sa pensée, il faut rappeler le contexte dans lequel Patočka invoque l'*epochè* : c'est au cours de son débat avec Heidegger où il essaie de réactualiser les fondements husserliens de toute phénoménologie et de montrer qu'ils ne sont pas moins valides après le tournant heideggérien. En cherchant le fond où se rejoignent les tentatives husserliennes et heideggériennes¹⁷⁴, Patočka souligne qu'il est impossible de questionner l'être des étants directement, sans clarifier les

¹⁷⁴ Cp. R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence : Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Chatou : Les éditions de la Transparence, 2007, p. 30.

lois structurelles qui gouvernent leur apparaître. À travers l'épochè, il voulait démontrer que la sphère phénoménale a une certaine *indépendance (Eigenständigkeit)* et qu'elle ne peut pas être reconduite directement aux étants et à leurs déterminations : « Le problème de l'apparition comme telle est [...] le problème du plan phénoménal indépendant (*der eigenständigen Phänomenalebene*) où l'étant aussi bien de nature égologique que de nature non égologique se montre en ce qu'il est, où les deux espèces d'étant peuvent se rencontrer. »¹⁷⁵

Toutefois, malgré son adoption proclamée de l'épochè, Patočka insiste en même temps sur le fait que la structure de l'apparaître n'a pas d'*autonomie (Autonomie)* par rapport au domaine de la sensibilité – bien qu'elle ait un certain *être propre* : « Si le champ phénoménal n'a point l'être autonome (*autonom*), il n'en a pas moins un être propre (*eigenes Sein*) qui réside précisément dans la monstration. »¹⁷⁶ Le champ phénoménal est un domaine des lois de l'apparition, il n'est pas doté d'une réalité autonome : « L'apparition comme telle est un simple champ de légalités spécifiques, mais en aucune façon une réalité autonome (*autonome*). »¹⁷⁷ Sur ce point précis, nous abordons le problème de

¹⁷⁵ J. Patočka, *Le Subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie asubjective*, p. 181 ; on modifie la traduction française d'Erika Abrams qui parle du « plan phénoménal autonome ». Cf. aussi J. Patočka, *Platon et L'Europe*, p. 41, 78.

¹⁷⁶ J. Patočka, *Le Subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie asubjective*, p. 209. Dans ses traductions françaises des textes respectifs de Patočka, Erika Abrams ne distingue pas les termes *eigenständig (svébytný)* et *autonome*, en traduisant les deux par le terme « autonome ». Ainsi, comme Émilie Tardivel, *La Liberté au principe: Essai sur la philosophie de Patočka*, p. 87, a déjà remarqué, « la traduction française des textes de 1970 et 1971 sur le subjectivisme husserlien engendre une contradiction totalement absente des textes originaux ».

¹⁷⁷ J. Patočka, [*Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*], p. 126.

II. Nature transempirique de l'étant donné

l'(im)motivation de l'épochè : s'il est vrai que « le champ phénoménal est, dans son principe, dépourvu d'autonomie (*autonom*) [...], toute son essence consiste à manifester autre chose, à le découvrir, à le présenter »¹⁷⁸, comment serait-il possible de le dévoiler et de le décrire en mettant tout ce qu'il manifeste entre parenthèses ? Si l'« être propre » du champ phénoménal consiste *uniquement* à faire apparaître les étants concrets, il nous semble incontestable que cette structure ne puisse être saisie qu'au cours des apparitions particulières.

En d'autres mots, s'il est vrai que le donné positif découle de la structure non-positive et non-donnée en tant que telle¹⁷⁹, il n'est pas moins vrai que cette structure n'est accessible que comme ce vers quoi les donations concrètes renvoient, comme un négatif qui se dessine au creux de la présence positive des étants particuliers. Au cours des analyses de Patočka lui-même, l'être propre du champ phénoménal se montre dans sa spécificité précisément *en comparaison*, souvent même *en opposition* par rapport aux étants singuliers. Là où l'étant est réel, actuel et singulier, la structure est quelque chose d'irréel, c'est une latence ou un réseau de possibilités, et elle est supposée générale¹⁸⁰. Si la structure n'est pas un domaine en soi et autonome, il est clair que ces relations différentielles sont tout à fait constitutives pour l'être même de la structure. En rendant explicites les oppositions qui lient et différencient la structure générale et les donations concrètes, nous éclaircissons le

¹⁷⁸ J. Patočka, *Le Subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie asubjective*, p. 208, nous soulignons.

¹⁷⁹ J. Patočka, *Les fondements spirituels de la vie contemporaine*, in: J. Patočka, *Liberté et sacrifice : Écrits politiques*, Grenoble : J. Millon, 1990, p. 228.

¹⁸⁰ Voir §13. Statut ontologique du champ de possibilités.

rapport ontologique entre les lois générales de l'apparaître et les étants singuliers qui seuls apparaissent réellement comme tels.

Pour conclure, il est possible de dire que Patočka invoque l'attitude de l'*epochè* pour démontrer que le champ phénoménal est un domaine *indépendant* (*eigenständig*) des étants concrets qui y apparaissent. En même temps, Patočka reste fidèle à la description phénoménologique de l'expérience sensible et insiste que ce champ n'est pas une sphère autonome (*autonome*) : il ne se présente que corrélativement aux étants concrets qui apparaissent en son sein. Son être propre, qui consiste à s'auto-effacer et à faire apparaître quelque chose d'autre, n'est donc pas un absolu en soi, mais il est essentiellement relationnel. En tant que tel, le champ phénoménal n'est pas séparé du domaine de la sensibilité – on voit donc mal comment il serait possible de le traiter *indépendamment des étants concrets* qui seuls apparaissent. Pour le dire autrement, si le champ phénoménal est indépendant mais non-autonome, alors il ne peut pas être saisi en son être propre au moyen de l'*epochè*, parce que son être est essentiellement relatif à l'être des étants.

Si la réflexion philosophique veut s'orienter vers la structure générale qui ordonne les donations des étants concrets sensibles, elle ne peut pas le faire sans égard envers ces donations. Sans prendre en compte *dès le début* que les lois générales de l'apparaître ne *sont* qu'en tant qu'elles se réalisent au cours des donations particulières des étants concrets, la question majeure concernant le statut ontologique du champ phénoménal ne pourrait pas être proprement formulée, et encore moins résolue.

§10. Nature transempirique de l'étant : il est donné comme ce qui peut être donné dans d'autres expériences encore

Nous avons vu plus haut que dans l'expérience du *moi*, l'étant est donné comme ce qui permet l'expérience, comme sa condition de possibilité. Il faut ajouter maintenant que l'étant est donné aussi comme ce qui permet, sollicite ou même exige toujours *d'autres expériences encore*. Il est toujours donné au *moi* comme ce qui peut se donner autrement encore, d'autres points de vue, sous d'autres perspectives¹⁸¹. Autrement dit, l'étant n'est jamais donné de façon totalement exhaustive, il n'est pas présent tout entier dans l'expérience actuelle. Aucune expérience ne nous rend présent l'étant de façon tout à fait complète ; chaque expérience est singulière et en tant que telle, elle est *partielle*.

L'étant donné ne montre actuellement qu'une seule face, mais en même temps, il se donne comme quelque chose doté d'autres faces encore : il rend présent le fait qu'il a des faces non-données qui échappent à la donation actuelle particulière, mais qui, en principe, peuvent être données. Bien que les faces « présumées » de l'étant soient présentes dans l'expérience d'une autre façon que la face actuellement donnée « en acte », elles y sont néanmoins *présentes* aussi. Bien que la face arrière *comme telle ou telle* reste non-donné, il est actuellement donné *qu'il y a* une face arrière – c'est ainsi que l'étant se donne au *moi*. Patočka s'exprime sur ce point d'une manière très claire :

¹⁸¹ C'est ce que Husserl a appelé la « donation par esquisses » (*Abschattungen*) ; il a élaboré ce concept notamment au cours des *Idées I* (cf. R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, p. 40–41). Voir aussi §16. La donation en perspectives : donation *du dehors*.

§10. *Nature transempirique de l'étant : il est donné comme ce qui peut être donné dans d'autres expériences encore*

« La face arrière de la chose n'est pas donnée, mais il est donné que, pour autant qu'il s'agisse bien d'une chose, il y a une face arrière. C'est pour cette raison et uniquement pour cette raison qu'il y a un sens à la retourner ou à en faire le tour. »¹⁸² Merleau-Ponty exprime la même idée quand il décrit notre expérience sensible avec un étant donné : « J'apprends [l'attache] de l'être sensible, ses 'côtés' incompatibles et simultanés. Je le vois comme il est sous mes yeux, mais aussi *comme je le verrais d'un autre site, et cela non pas possiblement, mais actuellement.* »¹⁸³

Ainsi, à la partialité de chaque expérience actuelle correspond une abondance de promesses de donations nouvelles. Corrélativement au « jamais assez » du côté du *moi* et de son expérience perceptive, il y a en même temps, dans chaque donation, quelque chose d'« encore plus » du côté de l'étant donné. On touche ici ce que Merleau-Ponty désigne comme une « richesse insurpassable » ou « miraculeuse multiplication »¹⁸⁴ de l'étant sensible. La multiplication de l'étant donné ne se rapporte pas, bien entendu, à l'être absolu, principalement séparé de l'expérience, mais aux possibilités inépuisables de l'étant de se donner à un nombre inépuisable d'expériences possibles du *moi*. En l'occurrence, Merleau-Ponty l'invoque aussi sous le nom de « transcendance pure »¹⁸⁵. Patočka, pour sa part, l'exprime ainsi : « Pourrait-on parler ici du non-aliud, de l'indéfinit qui n'est jamais à épuiser dans l'étant défini? L'indéfinit,

¹⁸² J. Patočka, [Épochè et réduction – manuscrit de travail], p. 177.

¹⁸³ M. Merleau-Ponty, *Préface à Signes*, p. 1561, nous soulignons.

¹⁸⁴ M. Merleau-Ponty, *Préface à Signes*, p. 1563.

¹⁸⁵ M. Merleau-Ponty, *Notes de travail*, p. 282–283.

II. Nature transempirique de l'étant donné

non pas comme l'absolu inattingible, mais comme celui qui nous répond en permanence et rend possible l'apparition en tant que telle. »¹⁸⁶ Il n'est pas sans importance que Patočka parle en ce contexte d'« indéfini » ;¹⁸⁷ ce terme ne renvoie pas simplement au nombre *infini* d'expériences possibles, mais aussi, ou même de prime abord, au fait que la multiplicité inépuisable de possibilités se montre dans l'expérience particulière comme quelque chose d'*indéterminé* ou d'*indifférencié*. Contrairement à son « front » donné directement, la « face arrière » de l'étant n'est pas donnée *in concreto* comme telle ou telle, c'est-à-dire comme déterminée, mais seulement à travers la certitude phénoménale de sa seule existence, sans déterminations précises.

Pour l'instant, il est important de souligner que si l'étant « transcende » ou surpasse l'expérience au sens qu'il la permet et qu'il permet toujours d'autres expériences encore, il ne transcende pas *toute expérience possible*, mais seulement *chaque expérience actuelle*. Nous proposons donc à ce titre de ne pas parler de transcendance, mais plutôt de nature *transempirique* des étants donnés. Celle-ci s'exprime comme une multiplicité de possibilités qui transcende l'actualité de chaque donation de l'étant, à savoir comme le fait que l'être de l'étant ne s'épuise dans aucune expérience particulière. Comme sa valeur ontologique, même la nature transempirique de l'étant donné ne résulte pas d'un acte quelconque du *moi*, mais c'est une manière à lui de se

¹⁸⁶ J. Patočka, [*Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*], p. 122, nous soulignons.

¹⁸⁷ Quant au terme du « non-aliud », celui-ci provient de Nicolas de Cues ; son traité *De Non-Aliud* a été traduit en tchèque par J. Patočka (in : P. Floss, J. Patočka, *Mikuláš Kusánský*, Praha : Vyšehrad, 2001, p. 190–194). Cf. aussi F. Karfík, "Die Welt als 'non aliud' bei Jan Patočka", in *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, No. 1, 1998, pp. 94–109.

§10. *Nature transempirique de l'étant : il est donné comme ce qui peut être donné dans d'autres expériences encore*

donner : l'étant se donne actuellement en tant qu'il peut se donner toujours autrement encore.

III. Structure de l'apparaître comme champ de possibilités

§11. La continuité de l'expérience : les donations possibles

La nature transempirique de l'étant qui se donne de telle façon qu'il permet toujours d'autres expériences encore nous mène vers une notion de *continuité* de l'expérience¹⁸⁸. Si le *moi* peut continuer toujours son expérience, ce n'est que grâce à l'étant qui se donne en tant que permettant ou même exigeant toujours d'autres expériences. En d'autres mots, le fait phénoménal que le *moi* peut toujours continuer son expérience ne serait pas possible sans étants transempiriques qui l'invitent à la continuation en se montrant de manière principalement non-exhaustive. Sur cette base, l'expérience du *moi* peut se dérouler de façon *continue*, à savoir, sans interruptions et sans lacunes.

La nature non-lacunaire de l'expérience du *moi*, qui correspond à la nature transempirique de l'étant, est un facteur crucial quant à l'identité et l'unité du *moi* et des étants donnés. Au cours de ses donations variables et changeantes, mais en même temps s'enchaînant, l'étant se donne comme une *unité*, à savoir comme *identique à soi-même* ; il n'est donc pas saisi par le *moi* comme un assemblage unifié d'aspects différents. Par conséquent, même si l'appréhension de l'identité d'un étant donné présuppose la continuité de notre expérience avec cet étant, la continuité de notre expérience présuppose à son tour la continuité

¹⁸⁸ R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, pp. 42 ff.

III. Structure de l'apparaître comme champ de possibilités

de l'expérience, enracinée dans la nature transempirique des étants sensibles. Renaud Barbaras l'exprime ainsi : « La continuation de l'expérience comme condition de l'objet présuppose la pré-donation de la continuabilité de cette expérience. »¹⁸⁹ Donc s'il est vrai que l'étant se montre comme une unité singulière au cours des donations continues au *moi*, il n'est pas moins vrai que le *moi* ne peut continuer son expérience sans qu'il y ait des étants qui ont le pouvoir inépuisable de l'interpeller. Comme le souligne Renaud Barbaras, la continuabilité ne peut pas être expliquée entièrement comme une potentialité du *moi* percevant, elle lui est plutôt *donnée*¹⁹⁰. En même temps, nous pouvons ajouter que la continuité de l'expérience est cruciale aussi pour l'identité du *moi* percevant : ce n'est que dans le courant ininterrompu des expériences que le *moi* peut se constituer comme *un*, à savoir comme un étant qui garde une certaine identité au cours des variations perceptives à travers lesquelles il s'éprouve.

Cette problématique peut être traitée au moyen du vocabulaire des *possibilités* : les *possibilités du moi de percevoir* l'étant de différents points de vue ou sous plusieurs perspectives¹⁹¹ trouvent leur contrepartie ontologique nécessaire dans la nature transempirique de l'étant qui invite le *moi* à continuer son expérience en tant qu'il est caractérisé par les *possibilités de se donner* toujours encore autrement. Chaque donation actuelle de l'étant renvoie à ses autres donations, non-actuelles, mais néanmoins présentes comme possibles. Il serait clairement illégitime de réduire les possibilités de l'étant (les possibilités de *se donner* à...) aux possibilités du *moi* (les possibilités de *percevoir* quelque chose, d'en être

¹⁸⁹ R. Barbaras, *La vie lacunaire*, p. 94.

¹⁹⁰ R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, p. 42.

¹⁹¹ Voir §16. La donation en perspectives : donation *du dehors*.

le destinataire), au même titre que le serait de réduire *vice versa* les possibilités du *moi* aux possibilités de l'étant qui se donne. L'idée d'une co-originalité des deux moments est articulée chez Patočka, bien qu'il évite ici (probablement sous l'influence encore trop vive de l'héritage heideggérien) de parler de « possibilités », si ce n'est dans le cas du *moi* : « Il est bien évident que c'est uniquement parce que *je peux* que les choses se découvrent à moi [...] ; mais, de même, si le *moi* peut se montrer dans son 'pouvoir', c'est uniquement parce que les *choses* comportent des appels à la réalisation. Les données des choses et les appels à la réalisation sont co-originaires. »¹⁹² En d'autres mots, si le *moi* peut être déterminé comme un pouvoir de faire expérience de quelque chose, il a forcément besoin des étants qui comportent « les appels à la réalisation » de ce pouvoir.

Entre les deux « ordres de possibilités », il y a donc une correspondance nécessaire que Merleau-Ponty invoque comme « un rapport d'harmonie préétablie » sans lequel toute expérience serait impossible¹⁹³. Patočka parle dans ce contexte du « complexe de renvois ontologiques concernant aussi bien le rencontrant que le rencontré »¹⁹⁴. Il y a donc une unité originelle du réseau relationnel où les possibilités du *moi* renvoient toujours aux possibilités corrélatives de l'étant donné et *vice versa*. Ainsi, les conditions de possibilité de l'expérience continue ne peuvent être clarifiées ni uniquement à partir du *moi*, ni uniquement

¹⁹² J. Patočka, [*Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*], p. 120.

¹⁹³ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 1758. Cf. aussi M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 1759 : « Il faut qu'entre l'exploration et ce qu'elle m'enseignera, entre mes mouvements et ce que je touche, existe quelque rapport de principe, quelque parenté. »

¹⁹⁴ J. Patočka, [*Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*], p. 123.

à partir de l'étant donné¹⁹⁵. L'interdépendance et la co-originalité de ces deux moments nous interdit de réduire l'un à un aspect de l'autre et nous force à reconnaître l'importance fondamentale de leur *rapport*. La structure de l'apparaître peut donc être comprise comme une structure de potentialités qui englobe les deux moments relatifs et que Patočka traite sous le nom de *champ de possibilités*.

§12. Le champ de possibilités

Le champ de possibilités est une structure originelle où le *moi*, caractérisé par les possibilités de percevoir, et l'étant, caractérisé par les possibilités de se donner, se dessinent comme deux pôles également originaires, différenciés, mais liés en même temps par des renvois mutuels. Cette structure de l'apparaître comme tel n'est rien d'autre que le champ phénoménal dont parle Patočka : « Les possibilités originaires (le monde) ne sont rien d'autre que le *champ* dans lequel le vivant existe et qui en est co-originaire ; le déterminer comme *champ d'apparition*, c'est une définition qui n'est peut-être pas exhaustive, mais qui n'est pas non plus erronée. »¹⁹⁶ La donation de l'étant ne se passe donc pas simplement *dans* le *moi*, mais dans ce réseau relationnel de possibilités de donation qui est le milieu du partage entre le *moi* et l'étant : « La chose ne peut pas m'être donnée *en moi*, car elle est foncièrement différente

¹⁹⁵ Sur ce point, cf. Dragos Duicu, *Phénoménologie du mouvement : Patočka et l'héritage de la physique aristotélicienne*, Paris : Hermann, 2014, p. 103–124 ; sur l'exemple de Merleau-Ponty, l'auteur montre comment l'utilisation du vocabulaire du possible peut mener vers l'impasse du dualisme que Patočka a réussi à éviter grâce à sa conception d'un champ phénoménal unitaire (qui trouve sa légalité dans le mouvement ontogénétique universel).

¹⁹⁶ J. Patočka, [*Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*], p. 124.

par son mode d'être ; elle doit donc être *avec moi* dans un *champ de possibilités* originellement commun. »¹⁹⁷

Les deux derniers fragments cités sont également assez importants du point de vue historique, parce qu'ils attestent comment Patočka a réussi à s'éloigner, dans sa pensée tardive¹⁹⁸, de la phénoménologie heideggérienne. Nous avons vu plus haut¹⁹⁹ comment, chez Heidegger, si l'être de l'étant était *l'être pour...*, ce n'était pas parce que l'étant pouvait lui-même servir, mais parce qu'il pouvait être utilisé. Au sens strict, il ne s'agissait pas de possibilités de l'étant, mais de possibilités qui appartenaient au *Dasein*, à savoir à l'homme : ses possibilités d'utiliser les étants à portée de sa main de telle ou telle façon. Il s'ensuit que dans l'univers heideggérien, toute la cohérence des étants dépend entièrement de la structure existentielle de l'homme : en tant que celui-ci s'occupe de son propre être, les autres étants peuvent jouer le rôle ontologique des *utiles* et créer les chaînes croisées de liaisons pragmatiques. Mais cet ensemble de relations dotées de sens entre les étants n'est rien d'autre que le monde ; le monde résulte donc chez Heidegger du pouvoir existentiel du *Dasein*, d'une « projection (*Entwurf*) de possibilités » qui caractérise l'existence comme le mode d'être du *moi*²⁰⁰.

¹⁹⁷ J. Patočka, [*Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*], p. 119, nous soulignons.

¹⁹⁸ Selon la notice bibliographique d'Erika Abrams (J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, p. 294), le manuscrit de travail qu'elle intitule « Corps, possibilités, monde, champ d'apparition » date probablement de 1972.

¹⁹⁹ §5. Percevoir comme *comprendre* : la structure *etwas als etwas* de la donation selon Martin Heidegger.

²⁰⁰ En d'autres mots, selon Heidegger, le monde est un existentiel du *Dasein* (voir

Dans les fragments cités, Patočka se distancie résolument d'une telle attitude. Non seulement désigne-t-il le sujet de l'apparaître, existant dans le monde des possibilités, simplement comme « vivant » et pas forcément comme « homme », mais ce qui est encore plus important, il comprend le champ de possibilités comme une structure *commune* au *moi* et à l'étant donné²⁰¹. Ainsi, là où Heidegger parle d'une « projection de possibilités » qui est l'œuvre du *Dasein*, Patočka insiste au final que « ce n'est pas moi qui projette le monde des possibilités mais, comme je suis un être 'du' possible, je suis interpellé par la possibilité, par le champ de possibilités du monde »²⁰².

Si les étants comportent les « appels à la réalisation », l'œuvre du *moi* est précisément une réalisation sélective de certaines possibilités pré-données dans le monde : « Les possibilités sont dans le monde : je suis leur réalisation et l'ordre sélectif qui s'y manifeste, le cercle de mes *propres* possibilités ». ²⁰³ En d'autres mots, l'expérience actuelle avec l'étant particulier et concret semble être une réalisation ou une actualisation particulière de la structure des possibilités multiples de la donation, de la configuration des possibilités de se donner et d'être données aux diverses expériences possibles. Ce n'est qu'en ce sens qu'on

notamment l'*Être et temps*, §18).

²⁰¹ Si l'on compare le manuscrit mentionné, par exemple avec le cours universitaire de Patočka des années 1968–69 intitulé *Corps, communauté, langue, monde* (voir J. Patočka, *Tělo, společenství, jazyk, svět*), il devient manifeste qu'il s'agit d'une ligne de critique nouvelle. Dans le cours mentionné, Patočka parlait aussi de Heidegger, mais il critiquait l'*Être et temps* notamment en ce qui concerne les questions sous-estimées de la corporéité et d'autrui, tandis que l'idée heideggérienne de la « projection de possibilités » du *Dasein* était acceptée sans réserve. Voir aussi les notes manuscrites préparatoires pour ce cours, traduites et publiées en français : J. Patočka, [*Leçons sur la corporéité*], notamment p. 92.

²⁰² J. Patočka, [*Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*], p. 123–124.

²⁰³ J. Patočka, [*Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*], p. 125.

pourrait parler d'une projection de possibilités : le *moi* s'approprie des possibilités pré-données en en sélectionnant et réalisant quelques-unes ; ce n'est qu'ainsi qu'elles deviennent *ses propres* possibilités. On pourrait ajouter qu'au cours du processus de réalisation, d'autres possibilités s'ouvrent, possibilités entre lesquelles le *moi* sélectionne encore quelques-unes pour une réalisation nouvelle... C'est un peu comme si à travers ce processus continue d'appropriation sélective, le *moi* projetait son ombre variable sur le champ ouvert des possibilités (le monde), en y délimitant toujours de nouveau une région de *ses propres* possibilités : « Le projet des possibilités propres n'est pas une création originale de possibilités, il n'est pas un projet *de monde*, mais simplement le projet de *mon existence* sur le fond du monde. »²⁰⁴

§13. Statut ontologique du champ de possibilités

Le champ ouvert de possibilités de donation représente quelque chose d'essentiellement *négatif* par rapport à la face de l'étant donnée actuellement et concrètement dans l'expérience. Le réseau de possibilités se montre dans l'expérience actuelle comme quelque chose de principalement non-présent et la *présence* de l'étant lui-même dans l'expérience est donc indissociablement liée à une certaine *absence*, selon une expression de Merleau-Ponty : « Le propre du visible est d'avoir une doublure d'invisible au sens strict, qu'il rend présent comme une certaine absence. »²⁰⁵ Dans d'autres passages, Merleau-Ponty désigne ce

²⁰⁴ J. Patočka, [*Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*], p. 124.

²⁰⁵ M. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, in : M. Merleau-Ponty, *Œuvres*, Paris : Gallimard, 2010, p. 1624. Cf. aussi M. Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, p. 1280 : « Le sensible ne sont pas seulement les choses, c'est aussi tout ce qui s'y

III. Structure de l'apparaître comme champ de possibilités

vers quoi renvoie le côté non-actuel de l'expérience comme une certaine *latence* : « Voir, c'est par principe voir plus qu'on ne voit, c'est accéder à un être de latence. »²⁰⁶

Le champ de possibilités doit donc être compris comme une latence qui ne peut jamais être donnée actuellement comme telle et qui nous est présente uniquement à travers la donation actuelle d'un étant individuel ; le champ de possibilités est ce qui est ainsi rendu présent comme non-présent. Cependant, la donation actuelle de l'étant est à la fois comprise comme une *réalisation* d'une des possibilités pré-données ; en ce sens, la multiplicité de possibilités précède chaque donation actuelle, elle est ce qui rend chaque actualité possible. Selon Merleau-Ponty : « Entre les couleurs et les visibles prétendus, on retrouverait le tissu qui les double, les soutient, les nourrit, et qui, lui, n'est pas chose, mais possibilité, latence et *chair* des choses. »²⁰⁷ Patočka, pour sa part, exprime la même idée de façon plus rigoureuse : « Le donné découle de ce qui n'est pas donné. Le non-donné est la condition de possibilité du donné. »²⁰⁸ La présence de l'étant est donc portée par une non-présence fondamentale, la donation est enracinée dans un champ caractérisé par l'impossibilité de donation. Ainsi, on voit qu'au niveau phénoménal, l'actualité et la latence renvoient l'une à l'autre, il s'agit d'une différence où les deux pôles sont essentiellement liés : bien que ce qui est donné actuellement ne soit qu'une réalisation d'une possibilité pré-donnée, le réseau de

dessine, même en creux, tout ce qui y laisse sa trace, tout ce qui y figure, même à titre d'écart et comme une certaine absence. »

²⁰⁶ M. Merleau-Ponty, *Préface à Signes*, p. 1568.

²⁰⁷ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 1758.

²⁰⁸ J. Patočka, *Les fondements spirituels de la vie contemporaine*, p. 228.

possibilités n'est pas autonome, il ne se rend présent qu'à travers ce processus de réalisation sélective qui ne substitue pas l'absence par la présence, la non-actualité par l'actualité²⁰⁹.

Nous avons vu que par rapport à la face concrète de l'étant, qui est donnée actuellement, les possibilités de la donation sont caractérisées par l'indétermination ; le processus de réalisation des possibilités au cours de la donation peut donc être saisi aussi comme un mouvement de concrétisation ou de délimitation. La réalisation actuelle est toujours singulière et partielle, mais grâce à cela, elle est concrète et déterminée ; tandis que la latence non-présente est un champ vaste et ouvert de possibilités auquel manque cependant un caractère concret et déterminé – en d'autres mots, le champ comme tel ne dispose pas de signes constitutifs de la réalité. Dans ses notes de travail du début des années 70, Patočka rend explicite le fait que la donation de l'étant n'est pas seulement la présence de l'étant donné, « non pas simplement l'être-là, mais aussi le non-être, l'être-probable » ou « un irréel, qui nie cette 'réalité', qui demeure en suspens au-dessus d'elle... »²¹⁰. Dans la donation de l'étant réel, il y a donc un moment constitutif d'*irréalité*.

L'être-possible irréel qui se montre comme différent de l'étant, en tant que celui-ci est présent actuellement au *moi* au cours de son expérience, c'est d'une certaine façon aussi un *non-étant*. En ce sens, Patočka peut dire : « La connexion phénoménale implique à la fois de l'ir-

²⁰⁹ Pour une discussion concernant la non-autonomie et l'être propre ou l'indépendance de la structure de l'apparaître, voir aussi §9.3. L'époque patočkienne : points critiques.

²¹⁰ J. Patočka, [*Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*], p. 128.

III. Structure de l'apparaître comme champ de possibilités

réel, du non-étant, et de l'étant qui est. »²¹¹ Merleau-Ponty, pour sa part, suivait peut-être la même piste de pensée quand il invoquait (notamment dans ses notes de travail tardives) la question du *néant* qui se montre supposément comme le non-donné dans la donation ou comme un négatif des étants sensibles : « Le sensible, le visible, doit être pour moi l'occasion de dire ce que c'est que le néant – le néant n'est rien de plus (ni de moins) que l'invisible. »²¹² Même chez Merleau-Ponty, il est suffisamment clair qu'il n'est pas ici question de non-étant au sens de *nihil absolute* (non-être absolu), mais de non-étant au sens différentiel, à savoir au sens de côté latent de ce qui est donné actuellement : « Dire qu'il y a transcendance, être à distance, c'est dire que l'être [...] est ainsi gonflé de non-être ou de possible, qu'il n'est pas *ce qu'il est* seulement. »²¹³

Pour conclure, on peut donc résumer que d'une part, on peut concevoir le champ de possibilités comme quelque chose de toujours *plus* que l'étant particulier dans sa donation actuelle, quelque chose qui surpasse et précède (rend possible) l'actualité de chaque expérience avec l'étant. Mais d'autre part, nous ne devons pas oublier qu'il est caractérisé par une négativité essentielle : il n'est constitué que de possibilités et en ce sens, il est quelque chose de *moins* que l'étant en tant que celui-ci est présent actuellement *in concreto* et de façon déterminée, donc en tant qu'il est seul *réel*. Sans réalisation au cours des donations concrètes, le

²¹¹ J. Patočka, [*Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*], p. 123. Cf. aussi comment Patočka résume la position d'Heidegger, J. Patočka, *Platon et l'Europe*, p. 180 : « La manifestation se produit dans le domaine de l'être, de quelque chose qui *n'est pas un étant*, dans un domaine essentiellement *non-étant*. »

²¹² M. Merleau-Ponty, *Notes de travail*, p. 311.

²¹³ M. Merleau-Ponty, *Notes de travail*, p. 234.

champ de possibilité serait littéralement *rien* ; sur ce point, on peut citer également Renaud Barbaras : « Le transcendant comme tel est à la fois *plus* est *moins* qu'objet. Plus car, en tant que transcendance pure que chaque apparition monnaye, il ne paraît jamais comme telle [...]. Mais en même temps et par là même, il est moins qu'objet car sa transcendance ne se soutient que d'une non-distinction, ou encore d'une in-différence [...] vis-à-vis des apparitions. »²¹⁴

²¹⁴ R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, p. 38.

IV. Le caractère spatial de la donation des étants

§14. L'espace comme *ordo coexistentiae* des étants et du *moi*

D'abord, il est important de souligner une condition élémentaire qui permet la donation de l'étant transempirique au *moi*. Quand le *moi* rencontre un étant doté de son propre être, il y a clairement une différence entre les deux : le *moi* et l'étant donné ne coïncident pas, bien qu'ils soient entrés en rapport mutuel. Pour que l'étant puisse jouer le rôle d'un vrai partenaire du *moi*, il faut qu'il y ait entre les deux une *distance* qui les sépare et lie en même temps. Ce « en même temps » doit être compris au sens strict ; pour qu'une telle relation différentielle de deux moments individués puisse exister, il est nécessaire que les deux existent simultanément. Et deux étants distincts ne peuvent coexister simultanément *que dans l'espace*. C'est ce que Jan Patočka a souligné avec précision : « L'être-interpellé originaire et la réaction à cet état [...] présuppose la simultanité du *tu* et du *je*, c'est-à-dire l'espace. L'espace est en ce sens *ordo coexistentiae*. »²¹⁵ Donc la distance mentionnée entre le *moi* (le *je*) et l'étant qui se donne à lui (le *tu*) est non seulement ontologique, mais elle est aussi, plus concrètement, spatiale : « Pour qu'il y ait, pour moi, simultanité de *je*, il doit y avoir *deux je*, c'est-à-dire le *tu* et le *je*, mais c'est là une différence qui n'est possible qu'en tant que distinction spatiale. »²¹⁶

C'est donc l'espace qui permet la coexistence du *moi* et des étants distincts ; l'espace est une condition nécessaire (bien que certainement

²¹⁵ J. Patočka, *L'espace et sa problématique* (annexes), p. 271.

²¹⁶ J. Patočka, *L'espace et sa problématique* (annexes), p. 271.

non suffisante) de leur différence et de leur rapport. S'il en est ainsi, l'étant transempirique donné de façon perceptive est nécessairement un étant spatial – et *vice versa*, ce sont précisément les étants perceptifs qui ouvrent l'accès à l'espace phénoménalement originaire. Selon les mots de Renaud Barbaras : « Il n'y a plus lieu de distinguer un moment sensible d'un moment spatial : synonyme de son propre dépassement, le sensible est déjà spatial, tout comme l'espace exige un sensible qui en dessine l'excès. »²¹⁷ Dans ce qui suit, nous allons analyser cette liaison de plus près et montrer en quoi précisément consiste la spatialité des étants sensibles ; de plus, nous allons voir comment celle-ci est profondément liée à leur nature corporelle. En procédant ainsi, il deviendra possible de clarifier d'où provient la continuité de l'expérience, c'est-à-dire comment elle est fondée.

Au préalable, nous pouvons signaler qu'entre autres, il s'agira de présenter le sens spatial des *possibilités de donation* dont nous avons parlé dans le chapitre précédant. Nous avons montré de façon générale que chaque expérience perceptive avec un étant transempirique est caractérisée par la différence entre le donné actuel et la *latence* co-donnée qui comporte les autres possibilités de la donation ; en ce contexte, nous avons parlé aussi du *champ de possibilité* et de son statut ontologique²¹⁸. Dans les paragraphes à venir, nous allons thématiser plus concrètement cette latence comme une *profondeur*, charnelle et spatiale, des étants sensibles²¹⁹. De façon analogue, le champ de possibilités multiples ou le champ phénoménal lui-même est aussi une

²¹⁷ R. Barbaras, *Vie et intentionnalité : Recherches phénoménologiques*, Paris : Vrin, 2003, p. 181.

²¹⁸ Voir notamment §13. Statut ontologique du champ de possibilités.

²¹⁹ §15. La différence entre surface et profondeur : le corps.

extension spatiale ou un espace comme tel où les étants se trouvent *localisés*, liés et différenciés en rapports de donation. Nous pouvons citer Patočka sur ce point : « Mes possibilités, avec les complexes de renvois dans lesquels elles apparaissent, sont données par le *spatium* fondamental du possible. [...] L'espace de l'irréel devient significatif en devenant l'espace (des possibilités), le champ au travers duquel je me rapporte à moi-même en agissant sur les choses. »²²⁰ Ainsi compris, l'espace se montre donc comme un champ ou un *spatium* unitaire qui porte des possibilités multiples et où est possible la réalisation sélective, mais non *a priori* prescrite, de ces possibilités.

§15. La différence entre surface et profondeur : le corps

Au cours de la donation, l'étant se rend présent de façon différenciée : il se donne en ne montrant actuellement qu'une seule face, accompagnée de la présence latente d'autres faces encore qui échappent à la donation actuelle. En d'autres mots, l'étant se différencie en *parties* données actuellement et en parties non-données. Ainsi, l'étant apparaît en tant qu'il montre a) que la face actuellement perçue n'est qu'une *surface*, b) tandis qu'il a aussi une *épaisseur* actuellement non-donnée dont la surface n'est qu'une « face » immédiatement présente – cette épaisseur latente, nous pouvons la désigner aussi comme sa *profondeur*. La nature transempirique de l'étant donné est donc enracinée dans la différence entre la surface (ce qui est donné actuellement) et la profondeur (ce qui est non-donné ou donné possiblement), qui structure sa donation. Avec Merleau-Ponty, nous pouvons dire aussi que c'est la dimension de profondeur où la possibilité de l'étant de se donner

²²⁰ J. Patočka, [*Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*], p. 121.

toujours encore autrement et de surpasser chaque expérience actuelle est fondée : « La profondeur est le moyen qu'ont les choses de rester nettes, de rester choses, tout en n'étant pas ce que je regarde actuellement. »²²¹

Ainsi, il devient manifeste que la surface, la seule partie actuellement donnée, joue un rôle ambigu dans la donation. D'une part, elle renvoie à l'existence de la profondeur latente – et la profondeur ne peut se présenter autrement que négativement, comme l'*envers* de la surface ; d'autre part, la surface *cache* la profondeur, parce que ce qui se trouve « sous la surface » se donne et doit rester sans détermination concrète et précise.

Ce n'est que de telle manière différenciée que l'étant se rend présent au cours de notre expérience. Nous pourrions dire aussi que l'étant se donne de façon *partielle*, mais en soulignant aussitôt que la partialité ne veut pas dire que c'est juste une partie de l'étant qui est présente, tandis que les autres parties sont simplement non-données et non-présentes. Nous accentuons la manière *différentielle* de la donation pour montrer que c'est l'étant lui-même et tout entier qui se rend présent *en se différenciant*, à savoir qui se donne à travers les renvois qui relient le donné (la surface) et le non-donné (la profondeur).

Ce que l'on touche ici, c'est une base phénoménale élémentaire à partir de laquelle nous caractériserons ensuite l'étant donné comme « tridimensionnel » ou « corporel ». Cependant, la profondeur n'est pas simplement la « troisième dimension spatiale » – mais elle n'est pas non plus la « matière » ou une épaisseur charnelle indifférenciée. Pour ainsi

²²¹ M. Merleau-Ponty, *Notes de travail*, p. 272.

dire, le terme de profondeur combine en soi les moments soi-disant et « matériel » et « spatial ». D'abord, au sens phénoménalement originel, la profondeur est un terme relationnel : elle se rend présente comme un négatif de la surface. Cet aspect différencié de la donation manifeste la *nature corporelle* de l'étant : la différence entre la surface actuelle et l'épaisseur latente rend présent l'étant en tant que *corps*. Le sens phénoménalement originel de la corporéité, c'est précisément cette manière de donation, à savoir la donation structurée ou différenciée en surface et profondeur, en d'autres mots, la donation *spatiale*.

Dans les paragraphes à venir, nous allons analyser de plus près le caractère spatial de la donation ; nous allons montrer comment la différence entre la surface et la profondeur, qui structure la donation des étants corporels et qui est ainsi constitutive de toute expérience perceptive, découle d'une pluralité simultanée de points de vue et de perspectives différentes, liés à la localisation mutuelle du *moi* et de l'étant. Cependant, avant de procéder vers les questions liées au caractère de la donation perspective, nous allons ajouter quelques remarques concernant la corporéité des étants sensibles qui se donnent comme impénétrables (§15.1) et nous allons légitimer notre point de départ en expliquant en quel sens la perception nous donne les étants en originaire (§15.2).

§15.1. L'impénétrabilité de l'étant corporel

La différence entre la surface et la profondeur est fondamentale pour une caractéristique spécifique des étants sensibles : ce n'est qu'au cours d'une telle donation différentielle que les étants se donnent

comme *résistants* ou *impénétrables*, à savoir comme *corporels*²²². La résistance qui pour ainsi dire « pose des limites » à notre perception représente un trait caractéristique des étants perçus. Comme Renaud Barbaras l'a exprimé : « Quelque chose n'est senti, je ne l'éprouve, que dans la mesure où j'en fais l'épreuve, c'est-à-dire le rencontre comme une limite ou une résistance qui surgit dans l'acte qui la dépasse. »²²³

Ajoutons maintenant que si l'étant donné est *impénétrable* pour la perception et donc *corporel*, ce n'est qu'en tant qu'il se donne de façon partielle au sens expliqué plus haut, à savoir, en tant que sa donation est structurée par la différence entre la surface actuellement donnée et la profondeur latente, présente, mais actuellement non-donnée. Nous pouvons citer Merleau-Ponty sur ce point : « C'est donc elle [sc. la profondeur] qui fait que les choses ont une chair : c'est-à-dire opposent à mon inspection des obstacles, une résistance qui est précisément leur réalité. »²²⁴

L'impénétrabilité de l'étant par rapport à notre regard, l'impénétrabilité visuelle, n'est autre que son impénétrabilité par rapport à notre propre corps ou sa résistance tactile. Sur ce point, l'impénétrabilité perceptive, fondée sur le fait que la surface est toujours creusée par une profondeur non-donnée, s'exprime de façon plus générale comme l'impénétrabilité pour ainsi dire « matérielle » ou

²²² Sur le point de l'impénétrabilité et de la résistance comme caractéristiques phénoménales élémentaires des corps, voir Gunar Declerck, *Résistance et tangibilité : Essai sur l'origine phénoménologique des corps*, Argenteuil : Le Cercle Herméneutique, 2014, pp. 51–55.

²²³ R. Barbaras, *Vie et intentionnalité : Recherches phénoménologiques*, p. 180.

²²⁴ M. Merleau-Ponty, *Notes de travail*, p. 273.

charnelle, à savoir comme l'impossibilité de coïncidence d'un étant corporel avec un autre. L'étant corporel se donne en tant que quelque chose qui ne peut coexister simultanément dans le même lieu avec aucun autre étant – y compris le *moi* percevant (qui est, comme nous allons le voir²²⁵, un étant corporel lui aussi). Cette impossibilité n'est pas quelque chose de « déduit » par le *moi*, c'est un fait phénoménal élémentaire : la manière de donation propre à l'étant corporel est une composante constitutive de notre perception.

Par ailleurs, cette importance critique de la résistance est rendue évidente aussi à travers l'expérience des entités virtuelles qui prennent formes de corps (comme par exemple au cinéma 3D) : c'est en les touchant et pénétrant ainsi à travers la surface supposée qu'on les distingue sans aucun doute possible, une fois pour toutes, des corps réels²²⁶. L'impénétrabilité caractérise donc la nature corporelle : ce n'est qu'en tant qu'une donation de l'étant exclut une autre donation d'un autre étant localisé de façon identique que nous saisissons cet étant comme un corps. Ainsi, la différence entre surface et profondeur se montre comme fondamentale quant à la donation des étants sensibles : l'étant différencié se donne comme impénétrable et ainsi, il se donne comme un corps – c'est sa manière de donation qui constitue sa nature transempirique.

²²⁵ §22. L'être-situé de l'étant donné et du *moi* : le *moi* comme corps.

²²⁶ Sur ce sujet, voir G. Declerck, *Résistance et tangibilité : Essai sur l'origine phénoménologique des corps*, pp. 156–159. L'auteur y définit rigoureusement l'« objet spectral », dont le prototype est l'hologramme, comme « un objet tridimensionnel visible, situé dans l'espace que nous occupons avec notre corps, et pourtant dépourvu de solidité, incapable d'opposer la moindre résistance à notre chair ou à tout autre corps. » (*Ibid.*, p. 156.)

§15.2. La perception comme donation originaire de l'étant corporel

À partir de ce que nous venons de dire, il devient possible de légitimer notre choix initial de prendre (conformément à la tradition phénoménologique) la rencontre perceptive comme le point de départ de nos analyses²²⁷. Au cours de l'expérience perceptive, c'est non seulement l'étant corporel lui-même qui se montre, différencié entre surface et profondeur et donc impénétrable, mais aussi la nature de la perception, le fait que l'expérience perceptive n'est jamais absolue. Ainsi, au cours de l'apparaître de l'étant sensible, l'apparaître comme tel apparaît, l'apparaître lui-même se fait phénomène. L'expérience perceptive s'offre à une description phénoménale d'une transparence incomparable : la perception est absolument sincère en ce qui concerne sa partialité, elle ne la cache pas sous l'illusion d'une totalité. Quand je fais une expérience perceptive, je perçois que je ne perçois qu'une seule face de l'étant donné, je perçois qu'il y a des faces non-actuelles qui ne me sont pas présentes *in concreto*. Au cours de la perception, la partialité de la donation est en soi *évidente* ; cette évidence est une partie intégrale de la perception, non un « supplément » aléatoire.

En même temps, s'il découle de la nature corporelle de l'étant que sa donation est différenciée entre surface et profondeur, si c'est ainsi que l'étant manifeste son propre être transempirique, alors l'expérience perceptive partielle n'est pas « défectueuse » par rapport à la nature de l'étant – c'est exactement le contraire qui est vrai. Nous voyons donc en quel sens il est permis de dire qu'au cours de ses expériences perceptives, le *moi* rencontre les étants sensibles de manière originaire, comme eux-

²²⁷ Cf. §2. La perception comme archétype de rencontre ou comme modèle d'expérience.

mêmes, « en chair et en os », et non comme des « images » ou des « représentations ». La perception est une donation originelle de l'étant sensible précisément *en tant qu'elle est partielle* : c'est ainsi qu'elle fait paraître l'étant en son être corporel – elle le rend présent fidèlement. L'expérience perceptive, creusant l'actualité de la donation par les renvois vers le champ de possibilités, fait ainsi apparaître la nature corporelle de l'étant sensible.

Clairement, le sens de la corporéité de l'étant donné est ainsi profondément lié à la nature de la donation perceptive. C'est pour ces raisons qu'en résumant l'approche husserlienne, Patočka insiste que même un *moi divin* ne pourrait percevoir les étants sensibles et corporels que d'une manière différente, mais toujours partielle²²⁸. La phénoménologie démasque donc le concept traditionnel d'un *intuitus originarius* (capable de donner les étants sensibles pleinement en présence actuelle) comme une idée non seulement spéculative, mais en plus contra-phénoménale : non seulement rien dans notre expérience ne témoigne en faveur de la possibilité d'une telle perception absolue, mais la nature de notre expérience sensible témoigne *contre* une telle possibilité. Renaud Barbaras résume ce point : « Que la chose se profile dans des esquisses toujours incomplètes n'est pas la conséquence des limites d'entendement qui, en droit, pourrait s'approprier l'objet en transparence ; c'est un trait constitutif de la réalité [...]. L'esquisse ne donne l'objet qu'en le repoussant dans la profondeur, elle ne le présente que comme imprésentable : le caractère partiel de cette donation n'est pas une négation de l'objet mais bien la condition de son apparition. »²²⁹

²²⁸ J. Patočka, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, p. 87.

²²⁹ R. Barbaras, *Vie et intentionnalité : Recherches phénoménologiques*, p. 119.

Cependant, soulignons que la position phénoménologique ne peut pas exclure toute possibilité de donation totale ou absolue des étants ; elle nous avertit simplement qu'une telle donation ne serait plus une donation *perceptive*, pas dans un sens univoque du terme, et donc qu'elle ne nous rendrait pas présents les étants en tant que corporels.

§16. La donation en perspectives : donation *du dehors*

La corporéité de l'étant, sa différenciation en surface et en profondeur, va de pair avec le fait que l'étant corporel n'est donné au *moi* que d'un certain point de vue. En d'autres mots, l'aspect différentiel et partiel de la donation correspond au fait que l'étant est perçu d'un point de vue concret, propre au *moi*. En même temps, si l'étant peut se donner toujours encore autrement, c'est qu'outre le point de vue actuel, il y a d'autres points de vue, caractéristiques pour d'autres donations possibles. Ainsi, la donation différentielle de l'étant implique une pluralité simultanée de points de vue et en ce sens, il s'agit d'une donation *perspective*²³⁰. Nous pourrions dire aussi que c'est comme si l'étant transempirique qui surpasse chaque donation actuelle « étalait » autour de lui-même la multiplicité des points du vue ; donc l'étant ne se donne qu'avec son entourage. Selon les mots de Renaud Barbaras : « En tant que le perçu est le dépassé, il dessine toujours un au-delà de lui-même. »²³¹

²³⁰ L'aspect perspectif de la donation perceptive est liée au fait que les étants transempiriques sont donnés à *distance*, au sens précis de ce terme ; il n'est donc pas accidentel que la perspective se trouve quasiment annulée dans le cas du *goût* où il n'est plus évident que ce que le *moi* rencontre est un étant différent, extérieur et indépendant par rapport au *moi* percevant : en le goûtant, le *moi* fait littéralement *fondre* cette différence constitutive.

²³¹ R. Barbaras, *Vie et intentionnalité : Recherches phénoménologiques*, p. 181.

Donc le *moi*, en réalisant une des perspectives ainsi étalées, fait partie de ce « au-delà » de l'étant.

De plus, nous pouvons ajouter que le terme de *profondeur* désigne de telles parties de l'étant qui sont perceptibles d'autres points de vue, c'est-à-dire, des parties qui seraient présentes à l'expérience sous d'autres perspectives et qui y joueraient le rôle de surface. Nous voyons maintenant avec plus de précision en quoi consiste la multiplicité des donations dans le champ de possibilités : les donations possibles diffèrent l'une de l'autre précisément en tant qu'elles démarquent autrement la frontière entre la surface et la profondeur. Les donations possibles des autres points de vue, en perspectives distinctes, re-esquissent de nouveau la différence constitutive entre la surface et la profondeur de l'étant donné. Au cours des expériences, cette différence cruciale est donc essentiellement variable : quand une possibilité se réalise, ce qui était caché en profondeur se transforme en une surface nouvelle et ce qui jouait le rôle de surface actuellement donnée retourne à la latence indéterminée. Évidemment, ce qui est donné actuellement, ce n'est jamais la profondeur comme telle, mais la profondeur en tant que transformée partiellement en surface nouvelle.

Une telle variation, nous la réalisons au cours de nos expériences continues ; cependant, ce qui est très important dans la structure de l'apparaître, c'est que les variantes perspectives de la donation sont présentes *simultanément* en tant que possibles. Cela va de pair avec le fait que bien que les faces de l'étant se dévoilent au *moi* à travers la suite des expériences continues, les parties de l'étant sont présentes d'un seul coup de façon différenciée (la surface donnée plus la profondeur actuellement non-donnée, mais néanmoins présente en tant que latence). Jan Patočka a exprimé cette idée en utilisant un vocabulaire

plutôt husserlien : « La chose 'là-bas' est insaisissable en totalité d'un seul coup ; sa saisie requiert une synthèse successive [...]. *La succession est un mode de donation qui présuppose la simultanéité de toutes les faces de l'objet.* Cette totalité est apprésentée dans chaque intuition unilatérale, si bien que la donation intuitive se rapporte à la *chose présente*, et non pas seulement à telle ou telle de ses *faces*. »²³² Alors, chaque donation particulière rend présent le champ des possibilités de la donation de façon concrètement indéterminée, mais tout d'un seul coup – ce n'est qu'ainsi que *l'étant lui-même* est présent et non seulement sa surface actuelle. Merleau-Ponty aussi a également dit de la profondeur que « c'est la dimension par excellence du simultané »²³³.

Donc la donation actuelle, réalisant une des possibilités selon sa propre perspective, étale une pluralité actuellement non-réalisée d'autres donations possibles et donc d'autres perspectives selon lesquelles l'étant peut être donné. Tous ces points de vue existent en tant que possibles simultanément, bien que le *moi* ne puisse les varier que successivement. Cette structure où figure en même temps (1) le *moi* auquel l'étant est donné, (2) l'étant donné *in concreto* de façon différencié et (3) son « au-delà » ou la pluralité des points de vue et des perspectives, présentes en tant que possibles, est une structure spatiale élémentaire. La co-donation simultanée des perspectives variables non-réalisées actuellement n'est possible que dans l'espace ; en d'autres mots, le *spatium* qui rend possible la coexistence de ces moments – distincts, mais liés par les rapports mutuels – c'est l'espace

²³² J. Patočka, *L'espace et sa problématique* (annexes), p. 267, nous soulignons.

²³³ M. Merleau-Ponty, *Notes de travail*, p.273. Cf. aussi Fabrice Colonna, « Merleau-Ponty et la simultanéité », in: *Chiasmi International*, No. 4, 2002, p. 212 : « 'Simultanéité' est le nom merleau-pontien pour dire la réalité de ce qui n'est pas actuel. »

phénoménalement originaire, l'espace qui s'ouvre justement à partir de l'étant transempirique donné de façon différentielle et perspective.

La donation perspective des étants, le fait qu'ils se donnent d'un certain point de vue concret et différenciés en surface actuellement donnée et profondeur non-donnée, nous allons la désigner comme la donation *du dehors* ; les étants qui ne se donnent au *moi* que du dehors, ce sont les étants *extérieurs* par rapport à ce *moi*. Dans le paragraphe à venir, nous allons définir avec plus de précision le sens de l'extériorité des étants donnés. Nous allons montrer comment distinguer sur le fond phénoménal les notions d'extérieur (de surface) et d'intérieur (de profondeur).

§17. L'extérieur et l'intérieur de l'étant donné : l'intégrité du corps

La profondeur est cette partie de l'étant qui échappe à la donation actuelle et qui se rend co-présente comme non-présente. Si l'on comprend l'être de l'étant comme apparaître, alors en principe, la non-présence latente peut être convertie en présence (ce n'est pas simplement le non-donné, mais le donné-possiblement). En fait, au niveau phénoménal, les étants ne se manifestent pas en tant que dotés d'un secret qu'on ne pourra jamais dévoiler ou d'un cœur mystérieux qui échappe à toute donation possible. C'est plutôt le contraire qui est vrai : la profondeur de l'étant est comme une promesse de nouvelles révélations, elle nous invite à continuer nos expériences, à varier les perspectives et dévoiler ainsi des aspects nouveaux – et cela sans limites principielles²³⁴.

²³⁴ Voir §19. Les horizons intérieurs et extérieurs : double in(dé)fini.

Néanmoins, il s'ensuit du fait que l'étant corporel se donne comme impénétrable, que les points de vue possibles ne sont pas tous immédiatement appropriables de manière égale. En tant que l'étant se donne comme un corps qui ne permet pas de coïncidence avec le *moi* corporel, le *moi* ne peut pas adopter les points de vue qui sont déjà occupés par l'étant lui-même et pénétrer ainsi sous la surface. Pour que certaines perspectives s'ouvrent, il faudrait compromettre *l'intégrité corporelle de l'étant*, rompre l'unité ou la continuité de l'étant en tant que corps. En d'autres mots, il n'est pas vrai que tout le non-donné peut être converti en donné de la même façon, avec la même facilité, le champ phénoménal n'est donc pas homogène : les possibilités de donation diffèrent quant à leur réalisabilité autant que les perspectives diffèrent quant à leur accessibilité.

En éprouvant la limitation des possibilités découlant de l'intégrité corporelle de l'étant, nous dévoilons une autre différence au sein de la différence générale entre surface et profondeur : la différence entre l'extérieur et l'intérieur de l'étant donné. Si la *profondeur* est ce qui est non-donné actuellement ou donné possiblement, alors *l'intérieur* est une telle partie de la profondeur, qui ne peut pas être convertie en surface nouvelle sans compromettre l'intégrité corporelle de l'étant donné. Et si la *surface* de l'étant est ce qui est donné actuellement, alors son *extérieur* peut être délimité comme la surface plus ces parties de la profondeur non-donnée qui peuvent être transformées en surface nouvelle, en perspectives réalisables au cours de variations non-invasives, respectant l'intégrité du corps donné. Ainsi, c'est dans l'hétérogénéité du champ phénoménal, liée à l'impénétrabilité de l'étant corporel, que la différence entre l'extérieur et l'intérieur est enracinée.

Les *variations perspectives non-invasives* sont caractérisées par une attitude de « laisser-être » du *moi* vis-à-vis de l'étant : en regardant, palpant ou contournant l'étant, en lui laissant sa place, nous renonçons volontairement à certaines perspectives, nous acceptons qu'une certaine partie de sa profondeur reste cachée. L'intérieur de l'étant est cette épaisseur latente qui ne s'exteriorise pas sans que l'on viole la souveraineté de ce qui se donne. Cependant, l'intégrité de l'étant, reliée à l'impénétrabilité du corps donné, peut être violée : le *moi* intervient dans la donation et pousse l'étant à se donner encore plus en désintégrant sa surface ou la couche extérieure et en essayant de pénétrer dans son intérieur et de le rendre présent. Une telle *variation invasive* rend accessibles des perspectives qui traversent et sillonnent l'étant comme il était originellement : elle exteriorise ce qui était caché à l'intérieur et convertit ainsi l'intérieur en extérieur. Sous certaines circonstances, ce processus permet au *moi* de s'approprier même un point de vue qui était occupé auparavant par l'étant lui-même.

L'intérieur de l'étant est donc l'envers ou le négatif de son extérieur, à savoir l'intérieur est ce qui ne peut se donner qu'après avoir été transformé en extérieur. Il s'ensuit que l'extérieur, pour sa part, peut être compris comme l'expression de l'intérieur, comme la manière dont l'intérieur se rend présent : ce qui est *dedans* se donne en présentant ce qui est *dehors*. En fait, le *dedans* ne se donne que de telle manière : c'est-à-dire, l'intérieur est par principe ce qui se co-donne concurremment avec l'extérieur. L'intérieur renvoie vers l'extérieur, et *vice versa*, ce qui veut dire qu'au sens originel, l'« extérieur » et l'« intérieur » représentent un couple essentiellement relationnel.

L'intérieur de l'étant est donc donné comme non-donné, il n'est présent qu'en tant qu'absent. Sur ce fond, nous pouvons dire avec toute

rigueur que l'étant sensible qui se donne au *moi* en tant que différent et indépendant quant à son être, c'est-à-dire l'étant transempirique, est un étant *extérieur* par rapport au *moi* auquel il se donne. C'est ce que Jan Patočka a souligné : « La réception doit être réception de quelque chose d'*extérieur*, qui ne provient pas de moi. [...] Ce sont les choses extérieures qui sont données. »²³⁵ Si l'étant transempirique peut être désigné comme corps extérieur, c'est en tant qu'il ne se donne principalement que *du dehors*, à savoir qu'il ne montre que sa face extérieure en dévoilant à la fois qu'il a aussi des autres faces, ses faces intérieures, qui restent cachées²³⁶. Une telle donation du dehors qui caractérise le corps extérieur est donc profondément liée à la nature perspective de la donation ; cela nous aide aussi à éclaircir le sens phénoménalement originaire de la *distance* qui existe entre le *moi* et l'étant donné²³⁷ : se donner en restant à distance par rapport au *moi*, c'est précisément se donner en perspectives variables.

§18. L'étant comme individu : continuité propre à l'étant donné

Ce double fait que l'extérieur de l'étant est une expression de son intérieur et que l'intérieur n'est pas simplement le caché, mais qu'il se donne à travers l'extérieur ou en tant qu'intérieur extériorisé, est crucial pour la compréhension de l'unité et de l'individualité de l'étant. Ce n'est qu'ainsi que l'étant dépasse chaque expérience et permet la continuité de l'expérience. En même temps, l'étant lui-même se

²³⁵ J. Patočka, [*Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*], p. 120.

²³⁶ Voir notamment §17. L'extérieur et l'intérieur de l'étant donné : l'intégrité du corps.

²³⁷ Cf. §14. L'espace comme *ordo coexistentiae* des étants et du *moi*.

montre comme un individu doté de continuité, au sens spatial et temporel.

L'intégrité corporelle de l'étant, unie à son impénétrabilité, n'est réalisable que de façon spatiale, à savoir en tant que l'étant se différencie en surface et profondeur et à partir de là, en extérieur et intérieur. Le sens phénoménalement originaire de l'*extension spatiale* de l'étant, c'est précisément cette différenciation, profondément liée à sa nature charnelle. En même temps, la différenciation dynamique au cours des expériences continues montre l'étant en tant que lui-même *continuel* au cours du temps : ce qui est donné actuellement, c'est ce qui était non-donné auparavant et le non-donné actuel peut se donner dans le futur. Si l'extérieur est ainsi une expression concrète de l'intérieur et si l'intérieur se rend présent en s'extériorisant, il devient plus clair comment s'exprime l'unité de l'étant au cours des donations changeantes : l'extérieur nouveau est *identique* à l'intérieur caché auparavant. Même si au cours des variations invasives, l'intégrité corporelle de l'étant est rompue de telle façon et dans telle mesure que l'étant perd son unité, les *vestiges* de cette unité subsistent au cours des donations continuantes, au moins pendant un certain temps : après que l'étant se soit décomposé, les résidus se donnent en tant que *fragments* de l'ensemble original.

L'étant qui ne peut pas être réduit au donné, mais qui a une certaine profondeur et qui garde son intérieur dans cette profondeur, est donc un étant qui est détenteur de sa propre *histoire*. Dans ce qui suit, nous allons montrer comment un tel étant déploie aussi les *contextes spatiaux* dans lesquels il est inséré et lesquels il co-constitue. Pour l'instant, nous pouvons ajouter qu'il y a des indices que même Jan Patočka a reconnu l'importance de la temporalité propre aux étants corporels. Quand il radicalise l'approche d'Aristote par rapport à la

question du mouvement et esquisse sa propre conception du mouvement ontogénétique universel (le mouvement comme « facteur *ontologique* fondamental »), il reprend aussi la formule aristotélicienne qui comprend le mouvement comme « la vie des choses »²³⁸. Et Patočka va jusqu'à remarquer que conformément à une telle philosophie du mouvement, tous les étants, même les choses, sont d'une certaine manière *vivants* : « Le mouvement est ce qui fait que les choses *sont*, ce qui fait en même temps que leur être est *vivant*, qu'il est quelque chose de l'ordre de la vie, une unité, un sens compréhensible, un cheminement 'de... vers...' »²³⁹

Nous ne pouvons pas suivre cette idée plus loin²⁴⁰. Néanmoins, nous voyons que l'étant transempirique ne peut pas être compris comme un morceau d'être indifférent : il a son individualité et son originalité propres, son histoire et son contexte relationnel. C'est ainsi qu'il peut jouer le rôle d'un vrai *partenaire* du *moi*²⁴¹ et que l'expérience peut être une véritable *rencontre*. Plus tard, nous nous appuierons sur cette idée pour éclaircir comment il est possible qu'il y ait des étants qui se donnent à nous comme d'autres *moi*²⁴².

²³⁸ J. Patočka, *La conception aristotélicienne du mouvement : signification philosophique et recherches historiques*, in : J. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Dordrecht : Kluwer, 1988, p. 129.

²³⁹ J. Patočka, *La conception aristotélicienne du mouvement : signification philosophique et recherches historiques*, p. 129.

²⁴⁰ Pour une élaboration systématique de ce sujet philosophique, voir R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, notamment la deuxième partie (Cosmologie).

²⁴¹ Cf. aussi J. Patočka, *L'espace et sa problématique*, où l'étant donné au *moi* est désigné comme le *tu*.

²⁴² Voir VI. L'extérieur comme domaine partagé : autrui dans le champ phénoménal.

§19. Les horizons intérieurs et extérieurs : double in(dé)fini

Chaque donation actuelle est accompagnée de possibilités de donation sous d'autres perspectives. Ces perspectives sont soit extérieures, accessibles aux cours de variations non-invasives, soit intérieures, accessibles des points de vue qui coïncident avec l'étant lui-même et donc inaccessibles sans violer l'intégrité corporelle de l'étant. Dans les deux cas, il s'agit d'une pluralité inépuisable de perspectives qui permettent d'autres donations de l'étant et ainsi, constituent ensemble sa profondeur ; en même temps, ces donations possibles et latentes restent indéterminées par rapport à la donation actuelle. Une telle conception nous mène vers la notion d'*horizon*, qui est, selon Patočka, justement la « présence de ce qui n'est pas présent, donation du non-donné »²⁴³. L'horizon, c'est « la présence en personne de ce qui n'est pas présent en personne ; il en est la limite, montrant en même temps, de façon indubitable, que ce qui n'est pas présent en personne est néanmoins là »²⁴⁴.

Il n'est nullement nécessaire de rappeler que le terme d'*horizon* est d'origine husserlienne ; selon un résumé de Merleau-Ponty, « Husserl a parlé de l'horizon des choses – de leur horizon extérieur, celui que tout le monde connaît, et de leur 'horizon intérieur', cette ténèbre bourrée de visibilité dont leur surface n'est que la limite »²⁴⁵. Merleau-Ponty reprend et repense ce motif en caractérisant l'étant corporel comme ce qui est délimité des deux côtés par des horizons extérieurs et intérieurs : « Un

²⁴³ J. Patočka, [*Leçons sur la corporalité*], pp. 63–64.

²⁴⁴ J. Patočka, [*Leçons sur la corporalité*], p. 63.

²⁴⁵ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 1773.

visible n'est pas un morceau d'être absolument dur, insécable, offert tout nu à une vision qui ne pourrait être que totale ou nulle, mais plutôt une sorte de détroit entre des horizons extérieurs et des horizons intérieurs... »²⁴⁶ Jan Patočka, pour sa part, exprime la même idée, en utilisant des termes similaires : « Les horizons, ce ne sont pas seulement ceux qu'on peut qualifier d'*externes*, le monde et ses grands domaines [...] Chaque chose singulière, chaque réalité individuelle est elle aussi donnée avec un *horizon interne*, car elle n'est jamais présente d'un seul coup, tout entière dans la donation actuelle, mais toujours dans des perspectives possibles. »²⁴⁷

La notion d'horizon met en relief que les perspectives qui constituent l'être-apparaître de l'étant s'ouvrent vers l'indéfini et vers l'infini. Comprendre l'être en tant qu'apparaître, c'est accepter qu'il n'y a rien dans l'être des étants qui soit un mystère principal, un « centre » dur et à jamais caché, situé en dehors de la sphère de toute donation possible. En même temps, c'est accepter aussi que la pleine apparence, l'apparence complète, est un point de fuite réalisé à l'infini, donc irréalisé et irréalisable aux cours des expériences perceptives, partielles et limitées : l'étant peut toujours se donner encore autrement, indéfiniment. D'ailleurs, il n'est pas exclu que l'on touche sur ce point un fondement phénoménal de l'idée de l'infini ; selon Renaud Barbaras, « l'infini est synonyme de cette transcendance qui habite le fini en tant que paraissant »²⁴⁸. Si nous sommes capable de saisir de façon conceptuelle l'idée de l'infini, il est possible que nous devions cette capacité au fait que nous pouvons continuer toujours nos expériences

²⁴⁶ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, p. 1758.

²⁴⁷ J. Patočka, [*Leçons sur la corporalité*], p. 64, nous soulignons.

²⁴⁸ R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, p. 35.

grâce à l'étant qui n'y pose pas d'obstacles et ne limite pas la continuation des donations dans les deux directions, vers le dehors et vers le dedans.

(1) Quant à la direction au dedans et les horizons intérieurs, l'intervention du *moi* dans l'intégralité de l'étant peut être comprise comme une réaction à la tension qui existe entre, d'un côté, le fait éprouvé qu'il y a des perspectives internes et des points de vue possibles même à l'intérieur de l'étant et, de l'autre côté, l'impénétrabilité propre au corps. Néanmoins, il découle précisément du fait de l'impénétrabilité corporelle de l'étant que celui-ci ne peut pas, et cela en principe, être donné au *moi* du *dedans*, à savoir des points de vue qui coïncident avec cet étant lui-même. L'étant corporel ne peut être donné que *du dehors* ou en perspectives extérieures. La variation invasive transforme en extérieur cette partie de la profondeur qui jouait le rôle d'intérieur caché au cours des variations non-invasives ; ainsi, l'intérieur devient extérieur et son envers irrévocable, c'est de nouveau l'intérieur, un intérieur qui permet une extériorisation suivante...

De cette façon, la variation perspective ouvre l'abîme où est fondé le concept de l'infini en tant que *divisibilité illimitée*. Selon les mots de Renaud Barbaras : « En montrant que l'apparaissant n'est inépuisable [...] qu'à la condition de ne pas être autre que ces apparitions et de demeurer ainsi celé en elles comme leur *abîme intérieur* ou leur *profondeur native*, nous découvrons une nouvelle *figure de l'infini*. »²⁴⁹ Il n'y a pas une limite d'expérience, inhérente à l'étant – il n'y a pas un non-donné interne qui se présenterait en tant qu'inconvertible en donné. Même l'intérieur est présent comme une promesse de donation, mais une donation telle qu'elle ne pourrait être *complétée* qu'à l'infini. Là, on aborde le sens

²⁴⁹ R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, p. 34, nous soulignons.

propre de l'impénétrabilité de l'étant corporel : malgré toutes les interventions qu'il permet, son être est structuré par la différence entre l'extérieur et l'intérieur ; même en état fragmentaire, l'étant n'expose pas tout ce qu'il est et garde les vestiges de son intégrité originelle. Ni même la variation la plus invasive ne peut extérioriser entièrement l'intérieur de l'étant – ce point, qui serait égal à l'annihilation de toute différence, ne pourrait être atteint que par l'actualisation hypothétique simultanée de toutes les perspectives imaginables, ce qui n'est pas possible au cours des expériences perceptives principiellement partielles. Aussi longtemps qu'il y aura l'être corporel et transempirique, il y aura aussi une multiplicité de perspectives ou l'horizon interne qui s'écarte de plus en plus dans la profondeur pendant l'extériorisation de l'intérieur, en demeurant inatteignable et en conservant ainsi l'intégrité corporelle de l'étant.

(2) Pour ces raisons principielles, ce n'est que le domaine externe qui est accessible à notre expérience et qui peut donc être décrit et analysé – l'intérieur de l'étant n'est jamais donné *in concreto* comme tel, il reste caché tant qu'il n'est pas extériorisé et intégré ainsi dans le contexte des perspectives extérieures. De cette façon, les horizons externes ouvrent une scène de perspectives et de points de vue qui rendent accessible l'étant comme il est, en son intégrité corporelle, en présentant la souveraineté qui caractérise son être propre et indépendant. Ce n'est qu'en tant que l'extérieur est comme un revers de l'intérieur de l'étant que c'est le domaine où la continuation de l'expérience est possible : il y a toujours d'autres perspectives externes parce que l'étant est aussi un intérieur latent.

En même temps, les points de vue, malgré ce titre, ne sont pas à proprement parler des « points » abstraits, mais une pluralité

simultanément déployée de *places* qui créent l'entourage réel de l'étant donné. L'extérieur peut donc être caractérisé comme un domaine de relations et de liaisons entre l'étant donné et son *entourage* co-donné. Nous pouvons ajouter qu'ainsi, la continuabilité de l'expérience comporte aussi les possibilités des donations des autres étants environnants : les expériences des étants différents s'enchaînent.

Pour l'instant, il faut souligner que si le *moi* peut passer de l'un à l'autre, à savoir d'un étant donné à un autre étant émergeant de son entourage, ce n'est que grâce à ces liaisons de nature originellement perspective qui constituent le contexte externe de chaque donation particulière. Ces perspectives qui s'ouvrent toujours de nouveau avec la donation de chaque étant, nous pouvons les comprendre comme un fondement phénoménal de l'idée de l'infini au sens de *prolongement illimité*. Plus le contexte perspectif des renvois s'éloigne de l'étant donné actuellement, moins il est déterminé, avec moins de détails il nous est donné. Mais à la fois, ce contexte est sans limites principielles : le *moi* peut toujours continuer son expérience et suivre toujours plus loin les donations s'enchaînant des étants, et ainsi ouvrir de nouveaux horizons.

§20. Le monde en tant qu'horizon unique des horizons extérieurs et intérieurs

En partant de la donation actuelle d'un étant concret et en passant par les horizons intérieurs et extérieurs qu'elle nous ouvre, nous arrivons vers la notion du *monde* qui peut être compris – selon la célèbre formulation husserlienne – comme *l'horizon des horizons*. Que le monde est l'horizon *unique* de tous les horizons extérieurs et intérieurs possibles, cela s'exprime au niveau phénoménal par le fait que les donations sont principalement continues, à savoir qu'elle s'enchaînent en renvoyant

les unes aux autres et ainsi, elles déploient *une seule scène* de donations réalisées et possibles. Selon les mots de Patočka : « L'anticipation, la donation d'horizon comporte une structure qui traverse le remplissement de part en part et s'étend, conformément à des lois, toujours plus loin. »²⁵⁰

Si le monde est *un*, c'est précisément en tant qu'il peut être compris comme une forme générale ou un cadre de la continuation d'une expérience qui demeure unique, toujours la même, au cours de toutes les expériences possibles. En ce sens, le monde peut être caractérisé comme l'unité de tous les horizons qui s'étendent vers l'extérieur, mais qui comportent aussi une dimension d'intériorité, dimension propre aux étants qui se donnent en son sein. Sans une telle unité, notre expérience ne pourrait pas être toute entière et dans toutes ses parties continue, mais elle consisterait en des segments discrets qui ne partageraient aucun contexte commun.

Patočka souligne aussi que « la forme de continuation demeure toujours la même »²⁵¹. Ensuite, il ajoute : « Que j'ai toujours à nouveau, où que je me trouve, la possibilité de réaliser la même continuation, cela n'est pas simplement anticipé, mais *donné*, non pas d'une simple intention, mais d'une présence *indépendante* du remplissement contingent ou de la simple anticipation vide. »²⁵² Ce moment est important, parce qu'il nous signale qu'avec chaque donation d'étants particuliers, le monde est nécessairement co-donné. Selon les mots de

²⁵⁰ J. Patočka, [*Épochè et réduction – manuscrit de travail*], p. 178.

²⁵¹ J. Patočka, [*Épochè et réduction – manuscrit de travail*], p. 178.

²⁵² J. Patočka, [*Épochè et réduction – manuscrit de travail*], p. 178.

Renaud Barbaras : « Toute apparition implique donc la coapparition du monde. »²⁵³ Jan Patočka, pour sa part, en a tiré une conséquence importante : « L'expérience est toujours expérience du monde, et non pas simple expérience singulière. À proprement parler, il n'y a pas du tout d'expérience singulière. »²⁵⁴ Alors, en tant que chaque expérience perceptive d'un étant est une expérience de ses propres horizons, cet étant se donne comme une articulation du monde qui n'est autre que l'horizon unique de tous les horizons possibles.

Cependant, il faut insister sur le fait que le monde ainsi conçu, bien qu'il soit *un*, à savoir un cadre unitaire englobant toute expérience, n'est pas et ne peut pas être une *totalité*. En tant que le monde ne s'ouvre qu'avec les horizons extérieurs et intérieurs qui s'étalent autour et à l'intérieur des étants particuliers, il ne peut jamais être donné ou présent complètement, de la façon d'un remplissement total. Ce que souligne Renaud Barbaras : « Le monde se donne comme horizon d'une exploration infinie [...]. L'expérience du monde est donc celle d'une illimitation dans la limite, d'une inépuisabilité livrée au cœur d'une apparition finie et, en toute rigueur, le monde n'est autre que cette inépuisabilité. »²⁵⁵ En prenant une distance critique vis-à-vis de l'usage patočkien de parler du monde comme d'une totalité, Barbaras y ajoute : « Si l'on peut donc parler de totalité à propos du monde, c'est strictement au sens d'une totalité *intotalisable*. »²⁵⁶

²⁵³ R. Barbaras, « La phénoménologie comme dynamique de la manifestation », in : *Les études philosophiques : Patočka et la phénoménologie*, No. 3, 2001, p. 332.

²⁵⁴ J. Patočka, *Forme-du-monde de l'expérience et expérience du monde*, p. 211.

²⁵⁵ R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, p. 53.

²⁵⁶ R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, pp. 54–55. Cf. aussi R. Barbaras, « La phénoménologie comme dynamique de la manifestation », pp. 333ff.

L'accent est posé sur *intotalisable*, parce que bien que le monde en tant qu'horizon des horizons soit un, il s'agit de l'unité d'une *ouverture* inépuisable des possibilités, ouverture qui tire sa puissance du fait qu'elle est vide de tout contenu concret. L'expérience du monde en tant qu'il est co-présent aux cours des donations des étants particuliers, c'est donc une expérience avec un ensemble très particulier : un ensemble non-fermé et principalement non-accomplissable. S'il y a une unité du monde co-donnée dans chaque expérience partielle, c'est parce qu'il y a une légalité unitaire ou un ordre général de l'apparaître qui structure les donations toujours et partout, et permet ainsi la continuité de notre expérience. Les donations concrètes ne sont pas juxtaposées l'une à côté de ou après l'autre, mais elles sont liées par des renvois qui s'enchaînent toujours plus loin (dans l'espace, dans le temps) que jusqu'où l'on peut voir actuellement. Grâce à ce réseau, nos expériences toujours particulières et partielles avec les étants concrets sont quand même des expériences d'un seul monde. Nous avons vu que la structuration du champ de l'apparaître est aussi une structuration spatiale ; donc en ce sens, sans réduire le monde à l'espace, nous pouvons toutefois parler de l'espace du monde qui se rend présent au cours de nos expériences perceptives.

V. La spatialité du *moi* corporel

§21. L'être du *moi* auquel l'étant corporel est donné

Plus haut, nous avons décrit comment la partialité de la donation perceptive est liée à la nature corporelle de l'étant qui se donne de façon spatiale, à savoir différencié en extérieur et intérieur et également en perspectives. Nous avons pu citer sur ce point la remarque déjà mentionnée par Husserl que même un *moi divin* ne pourrait percevoir les étants corporels que de façon perspective, caractéristique pour *leur* donation²⁵⁷. Maintenant, il est temps de se demander si cette manière de donation est due *seulement* à la nature des étants donnés et s'il n'y pas *dans l'être du moi aussi* quelque chose qui co-conditionne la partialité de l'expérience perceptive. S'il est vrai que les étants ne se donnent que de façon perspective en tant que corporels, n'est-il pas possible que seulement un *moi* d'un certain type ontologique puisse jouer le rôle de destinataire d'une telle donation ?

Au préalable, nous pouvons annoncer que la réponse sera positive. À proprement parler, il n'est pas précis de dire que même un *moi divin*, supposément un être non-corporel, percevrait les étants sensibles de façon perspective – l'analyse des conditions de possibilité de la donation perceptive montre qu'en vérité, un *moi incorporel* ne percevrait *pas du tout*. La donation perspective de l'étant présuppose un *moi* capable de prendre part aux rapports spatiaux et la spatialité du *moi* ne peut se réaliser qu'à travers sa nature corporelle – comme nous avons déjà pu

²⁵⁷ Voir §15.2. La perception comme donation originaire de l'étant corporel.

l'observer dans le cas de l'étant donné, au niveau phénoménal, la spatialité et la corporéité sont rattachées l'une à l'autre.

Pour dévoiler le conditionnement ontologique de l'expérience perceptive du côté du *moi*, la méthode phénoménologique exige que nous soumettions cette expérience à l'examen en se demandant ce qu'il y a dans l'être du *moi* qui lui permet d'être le destinataire de l'apparaître et de rencontrer les étants sensibles ; ce n'est qu'ainsi que nous pourrions découvrir les conditions de possibilité de l'expérience perceptive dans la manière d'être du *moi*. S'il en est ainsi, il devient inévitable de traiter la problématique que nous avons laissé volontairement à part jusqu'à ce moment : l'expérience du *moi* avec lui-même.

Dans ce qui suit, nous allons montrer comment le *moi* est co-donné dans l'expérience avec les autres étants et que son rapport à son propre être ne s'établit pas comme un acte de conscience réflexive pure, mais sur le fond de sa corporéité. Ainsi, la *réflexivité* au sens d'une attitude positionnelle du *moi* où le sujet se saisit en tant qu'objet de ses propres actes²⁵⁸ se trouve dépassée au profit d'une conception où le *moi percevant* (le *moi* en tant que ce à quoi quelque chose est donné) et le *moi perçu* (le *moi* en tant que ce qui se donne) sont strictement identiques au cours de l'expérience²⁵⁹.

²⁵⁸ Cf. par exemple la caractéristique de la *réflexion* donnée par E. Husserl, *Recherches logiques*, tome II. *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, vol. I, Introduction, §3.

²⁵⁹ Voir notamment §24.1. L'expérience de soi-même et §26.1. Le dualisme du *corps propre* et des corps extérieurs chez le premier Merleau-Ponty : points critiques.

§22. L'être-situé de l'étant donné et du *moi* : le *moi* comme corps

Clairement, la partialité propre à l'expérience perceptive et sa nature perspective ne peuvent pas être expliquées seulement à partir de l'étant donné ; si l'étant se donne de façon perspective et *se situe* ainsi par rapport au *moi*, le *moi*, pour sa part, est lui aussi nécessairement *situé* par rapport à l'étant. Cette relation réciproque dans le champ des possibilités est unique, parce que l'être-situé représente un rapport singulier entre le *moi* et l'étant donné : la différence actuelle entre surface et profondeur est liée uniquement au point de vue concret qu'occupe le *moi*²⁶⁰. Nous pouvons citer Merleau-Ponty sur ce point : « S'il faut que les objets ne me montrent jamais qu'une de leurs faces, c'est parce que je suis moi-même en un certain lieu d'où je les vois. »²⁶¹ Donc corrélativement au fait que l'étant se donne de façon perspective, le *moi* perçoit d'un certain point de vue, sous un certain angle ; et bien que le *moi* puisse changer son point de vue, il ne lui est principiellement pas possible de percevoir de plusieurs points de vue simultanément. Merleau-Ponty a exprimé cette idée en soulignant la connexion principielle qui existe entre le fait que l'étant donné a une profondeur non-donné et le fait que le *moi* perçoit d'un point de vue concret : « Il faut qu'il y ait profondeur *puisqu'il y a point d'où je vois*, – que le monde m'entoure. »²⁶²

De plus, l'être-situé des étants et du *moi* n'est pas possible sans que le *moi* soit lui aussi corporel. Sur ce point, nous pouvons citer une

²⁶⁰ Cf. §16. La donation en perspectives : donation *du dehors*.

²⁶¹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, in : M. Merleau-Ponty, *Œuvres*, Paris : Gallimard, 2010, p. 771.

²⁶² M. Merleau-Ponty, *Notes de travail*, p. 272, nous soulignons.

formulation très claire de Jan Patočka : « Pour autant que je suis, il me faut être *quelque part*. Or, je ne peux être quelque part en tant que moi purement spirituel. [...] On ne peut guère dire d'un moi purement spirituel où il est, ni en général qu'il soit quelque part. »²⁶³ L'être quelque part, à savoir l'être situé par rapport aux étants qui se donnent, revendiqué par le *moi*, renvoie au fait que le *moi* doit exister de façon *spatiale* ou *dans l'espace* au sens qu'il est soumis aux relations spatiales ; et comme Patočka souligne, « ce qui est alors à proprement parler dans l'espace, c'est le corps »²⁶⁴. Pour résumer, nous pouvons donc dire que l'étant se donne de façon perspective en tant qu'il est corporel ; de même, la réponse perceptive du *moi* vis-à-vis de l'étant corporel dépend du fait que le *moi* est, lui aussi, un étant corporel.

Il s'ensuit alors que le corps propre au *moi* apparaît au cours de la perception de façon tout à fait constitutive et non comme un « supplément » aléatoire. C'est ce qu'accentue Renaud Barbaras : « Le corps ne vient pas s'adjoindre au vécu : il est fondamentalement corps propre au sens où il est une dimension du propre, celle qui lui permet de se situer. »²⁶⁵ En même temps, au niveau de la description phénoménologique, le corps du *moi* émerge de l'être-situé qui caractérise la donation, il en est comme un résultat. Au cours des expériences où l'étant se donne en tant que situé par rapport au *moi*, le *moi* se rend présent à lui-même en tant que situé vis-à-vis de l'étant et c'est sur ce fond que le *moi* s'éprouve aussi en tant qu'être corporel.

²⁶³ J. Patočka, [*Leçons sur la corporéité*], p. 60.

²⁶⁴ J. Patočka, [*Leçons sur la corporéité*], p. 60.

²⁶⁵ R. Barbaras, *L'Ouverture du monde : Lecture de Jan Patočka*, Chatou : Les éditions de la transparence, 2011, p. 149.

§23. *Le corps du moi comme ce dans quoi les perceptions des étants sont localisées*

Selon les mots de Renaud Barbaras : « Ce n'est donc pas parce que j'ai un corps que mes vécus sont situés ; c'est au contraire parce qu'il y a des vécus qui, par essence, se situent eux-mêmes et me situent par là même, que je peux dire que j'ai un corps. »²⁶⁶

Plus tard, nous allons élaborer de plus près la structure spatiale de l'apparaître et l'être-situé relatif du *moi* et de ce qui se donne à lui. Pour l'instant, dans les paragraphes qui vont suivre, nous allons nous concentrer sur la corporéité du *moi* et sur les manières par lesquelles son corps se rend présent au cours des donations. Ainsi, nous décrirons le fond phénoménal sur lequel il deviendra possible d'éclaircir en quel sens et comment le corps participe fondamentalement à l'être-situé du *moi*.

§23. *Le corps du moi comme ce dans quoi les perceptions des étants sont localisées*

Si l'étant est situé par rapport au *moi*, le *moi* est situé par rapport à l'étant donné, c'est-à-dire, en d'autres mots, que (1) l'étant se donne au *moi de quelque part* tandis que (2) le *moi* le perçoit lui aussi *de quelque part*.

(1) Dans la donation perspective de l'étant, il y a toujours une composante importante, à savoir *d'où* elle vient : une silhouette lointaine d'un oiseau se fait voir en haut dans le ciel, un inconnu me bouscule par derrière, j'entends le bruit d'une voiture qui s'approche du côté droit... Bien entendu, le niveau de *précision* de l'être-situé concret de l'étant donné varie sur une échelle continue : l'étant qui se donne en me touchant se donne souvent en tant que situé de façon très précise, tandis

²⁶⁶ R. Barbaras, *L'Ouverture du monde : Lecture de Jan Patočka*, p. 149.

que ce qui se rend présent surtout en répandant des sons et des bruits se situe souvent de façon bien plus vague. Néanmoins, même si le *moi* ne peut pas situer l'étant donné concrètement et précisément, le fait que l'étant est situé quelque part par rapport à lui n'est pas moins présent ; ce fait est tout à fait constitutif de la nature des expériences perceptives. Ce d'où l'étant se donne au *moi*, c'est le lieu qu'il occupe ou la place où il se trouve dans le monde²⁶⁷.

(2) Si le *moi* est situé par rapport à l'étant, il le perçoit *de quelque part* lui aussi, ce qui veut dire tout simplement que le *moi* occupe aussi son propre lieu, qu'il a son point de vue où sa perception prend place. De façon préliminaire et descriptive, nous pouvons dire que cet où propre au *moi* est marqué précisément par son corps. Nous pouvons résumer ce point avec Renaud Barbaras : « Avoir un corps, c'est être quelque part de telle sorte que de ce quelque part [...], le monde apparaît, et il ne pourrait pas apparaître comme monde, à savoir comme structuré par un certain nombre de polarités, s'il ne se donnait pas *de quelque part*. »²⁶⁸

Quand un étant se donne au *moi*, les perceptions de cet étant sont *localisées dans le corps du moi* et c'est précisément de telle façon que l'étant devient présent pour le *moi*. Je ne rencontre un étant qu'en tant que la donation de cet étant se passe dans mon corps ; dire que la perception est localisée dans mon corps, c'est dire justement qu'il s'agit de *ma* perception, que c'est *moi* qui est en train de faire cette expérience.

²⁶⁷ La problématique des *lieux* des étants est traitée en détail dans l'article E. Luhanová, « Le lieu et l'espace chez Aristote: une conception dynamique », in: *Patočka lecteur d'Aristote: Phénoménologie, ontologie, cosmologie*, C. V. Spaak, O. Stancu (éds.), Argenteuil : Le Cercle herméneutique, pp. 239–267 (voir Annexe B).

²⁶⁸ R. Barbaras, *L'Ouverture du monde: Lecture de Jan Patočka*, p. 125.

§23. *Le corps du moi comme ce dans quoi les perceptions des étants sont localisées*

Le *moi* ne peut percevoir que *dans son corps* ; Maurice Merleau-Ponty a exprimé cette idée de façon très claire quand il a dit du corps propre au *moi* qu'« il est le champ où *mes pouvoirs perceptifs se sont localisés* »²⁶⁹. Dans une de ses notes de travail, Jan Patočka a lui aussi invoqué le *moi* comme ce qui réalise certaines possibilités de la donation *dans son corps* ou par l'intermédiaire de son corps : « Le moi comme réalisateur *dans le corps*, le corps médiateur. »²⁷⁰

Au cours des expériences perceptives avec les autres étants corporels, le corps propre au *moi* se rend ainsi coprésent : en tant que la donation de l'étant est localisée dans son corps, ce corps lui est lui aussi co-donné. Contrairement aux autres corps qui se donnent de quelque part (ad 1), ce corps unique lui est donné comme une certaine *invariante* de toutes les donations, à savoir en tant que *ce dans quoi* toutes les perceptions prennent toujours invariablement place. En ce sens, nous pouvons dire que chaque expérience perceptive m'enseigne que mon corps est le lieu propre de ma perception et que le *moi* n'est le destinataire de la donation des étants que dans la mesure où son corps est *ce dans quoi* le *moi* peut percevoir.

§24. *Le corps propre du moi*

Soulignons un point crucial : si le corps du *moi* est *ce dans quoi* le *moi* perçoit, il n'est pas au sens strict *ce par quoi* le *moi* perçoit, c'est-à-dire, le *moi* ne perçoit pas *par l'intermédiaire* de son corps. Le corps n'est pas son *organe* ou un moyen dont le *moi*, en soi incorporel, se servirait pour percevoir. Si je vois, c'est en tant que la vue se passe *dans mes yeux*,

²⁶⁹ M. Merleau-Ponty, *Le Philosophe et son ombre*, p. 1274, nous soulignons.

²⁷⁰ J. Patočka, [*Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*], p. 117.

à savoir que mes yeux eux-mêmes *sont voyants* et à la fois, en tant qu'au cours de la vision, *je suis mes yeux* – ce n'est qu'ainsi que *leur* vision est *ma* vision. En décrivant le mouvement corporel du *moi*, Jan Patočka a pu écrire : « En bougeant la main, nous sommes en tant que sujet notre main qui se meut. »²⁷¹ Pour paraphraser cette expression, nous pourrions dire qu'en voyant, nous sommes en tant que sujet nos yeux qui voient, ou plus généralement, qu'en percevant, nous sommes en tant que sujet notre corps qui perçoit, c'est-à-dire réagit aux sollicitations des étants qui se donnent à nous.

Nous pouvons dire aussi que si c'est le *moi* qui fait expérience en rencontrant les étants et si cette rencontre se passe *dans le corps du moi*, il s'ensuit que le *moi* perçoit en tant qu'il est corporel et que ce corps, c'est le *moi* lui-même, le *moi* en personne. Maurice Merleau-Ponty est arrivé à une formulation serrée de cette idée dans sa *Phénoménologie de la perception* : « Je ne suis pas devant mon corps, *je suis dans mon corps*, ou plutôt *je suis mon corps*. »²⁷² Ce corps qui est le *moi* ou le destinataire de la donation, nous pouvons le désigner – en suivant la tradition phénoménologique – comme le *corps propre*. Le corps propre est ce qui permet au *moi* de rencontrer les autres étants à travers la localisation des perceptions (en tant que ce dans quoi les perceptions sont localisées) ; en plus, ce corps se rend présent à lui-même au cours de ses expériences : simultanément avec les perceptions, il s'éprouve en tant que percevant.

Dans les paragraphes à venir, nous allons nous concentrer d'abord sur la nature générale de l'expérience que le *moi* corporel fait de lui-

²⁷¹ J. Patočka, *Phénoménologie et métaphysique du mouvement*, in : J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, Grenoble : J. Millon, 1995, p. 26.

²⁷² M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 834, nous soulignons.

même (§24.1). Ensuite, nous allons analyser de plus près le corps du *moi* qui se donne ainsi ; nous allons esquisser certaines spécificités du corps du *moi* en contraste avec les corps des autres étants (§24.2–3) et montrer que ce corps est caractérisé par une unité (§24.4), bien qu’il s’agisse d’une unité extensive et hétérogène (§24.5). Pour finir, nous allons indiquer brièvement la nature dynamique et active du corps propre qui peut être caractérisé comme *l’être au monde* (§24.6).

§24.1. L’expérience de soi-même

En rencontrant les autres étants, le *moi* fait aussi expérience de lui-même : au cours des perceptions des autres étants, le *moi* est présent à lui-même *en tant que destinataire de la donation*. Si le *moi* éprouve son corps comme *ce dans quoi* il reçoit la donation d’un autre étant, alors au cours de ses expériences, le *moi* s’éprouve en tant que corps sensible aux étants, corps réceptif et capable de réponses actives vis-à-vis des étants. Le *moi* s’éprouve donc *en percevant* et *en tant que percevant* les étants.

Il est vrai que souvent, au cours de la perception, le *moi* est comme absorbé par les étants qui se donnent à lui et ne s’éprouve lui-même que de de façon très générale, non-thématique et pour ainsi dire en arrière-plan, sans concrétisation plus précise. Néanmoins, la continuité de l’auto-donation n’est jamais tout à fait rompue, sinon le flux de l’expérience deviendrait discontinu et l’unité du *moi* serait aussi corrompue, ce qui ne correspond pas à notre expérience ni des étants, ni de nous-mêmes.

En fait, sans cette composante constitutive de la perception, le *moi* ne pourrait pas percevoir du tout. Selon les mots de Renaud Barbaras : « Je ne peux percevoir un objet que si je me perçois en cette

perception. »²⁷³ Les autres étants ne sont présents au *moi* qu'en tant que le *moi* est présent simultanément à lui-même : grâce au fait que le *moi* se donne à lui-même comme ce à quoi l'étant est donné, l'étant est actuellement donné au *moi*. Sans s'éprouver en percevant, nous serions semblables à un miroir qui reflète les étants autour de lui et qui reste en même temps totalement indifférent, tout à fait intact – en d'autres mots, nous ne percevrions pas.

Il pourrait être tentant de dire : le *moi* ne perçoit qu'en ayant conscience de percevoir, il ne peut pas percevoir réellement sans le savoir. Néanmoins, il faut souligner que le moment d'auto-expérience dans l'expérience des autres étants n'a rien à voir avec une attitude positionnelle vis-à-vis de soi-même. Le rapport élémentaire du *moi* à son être propre est essentiellement corporel et immédiat : il s'agit d'une relation à soi-même qui se réalise littéralement dans le corps qui se sent en sentant ou qui se sent sentant. Sur ce niveau phénoménalement originaire, il n'est pas question de distinguer, ou encore moins de séparer, le corps et la conscience : cette dualité est bien trop abstraite. Il n'y a pas un acte perceptif corporel et puis un autre acte réflexif où le *moi* prendrait conscience de percevoir. Le corps propre est un phénomène unitaire, il est comme un « corps conscient » ou une « conscience charnelle » ; nous pouvons évoquer aussi le terme *sóma empsychon*, utilisé par Aristote pour désigner non pas une composition du corps et de l'âme, mais avant tout un corps vivant, caractérisé par certaines capacités

²⁷³ R. Barbaras, *L'Ouverture du monde : Lecture de Jan Patočka*, p. 135.

et fonctions vitales, tout d'abord par la capacité déterminante de se mouvoir soi-même²⁷⁴.

D'ailleurs, dans cette expérience de soi-même, les moments de « ce qui se donne » et de « ce à quoi quelque chose est donné » sont strictement identiques, il n'y a aucune distance entre les deux. Le *moi* perçoit les étants dans la mesure où ces étants sont donnés dans son corps ; le *moi* éprouve ce corps dans lequel les perceptions sont localisées comme *son corps propre* précisément en tant qu'il l'éprouve comme *corps percevant* et comme « sujet » de perception. Ce qui est ainsi co-donné avec un étant corporel *perçu*, c'est un corps *percevant* et si c'est le *moi* qui perçoit, c'est précisément en tant que le *moi est ce corps percevant lui-même*.

§24.2. L'auto-donation autonome du corps propre

Jusqu'ici, nous avons thématiqué le corps propre comme *ce dans quoi* les perceptions externes sont localisées. Ajoutons maintenant que l'auto-donation du corps propre n'est pas strictement limitée aux cas où le corps propre se rend co-présent avec les autres corps ou avec les perceptions externes. En fait, au cours des expériences, la proportion entre les donations perceptives externes et l'auto-donation corporelle du *moi* peut varier.

Il a y des auto-donations du corps propre, qui ne sont pas liées directement à des perceptions externes et qui en sont apparemment indépendantes : par exemple quand j'ai mal aux dents, quand mon ventre

²⁷⁴ Cf. aussi J. Patočka, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, p. 13: « Ψυχή est l'ensemble des fonctions vitales, non une chose nouvelle dans notre corps, mais ce corps lui-même, ce qui y est au travail. »

gargouille ou quand je me sens vaguement fatigué, ce n'est que le corps propre lui-même qui se rend présent. Sous certaines conditions, la donation plus ou moins thématique du corps propre n'est pas simplement ce qui permet de percevoir les autres étants, mais elle peut même y devenir un obstacle : par exemple dans un cas de douleurs fortes où l'auto-donation corporelle du *moi* devient si intense qu'elle occulte et comme « supprime » ce qui nous est donné de l'extérieur.

De façon générale, le corps que je suis et dans lequel je perçois les autres étants n'est pas complètement « à leur disposition », il n'est pas toujours « tout prêt » à rencontrer quelque chose d'autre ; cela aussi est une modalité d'être du *moi*, modalité plutôt négative par rapport à son rôle de destinataire de la donation. C'est ce que Jan Patočka a observé : « En bougeant la main, nous sommes en tant que sujet notre main qui se meut. Mais il y a également des expériences négatives de gêne, de fatigue, de douleur qui nous rappellent les limitations de notre liberté d'action... »²⁷⁵ Selon la lecture de Renaud Barbaras²⁷⁶, en écrivant ces lignes, Patočka restait encore sous l'influence de Maine de Biran qui interprétait les phénomènes de gêne, de fatigue etc. comme des cas où le corps émerge comme ce qui résiste aux intentions conscientes du *moi*, donc comme quelque chose qui n'est pas le sujet lui-même : « Le corps est ce qui est propre au sujet, ce qui lui *appartient* en propre et qui, à ce titre, n'est pas le sujet lui-même. »²⁷⁷ Néanmoins, si nous identifions le « je veux » avec le *moi* et le « je ne peux pas » avec son corps

²⁷⁵ J. Patočka, *Phénoménologie et métaphysique du mouvement*, p. 26, nous soulignons.

²⁷⁶ R. Barbaras, *L'Ouverture du monde : Lecture de Jan Patočka*, pp. 127–141.

²⁷⁷ R. Barbaras, *L'Ouverture du monde : Lecture de Jan Patočka*, p. 139.

désobéissant, nous tombons inévitablement dans le piège du subjectivisme traditionnel²⁷⁸. Pour éviter le dualisme du corps et de la conscience, il faut admettre que même le moment « je ne peux pas » fait partie intégrante de l'être du *moi* corporel : le corps propre n'est pas seulement ce qui permet une réponse active du *moi* aux étants, mais sous certaines conditions, il se rend présent en la bloquant effectivement.

Nous avons montré plus haut²⁷⁹ que les étants corporels sont caractérisés par une *résistance* vis-à-vis du *moi* percevant en tant qu'ils lui sont *impénétrables*. Maintenant, nous pouvons ajouter qu'à ce point, le corps propre du *moi* ne diffère pas des autres corps. Il a lui-aussi une certaine résistance vis-à-vis de ce qui se donne à lui : il n'y est pas totalement ouvert, il est capable de manifester une certaine *fermeté* où il *s'oppose* à la perception et *refuse* de répondre aux autres étants en se rendant présent lui-même de sa propre manière. Ainsi, en montrant qu'il n'est pas là uniquement comme répondant aux étants, le *moi* peut attester aussi son propre être corporel, son indépendance vis-à-vis de ce qui se donne à lui²⁸⁰.

²⁷⁸ Clairement, une telle interprétation des phénomènes mentionnés repose sur un préjugé subjectiviste que ce qui s'oppose aux intentions conscientes du *moi* ne peut pas être le *moi* lui-même. Au final, selon Barbaras, Patočka a réussi à surmonter le dualisme inhérent à la conception biranienne en saisissant le *moi* comme *mouvement* dont l'effort et la résistance sont deux moments relatifs.

²⁷⁹ §15.1. L'impénétrabilité de l'étant corporel.

²⁸⁰ Cf. §7. L'étant est donné comme indépendant par rapport au *moi* et à son expérience.

§24.3. Donation *aperspective* du corps propre : donation
du dedans

Néanmoins, il y a un point sur lequel la (co-)présence du corps propre du *moi*, du destinataire de l'apparaître, diffère profondément de la donation de tous les autres étants corporels. Cette spécificité du corps propre vis-à-vis de tout ce qui se donne à lui a été thématifiée et longuement élaborée par Maurice Merleau-Ponty dans sa *Phénoménologie de la perception*.

Contrairement aux autres corps, le corps propre du *moi* se rend présent à lui-même de manière *aperspective*, c'est-à-dire, l'auto-donation du corps propre exclut la possibilité de varier les perspectives. Le moment d'auto-donation dans la perception est donc bien distinct de la donation des autres étants, parce que le corps propre n'implique pas différents points de vue. Merleau-Ponty parle en ce contexte de la « résistance de mon corps à toute variation perspective »²⁸¹ ou encore d'une « perspective invariable »²⁸². Ainsi, il compare la présence des autres corps et la présence invariante du corps propre : « Or la permanence du corps propre est d'un tout autre genre : il n'est pas à la limite d'une exploration indéfinie, il se refuse à l'exploration et se présente toujours à moi sous le même angle. »²⁸³ Jan Patočka suivait Merleau-Ponty sur ce point : « Les choses matérielles sont dans l'espace comme des unités dans le jeu des perspectives spatiales [...]. Le sentiment de localisation [du *moi*] n'a pas ce caractère d'être en perspectives [...].

²⁸¹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 771.

²⁸² M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 770.

²⁸³ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 769.

§23. *Le corps du moi comme ce dans quoi les perceptions des étants sont localisées*

La sensation est donc quelque chose qui distingue radicalement la donation du corps propre du mode de donation des autres objets. »²⁸⁴

Alors, corrélativement à son invariance perspective, le corps propre en tant que *ce dans quoi* le *moi* perçoit n'est pas différencié en une profondeur et une surface, il n'a pas pour moi plusieurs côtés. Contrairement aux autres corps que le *moi* ne rencontre que *du dehors*, le corps propre est le seul à être éprouvé sans distance et hors perspectives, à savoir *du dedans*.

§24.4. *Le corps propre comme un tout : le schéma corporel*

Au cours des expériences externes, à travers les perceptions localisées dans le corps, le corps propre se rend présent d'un seul coup ; le *moi* éprouve son corps propre tout entier, il n'y a aucune partie qui lui échapperait complètement. Donc si le corps est donné à lui-même de façon aperspective, il est donné en tant qu'un tout unitaire et unique. Maurice Merleau-Ponty invoquait la totalité du corps propre sous le terme de *schéma corporel*, provenant de la *Gestaltpsychologie* : « L'espace de ma main n'est pas une mosaïque de valeurs spatiales. De la même manière, mon corps tout entier n'est pas pour moi un assemblage d'organes juxtaposés dans l'espace. *Je le tiens dans une possession indivise et je connais la position de chacun de mes membres par un schéma corporel où ils sont enveloppés.* »²⁸⁵ Le *schéma corporel* est comme une « forme » du corps propre ; Merleau-Ponty utilise ce concept

²⁸⁴ J. Patočka, [*L'homme et le monde*], in : J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Grenoble : J. Millon, 2002², p. 89.

²⁸⁵ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 777, nous soulignons.

« pour exprimer que l'unité spatiale et temporelle, l'unité intersensorielle ou l'unité sensori-motrice du corps est pour ainsi dire de droit, qu'elle ne se limite pas au contenus effectivement et fortuitement associés au cours de notre expérience, qu'elle les précède d'une certaine manière et rend justement possible leur association. »²⁸⁶ Donc l'unité éprouvée du corps percevant n'est pas issue d'une synthèse de plusieurs donations, au contraire, la pluralité des perceptions reliées les unes aux autres présuppose l'unité du corps propre, sans laquelle leur cohérence ne pourrait jamais être expérimentée.

En résumant l'approche merleau-pontienne, Patočka exprime ce fait de telle façon qu'« il y a un sentir *avant* les sens proprement dits » et que « l'unité des sens, c'est l'unité du corps qui se comporte, qui réagit », de telle sorte que le corps du *moi* percevant peut être désigné comme « un *sensorium commune* »²⁸⁷. Dans ce contexte, nous pouvons rappeler notre point de départ et la théorie de la perception au sens large : c'est dans sa totalité que le corps est sensible et qu'il répond aux valeurs perceptives de l'étant donné. Au niveau phénoménal, la perception ne se passe pas comme un « assemblage » de données sensibles particulières et en soi isolées²⁸⁸. En apercevant un étant affreux, mes jambes deviennent toutes faibles, mon cœur commence à battre fortement, la sueur couvre ma peau, ma voix tremble car ma gorge s'est resserrée... Tout cela fait partie de la donation perceptive de cet étant pour moi, c'est

²⁸⁶ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 779.

²⁸⁷ J. Patočka, [*Leçons sur la corporéité*], p. 103.

²⁸⁸ Cf. §3. Les valeurs perceptives des étants.

ainsi que je sens la peur incitée par cet étant²⁸⁹. Ce qui est crucial, c'est qu'il ne s'agit pas de sensations isolées, seulement secondairement synthétisées. Les yeux qui voient et les jambes qui tremblent, aussi bien que les autres parties du corps, sont immédiatement éprouvées *en tant que parties d'un seul et même tout*. Selon les mots de Merleau-Ponty : « Mes deux mains sont 'comprésentes' ou 'coexistent' parce qu'elles sont les mains d'un seul corps. »²⁹⁰ Bien que la perception soit localisée dans une partie spécifique du corps, le *moi* éprouve qu'il s'agit précisément d'une partie de son corps. Ainsi, le corps propre se rend présent à lui-même toujours *en tant que tout* ; ce tout est exprimé par le *schéma corporel*.

Cette caractéristique générale de l'expérience du corps propre n'est pas contestée par l'existence d'états malsains où il est possible de perdre la capacité d'éprouver une partie de son corps (comme par exemple dans les cas de paralysie ou d'hémiplégie) ou bien où même le *schéma corporel* devient pathologiquement modifié (comme par exemple dans les cas de *neglect syndrom* ou de membres fantômes). Là où une partie du corps propre est éprouvée, elle rend présent le tout dont elle fait partie, un tel ou tel *schéma corporel* où elle est concrètement incorporée et localisée. L'expérience avec soi-même au sens de corps propre est toujours aperspective, non-partielle et en ce sens, totale.

Ainsi, le corps propre se montre comme un « organe unitaire » qui se sert de parties différentes pour percevoir et répondre d'une manière complexe aux étants sensibles qui se donnent à lui. Dans le paragraphe suivant, nous allons nous concentrer sur cette *différenciation* du corps

²⁸⁹ Cf. §4.1. L'apparaître comme perception au sens large.

²⁹⁰ M. Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, p. 1277.

propre qui se montre comme un tout unitaire, mais qui est à la fois caractérisé par une extension hétérogène.

§24.5. Différenciation du corps propre au cours des expériences

Bien entendu, le fait que le corps du *moi* se rend présent d'emblée comme un tout unitaire ne présuppose pas l'homogénéité de ce corps – c'est justement le contraire qui est vrai. Le *moi* ne perçoit pas nécessairement son corps entier dans la même mesure, ni de la même façon. Les perceptions diffèrent non seulement selon leur qualité et leur intensité, mais encore selon leur localisation dans les parties spécifiques du corps : souvent, elles sont éprouvées non seulement vaguement dans le corps du *moi*, mais aussi dans une partie concrète de ce corps. Par exemple quand je vois, la vision se passe dans mes yeux – la preuve simple en étant que si je ferme mes yeux, je ne vois plus rien, la donation est terminée. Ce caractère de la perception est encore plus manifeste dans le cas d'une donation perceptive très intense : la lumière trop forte du soleil me fait mal aux yeux ; mes yeux deviennent douloureux *en voyant* et *en tant que voyants* (si je ferme les yeux, la douleur s'arrête simultanément avec la vision).

Le même vaut pour les cas où le corps propre se rend présent indépendamment des perceptions externes. Nous pouvons citer Merleau-Ponty sur ce point : « Car si je dis que mon pied me fait mal [...], je veux dire que la douleur *indique son lieu*, qu'elle est constitutive d'un 'espace douloureux'. 'J'ai mal au pied' signifie [...] 'la douleur *vient de mon pied*' ou encore 'mon pied a mal'. »²⁹¹ Peu importe si la douleur me viens

²⁹¹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, pp. 772–773, nous soulignons.

du dehors, par exemple quand c'est une épine qui me pique et qui se rend ainsi présente pour moi, ou si ce n'est que le corps propre lui-même qui se rend ainsi manifeste ; à part le fait que les auto-donations localisées quelque part dans le tout corporel aident à différencier les donations externes les unes des autres et sans tenir compte de la question s'il s'agit de co-donations perceptives ou de donations autonomes, les expériences avec soi-même différencient aussi de façon interne les parties du corps propre, à savoir du *moi* qui perçoit et qui s'éprouve en percevant.

Il y a, bien évidemment, des donations où le corps propre se rend présent de façon indifférenciée ou très vaguement différenciée, comme ça peut être par exemple le cas avec de la fatigue ou avec certaines maladies où « tout mon corps » me fait mal. De manière semblable à l'être-situé de l'étant donné et du *moi*, le niveau de précision est variable même dans le cas de la localisation des donations dans le corps propre. Néanmoins, au cours des expériences multiples, nous apprenons qu'il y a des parties corporelles différenciées ; leur sensibilité peut différer quantitativement (il y a des parties du corps plus sensibles que d'autres) et qualitativement (nous ne voyons que dans les yeux, nous n'entendons que dans les oreilles...). Sur ce fond phénoménal, certaines parties sensibles de façon spécifique peuvent *ensuite* être comprises comme « organes des sens ».

Comme nous avons remarqué plus haut²⁹², chaque partie concrète éprouvée rend présente la totalité du corps propre comme ce dont elle fait partie ; le corps propre comme le tout originaire englobant est donc présent comme une *unité de parties différenciées* ou comme une unité *étendue et hétérogène*. Cette unité corporelle du *moi* est toujours

²⁹² §24.3. Donation aperspective du corps propre : donation *du dedans*.

présupposée dans les donations singulières : elle précède toute différenciation et la rend possible. Très simplement, selon les mots de Merleau-Ponty : « Le tout est antérieur aux parties. »²⁹³ S'il en est ainsi, alors les parties différenciées de mon corps ne sont pas des morceaux simplement juxtaposés les uns à côté des autres, mais elles sont profondément liées : « C'est que ces parties se rapportent les unes aux autres d'une manière originale : elles ne sont pas déployées les unes à côté des autres, mais *enveloppées* les unes dans les autres. »²⁹⁴

Pour revenir à notre exemple, en éprouvant une douleur au pied, je la localise assez précisément : ce qui me fait mal, c'est mon pied et non ma main, ma tête ou une autre partie de mon tout corporel. Ainsi, en éprouvant une douleur localisée, j'éprouve aussi la différence entre la partie affectée et le reste de mon corps : il est incontestable que le pied douloureux m'est présent autrement que les autres membres. Merleau-Ponty a remarqué cette différence en décrivant une situation analogue ; pour l'exprimer, il a utilisé une formulation plutôt poétique : « Si je me tiens debout devant mon bureau et que je m'y appuie des deux mains, seules mes mains sont accentuées et *tout mon corps traîne derrière elles comme une queue de comète.* »²⁹⁵ De même dans mon expérience avec le pied douloureux, le reste du corps ne joue actuellement aucun rôle, mais il y est néanmoins présent : il m'est possible de répondre à la douleur, de me bouger, d'examiner la partie affectée, d'utiliser mes mains pour enlever l'épine piquante... L'unité du corps en tant que tout englobant est donc différenciée de telle façon qu'il y a la partie affectée ou active, la partie accentuée « où je me trouve » de façon imminente, et

²⁹³ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 779.

²⁹⁴ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 777, nous soulignons.

²⁹⁵ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 779, nous soulignons.

le reste du corps qui échappe à la donation actuelle « comme une queue de comète », mais qui y est néanmoins présent comme un champ de mes autres réactions et actions possibles.

Le tout étendu du corps propre qui enveloppe toutes les parties différenciées a donc pu être comparé par Merleau-Ponty à « l'obscurité de la salle nécessaire à la clarté du spectacle, le fond de sommeil ou la réserve de puissance vague »²⁹⁶. Le tout corporel auquel renvoie chaque partie actuellement donnée n'est jamais présent de façon totalement claire et actuelle ; il y a toujours une différence entre les parties accentuées et le reste indifférent, momentanément non-différencié et obscur, qui est présent comme ce qui peut s'actualiser et se différencier au cours d'une expérience continue.

§24.6. *Le corps propre comme être au monde*

Nous avons montré plus haut que les étants se donnent au *moi de quelque part*, ils l'interpellent d'un certain lieu²⁹⁷ ; nous pouvons dire que ce « de quelque part », c'est en dernière instance le monde en tant que totalité intotalisable des possibilités de l'apparaître. L'expérience avec un étant singulier a été dévoilée comme une expérience avec cette totalité qui se rend ainsi, à travers ses parties, coprésente en tant que ce qui englobe et unifie toutes les expériences particulières²⁹⁸. Maintenant nous avons découvert la même structure dans l'auto-donation du *moi* corporel qui rencontre les étants et qui est le destinataire de leur apparaître. Par analogie avec les donations des corps extérieurs, même le corps du *moi*

²⁹⁶ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 780.

²⁹⁷ §23. Le corps du *moi* comme *ce dans quoi* les perceptions des étants sont localisées.

²⁹⁸ §20. Le monde en tant qu'horizon unique des horizons extérieurs et intérieurs.

peut s'annoncer à lui-même *de quelque part*, à savoir des parties spécifiques de ce tout corporel : le *d'où* le corps se rend présent, c'est la partie concrète affectée et éprouvée de ce corps, tandis que le tout dont elle fait partie et auquel elle renvoie reste comme en retrait, hors de la donation actuelle comme le champ des autres réactions et actions possibles. Même le *moi* corporel, bien qu'il soit donné à lui-même tout d'un coup et de façon aperspective, se différencie en la partie donnée actuellement et le reste actuellement non-donné ou donné possiblement. Ainsi, le *moi* n'est pas donné à soi-même en tant qu'un point sans extension, mais en tant qu'un corps hétérogène et étendu.

Il est important que les deux différenciations, à savoir la différenciation du domaine extérieur d'une part et du corps propre ou de l'intérieur de l'autre, ne sont pas discontinues ou indépendantes. Au cours de la perception, l'étant se donne de quelque part dans le monde et à son interpellation située, le corps du *moi* répond en se situant aussi, en se rendant coprésent comme un tout différencié en la partie concrètement affectée et accentuée et le reste obscure. Merleau-Ponty a souligné que l'unité du corps propre n'est pas donnée une fois pour toutes et indépendamment des expériences, mais qu'elle s'esquisse en partant de l'étant actuellement donné et en passant par la partie corporelle immédiatement touchée. Quand je me tiens debout en tenant une pipe à la main, la position de ma main par rapport à la totalité de mon corps et la position de mon corps en général n'est pas déterminée par l'angle du bras et du torse, par la distance entre la main et le sol sur lequel je m'appuie, etc., mais : « Je sais où est ma pipe d'un savoir absolu et *par là* je sais où est ma main et où est mon corps. »²⁹⁹ L'être-situé du *moi* vis-

²⁹⁹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, pp. 779–780.

à-vis de l'étant, sa situation corporelle primaire, dépend donc ainsi de l'être-situé de l'étant donné ; d'autre part, l'étant extérieur ne pourrait pas se donner *de quelque part* si le *moi* ne lui répondait pas de façon correspondante.

Il y a donc une corrélation nécessaire du couple actualité/latence à l'extérieur et dans le corps propre du *moi*. Les donations perceptives des étants, toujours partielles et perspectives, ne sont possibles que pour le *moi* qui a aussi des faces où des côtés différenciés de façon analogue à l'étant qui se donne à lui. En fait, le corps propre est en tant qu'il est une puissance inépuisable de répondre aux étants qui se donnent à lui ; c'est parce que le corps propre ne peut pas être réduit aux parties données actuellement et qu'il est aussi le fond obscur donné possiblement et permettant la clarté de toute donation actuelle, que ce corps est prêt à devenir le destinataire de l'apparaître. Nous pouvons résumer ce point avec Merleau-Ponty : « Le 'schéma corporel' est finalement une manière d'exprimer que *mon corps est au monde*. »³⁰⁰ En d'autres mots, l'unité différenciée du corps propre est ce qui fait que ce corps est non seulement situé vis-à-vis des étants donnés, mais encore qu'il existe comme une puissance *orientée vers* les étants et vers le monde.

Dans ce qui suit, nous allons élaborer plus en détail la problématique de l'être corporel du *moi*. S'il est clair qu'il y a une corrélation entre la manière de donation des corps extérieurs et du *moi*, il reste encore à éclaircir *comment* elle est possible ; en d'autres mots, il faut se poser la question quelle est la jonction grâce à laquelle le corps propre n'est pas seulement la dimension d'intériorité du *moi*, mais à la fois une puissance orientée vers l'extérieur. Comment le corps propre

³⁰⁰ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 780, nous soulignons.

peut-il être touché par quelque chose du dehors ? Comme nous allons voir, cela n'est possible que si le corps propre a lui aussi une dimension extérieure.

§25. Le *moi* comme corps extérieur ou comme chose parmi les choses

Au niveau de la description phénoménologique, nous devons insister sur le fait que le *moi* ne peut pas être identifié en bloc avec le corps propre ; que le *moi* est un corps propre, ce n'est qu'une moitié de la vérité. Selon les mots de Jan Patočka : « Je ne suis pas pour moi-même uniquement sujet, mais aussi, en tant que corps, objet : je me vois, je me touche moi-même. »³⁰¹ Le *moi* corporel est donc corps propre en tant que *corps percevant* et à la fois corps extérieur en tant que *corps perçu* qui n'est pas donné de façon absolue : simultanément à la donation aperspective, son corps lui est donné aussi de l'extérieur, de façon perspective et partielle, selon la différence entre surface et profondeur. Alors bien qu'il soit son propre corps, il se donne en tant qu'impénétrable à sa perception et inépuisable au cours de ses donations externes : mon corps en tant que corps perçu, malgré le fait qu'il est mien, est toujours plus que ce que j'en aperçois. Il s'ensuit que le *moi* est forcé d'examiner et de découvrir son corps extérieur continuellement, au cours d'une multitude d'expériences qui ne sont jamais complètement satisfaisantes.

Il est crucial qu'au cours des expériences externes, le *moi* se donne à lui-même exactement de la même manière perceptive que se donnent à lui les autres étants corporels. C'est ce que Patočka a remarqué lui aussi : « Chacun est, non seulement pour les autres, mais encore pour lui-

³⁰¹ J. Patočka, [Leçons sur la corporalité], p. 76.

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. »³⁰² Le fait que mon point de vue vis-à-vis de mon corps n'est pas unique et fixe, que je peux explorer mon corps tactilement de façon successive et l'observer sous des angles différents en changeant la position de ma tête et même en utilisant un miroir pour voir ma tête de derrière n'est point contingent, mais tout à fait constitutif. En tant que corps perçu, le *moi* partage la même nature transempirique que les autres étants perçus de l'extérieur : il se donne à lui-même comme quelque chose qui dépasse toute expérience actuelle et qui peut se donner toujours encore à d'autres expériences possibles, grâce à la différence entre surface et profondeur. Sur ce fond, Jan Patočka a pu conclure : « Je suis donc également, pour moi-même aussi, chose parmi d'autres choses. »³⁰³ Merleau-Ponty, pour sa part, est arrivé à la même conclusion : mon corps en tant qu'un perçu « qui a une face et un dos » est « au nombre des choses, il est l'une d'elles »³⁰⁴.

S'il en est ainsi, la spécificité du *moi* doit donc être décrite de telle façon que c'est un corps extérieur capable *en plus* de percevoir, donc un corps extérieur dans lequel les perceptions sont localisées et qui s'éprouve ainsi en percevant. Selon Patočka : « Mon corps propre est ainsi, d'une part, une chose comme les autres. D'autre part, il est ressenti intérieurement, par des sensations localisées. »³⁰⁵ Le *moi* corporel, c'est

³⁰² J. Patočka, [*L'Homme et le monde*], p. 100.

³⁰³ J. Patočka, [*Leçons sur la corporalité*], p. 77.

³⁰⁴ M. Merleau-Ponty, [*L'Œil et l'esprit*], p. 1595.

³⁰⁵ J. Patočka, [*L'homme et le monde*], p. 88.

donc – selon une expression husserlienne – une « chose sentante »³⁰⁶. Merleau-Ponty aussi a pu dire du corps du *moi* : « C'est donc une chose, mais une chose où je réside. »³⁰⁷

§25.1. La dimension extérieure du *moi* comme condition de possibilité de rencontre avec les autres étants extérieurs

Si nous prenons notre expérience perceptive avec les autres étants comme point de départ, le fait phénoménal élémentaire que le *moi* est également une chose parmi d'autres choses se montre comme absolument nécessaire : il en est la condition *sine qua non*. Le *moi* ne peut rencontrer les autres étants extérieurs qu'en tant qu'il est lui aussi un corps extérieur, en tant qu'il fait partie de l'extérieur où la rencontre entre lui et les autres étants a lieu. Déjà dans le *Préface à Signes*, Merleau-Ponty s'est exprimé sur ce point de façon très claire : « On ne saurait toucher ou voir sans être capable de se toucher et de se voir. »³⁰⁸ Néanmoins, c'est notamment dans le passage crucial du *Visible et l'invisible*, intitulé *L'interlacs – le chiasme*³⁰⁹, qu'il a élaboré cette liaison en profondeur. Il y souligne que si le *moi* peut toucher et voir les étants, « c'est seulement qu'étant de leur famille, visible et tangible lui-même, il use de son être comme d'un moyen pour participer au leur »³¹⁰. Quand je touche un étant, « ceci ne peut arriver que si, en même temps que

³⁰⁶ J. Patočka, [*L'homme et le monde*], p. 88.

³⁰⁷ M. Merleau-Ponty, *Préface à Signes*, p. 1563.

³⁰⁸ M. Merleau-Ponty, *Préface à Signes*, p. 1563.

³⁰⁹ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, notamment pp. 1756–1764.

³¹⁰ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 1763.

sentie dedans, ma main est aussi accessible du dehors, tangible elle-même, par exemple, pour mon autre main, si elle prend place parmi les choses qu'elle touche, est en un sens l'une d'elles, *ouvre enfin sur un être tangible dont elle fait aussi partie.* »³¹¹

Donc selon Merleau-Ponty, ce qui est crucial pour la possibilité de perception, c'est que le perçu n'est qu'un, dans le cas du *moi* comme dans le cas des autres étants, c'est-à-dire que le *moi* est perceptible pour lui-même comme sont perceptibles pour lui les autres étants. Ce qui est donc phénoménalement originaire et fondamental pour la possibilité de rencontre perceptive, c'est l'« ouverture à un monde tactile »³¹² qui caractérise également l'être corporel du *moi* et des étants qui se donnent à lui. Si le *moi* peut être *ce à quoi quelque chose est donné*, ce n'est que grâce au fait qu'en même temps il est *ce qui se donne* lui aussi de la même façon que les choses, autrement dit que le *moi* en tant que corps « appartient à l'ordre des choses »³¹³. S'il en est ainsi, c'est notre corps *en tant qu'il est lui aussi un corps extérieur*, qui représente le lien fondamental entre nous et les autres étants : il « n'est rien de moins, mais rien de plus que condition de possibilité de la chose »³¹⁴. Ainsi, grâce au fait que le corps propre a une dimension extérieure identique à l'extériorité des autres étants, la rencontre entre le *moi* et les autres étants est possible.

³¹¹ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 1759, nous soulignons.

³¹² M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 1759.

³¹³ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 1763.

³¹⁴ M. Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, p. 1274. Cf. aussi M. Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, p. 1279 : « *Mes sensibles, par [...] leur texture charnelle, réalisaient déjà le miracle des choses qui sont choses du fait qu'elles sont offertes à un corps, faisaient de ma corporéité une épreuve de l'être.* »

§26. Le corps du *moi* : corps propre et extérieur à la fois

C'est donc comme si les expériences du *moi* avec lui-même se passaient dans deux registres et l'être du *moi* lui-même se dédoublait en deux aspects phénoménaux également originaires : le « corps propre » donné du dedans et le « corps extérieur » qui se donne du dehors. D'une part, le corps en tant que perçu fait partie de l'extérieur et il co-constitue ce domaine avec les autres étants extérieurs qui se donnent au *moi* de façon perspective et partielle. D'autre part, le corps en tant que percevant tout ce qui se trouve à l'extérieur s'éprouve de façon aperspective et absolue. Les deux types d'expériences sont complémentaires : elles peuvent s'enrichir mutuellement, mais ne se substituent pas.

En tant que corps propre, j'éprouve par exemple le sentiment interne de faim et je sens que mon ventre serré gargouille. Cependant, il y a une autre approche possible par rapport à notre corps : la médecine peut faire une dissection, décrire le système digestif et même en fabriquer un modèle anatomique. Ainsi, elle est capable de découvrir des aspects tout à fait nouveaux de mon corps. Il est important que les deux possibilités comment faire expérience de notre corps – l'expérience à la première et à la troisième personne – ne se dévalorisent pas mutuellement : le rapport scientifique ne rend pas inutile ou ne surpasse pas le rapport « personnel » envers notre corps, ni *vice versa*. Quand la médecine observe ce qui était caché auparavant, les organes, puis les cellules, puis les molécules, etc., elle *transforme la profondeur en surface*

*nouvelle*³¹⁵. Ainsi, elle reste toujours dans le domaine de l'extériorité, elle ne touche pas la « propriété » phénoménalement originaire de mon corps³¹⁶ – mais c'est en même temps pour cette raison exacte qu'elle nous apprend quelque chose de nouveau sur notre corps.

L'expérience aperspective du corps propre n'annule pas la latence ou le non-donné dans l'expérience perspective de notre corps extérieur. Le corps propre ne peut pas être compris simplement comme une actualisation de la profondeur latente de la donation perceptive – s'il en était ainsi, nous n'aurions pas besoin du tout de l'approche scientifique envers notre corps. Quand le *moi* se donne à lui-même selon la différence entre surface et profondeur, une expérience distincte se produit et elle nous enseigne quelque chose de nouveau précisément parce qu'elle se passe dans un registre différent par rapport à l'auto-donation aperspective du corps propre³¹⁷.

D'ailleurs, nous voyons aussi que le procédé scientifique « objectivant » n'est pas illégitime, il n'est pas sans fondement phénoménal et ne le falsifie nullement. En tant que notre corps fait partie de l'extérieur, exactement comme les autres étants corporels, il ne nous est donné que partiellement et il est donc tout à fait légitime de suivre les renvois présents dans notre expérience perceptive, de varier les perspectives et de réaliser d'autres possibilités de donations externes qui ne sont jamais exhaustives. En même temps, en tant que le savoir scientifique est fondé sur les donations essentiellement perspectives, il

³¹⁵ Cf. §16. La donation en perspectives : donation *du dehors*.

³¹⁶ La science se limite méthodiquement à l'exploitation du domaine extérieur en tant qu'elle s'occupe des généralités, tandis que ce qui se donne du dedans de façon aperspective, c'est principalement l'étant singulier (voir §27. La parenté et la différence du *moi* et des autres étants).

³¹⁷ Sur ce sujet, cf. aussi §28. L'auto-donation du *moi*.

ne peut, en principe, être que partiel ; la partialité ne représente donc pas un « défaut » éliminable du savoir scientifique, mais elle renvoie à l'ontologie du corps et à la manière d'apparaître des étants extérieurs.

Pour résumer, nous pouvons dire que le *moi* se dédouble en corps propre, donné de façon différenciée, mais aperspective et absolue, et en corps extérieur, donné de façon perspective et incorporé dans le domaine de l'extérieur. Maintenant nous devons nous poser la question comment les deux aspects sont liés dans l'être du *moi* qui est quand même *un seul* étant corporel. Si nous nous contentions de la description du dédoublement mentionné, notre analyse aboutirait au dualisme caractéristique de la pensée du premier Maurice Merleau-Ponty et exprimé notamment dans sa *Phénoménologie de la perception*. Dans le paragraphe suivant, nous allons résumer brièvement cette position philosophique et souligner ses points problématiques, en traçant aussi les lignes qui mènent vers la conception du Merleau-Ponty tardif, élaborée surtout dans *Le visible et l'invisible*, qui essaie d'échapper aux problèmes de ce dualisme (§26.1). Ensuite, en nous appuyant sur les idées du Merleau-Ponty tardif et aussi de Jan Patočka, nous allons développer une autre possibilité de penser la relation entre l'« interiorité » du corps du *moi* et sa dimension extérieure et montrer l'entrelacement des deux aspects dans l'expérience du *moi* avec lui-même (§26.2). Enfin, nous allons récapituler la conception de la chair universelle du monde du Merleau-Ponty tardif, fondée sur la conviction que cet entrelacement, caractéristique de l'être corporel du *moi*, définit l'être corporel comme tel (§26.3). Nous allons esquisser brièvement les conséquences problématiques d'une telle conception généralisante pour proposer, dans les paragraphes suivants, une autre approche possible aux problèmes liés à la différence et la relation du *moi* et des autres étants.

§26.1. Le dualisme du corps propre et des corps extérieurs chez le premier Merleau-Ponty : points critiques

Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty distingue ce qu'il appelle « l'espace corporel », c'est-à-dire l'unité différenciée et étendue du corps propre, et « l'espace extérieur », à savoir l'espace objectif. Tandis que l'espace corporel *enveloppe* ses parties, l'espace extérieur les *déploie* et semblablement, pour Merleau-Ponty, il est comme une mosaïque de *partes extra partes*, à savoir de parties simplement juxtaposées les unes à côté des autres³¹⁸. Ce qui est crucial, c'est qu'à cette époque, Merleau-Ponty refuse radicalement que le corps du *moi*, compris uniquement comme le corps propre, fût un corps extérieur lui aussi : « Mon corps ne s'offre pas à la manière des objets du sens externe. »³¹⁹ Contrairement aux autres étants, le corps propre du *moi* ne se donne pas au *moi* de façon perceptive, il ne peut pas devenir un perçu pour lui-même : « J'observe les objets extérieurs avec mon corps, je les manie, je les inspecte, j'en fais le tour, mais quant à mon corps, je ne l'observe pas lui-même... »³²⁰

³¹⁸ Voir le chapitre I, 3. *La spatialité du corps propre et la motricité* dans la *Phénoménologie de la perception*, notamment pp. 777–780. Cf. aussi Antonio Mazzù, « Syntaxe motrice et stylistique corporelle. Réflexions à propos du schématisme corporel chez le premier Merleau-Ponty », in: *Revue Philosophique de Louvain*, Vol. 99, No. 1, 2001, p. 47 : « Dans l'espace objectif ou externe, les corps et leurs parties sont les uns à côté des autres, ils se juxtaposent et occupent ainsi l'espace. Mais les 'parties' du corps propre se rapportent les unes aux autres, non pas par une relation d'extériorité (*partes extra partes*), mais dans une sorte de relation interne d'enveloppement réciproque. »

³¹⁹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 773.

³²⁰ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 770.

Merleau-Ponty ne veut pas nier, bien évidemment, que le *moi* perçoit son corps aussi du dehors. Il reprend l'exemple husserlien où je touche ma main droite avec ma main gauche. Dans ce cas, nous pouvons dire que « le corps se surprend lui-même de l'extérieur en train d'exercer une fonction de connaissance, il *essaie* de se toucher touchant »³²¹. Néanmoins, selon Merleau-Ponty, cette tentative n'est jamais réussie. De l'extérieur, le corps se touche lui-même exactement de la même façon que les autres corps extérieurs le touchent ; quant aux corps extérieurs, « je peux bien dire qu'ils 'touchent' mon corps, mais seulement quand il est inerte, et donc sans jamais qu'ils le surprennent dans sa fonction exploratrice »³²². S'il en est ainsi, il ne reste rien d'autre que de déduire : « Jamais les deux mains *ne sont en même temps l'une à l'égard de l'autre touchées et touchantes*. Quand je presse mes deux mains l'une contre l'autre, [...] les deux mains peuvent *alterner* dans la fonction de 'touchante' et 'touchée'. »³²³

Il s'ensuit que la donation perceptive du corps du *moi* n'a rien à voir avec son rôle de destinataire de l'apparaître. Ce qui est perceptible, ce n'est jamais le *moi* en tant que ce à quoi quelque chose est donné : « En tant qu'il voit ou touche le monde, mon corps ne peut donc être vu ni touché. [...] Il n'est ni tangible ni visible dans la mesure où il est ce qui voit est ce qui touche. »³²⁴ Donc quand mon corps m'est donné de l'extérieur, il m'est donné en tant que perçu, à savoir un objet ou un corps à la troisième personne, jamais en tant que *mon* corps au sens propre, le corps à la première personne ou le destinataire de l'apparaître percevant.

³²¹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 772, nous soulignons.

³²² M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 772.

³²³ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 772, nous soulignons.

³²⁴ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 771.

D'une telle position philosophique, plusieurs conséquences problématiques découlent.

(1) En insistant dans la *Phénoménologie de la perception* que si le corps propre se touche du dehors, il ne se touche *qu'en tant que corps extérieur*, à savoir de la même façon qu'un corps extérieur quelconque *et jamais en tant que corps touchant*, Merleau-Ponty divise irrémédiablement l'être du *moi* en deux. Ce dédoublement est profondément lié à la problématique plus générale de la relation à soi-même.

Merleau-Ponty cite Husserl pour dire que le corps du *moi*, percevant et perçu, « ébauche 'une sorte de réflexion' et cela suffirait pour le distinguer des objets »³²⁵. Cependant, à cette époque de sa pensée, la réflexion était pour lui une attitude positionnelle vis-à-vis de soi-même où une distance était conservée entre le sujet de la réflexion et son objet. Comme nous l'avons vu, Merleau-Ponty n'était pas prêt à accepter que *ce à quoi quelque chose est donné* puisse être donné à soi-même précisément *en tant que destinataire de l'apparaître* : la relation à soi-même étant pour lui nécessairement objectivante, le *moi* perçu n'était plus le *moi* percevant. À cette période, pour Merleau-Ponty, le *moi*, le sujet ou le destinataire de l'apparaître, ce n'était que le corps propre percevant, tandis que le perçu, son corps extérieur donné du dehors, y était attaché de façon purement contingente. Par conséquent, le *moi* devient dédoublé en corps propre et corps extérieur et il n'est nullement possible d'expliquer le fait phénoménal élémentaire que dans

³²⁵ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 772 ; il renvoie à E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris : Colin, 1931, p. 81 : « Par mon activité perceptive, j'ai l'expérience [...] de toute 'nature', y compris celle de mon corps qui par une espèce de 'réflexion' se rapporte ainsi à lui-même. »

le cas du destinataire de l'apparaître, le percevant et le perçu sont en réalité un seul être corporel (ce qui va de pair avec le fait que le *moi* percevant est à la fois et au même titre perçu).

Ce n'est que dans sa pensée tardive que Merleau-Ponty a réévalué le fait phénoménal élémentaire que dans le cas du *moi*, « c'est le même corps qui est *vu* et qui *voit* »³²⁶. Dans *Le philosophe et son ombre*, Merleau-Ponty répète encore une fois que « mon corps accomplit 'une sorte de réflexion' »³²⁷. Néanmoins, il a profondément réinterprété ce motif. Il y renvoie aussi aux autres expressions husserliennes selon lesquelles le corps que je suis est une « chose sentante » (*Empfindendes Ding*) ou un « sujet-objet » (*Das subjektive Objekt*)³²⁸ et les prend bien au sérieux. Si l'auto-donation de mon corps se passe ainsi, il faut admettre que « la distinction du sujet et de l'objet est brouillée dans mon corps » et que le même vaut pour le couple husserlien classique de la noèse et du noème³²⁹. Ensuite, dans *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty admet que quand je touche mon corps, « le contrôle du dehors que ma main exerce sur ma main » ne peut pas être confondu avec l'expérience de n'importe quel corps extérieur et qu'une telle expérience ne me donne pas un « sentiment massif que j'ai du sac où je suis enclos »³³⁰. Ce qui arrive, c'est que « le 'sujet touchant' passe au rang de toucher, descend dans les

³²⁶ M. Merleau-Ponty, « La philosophie et la politique sont solidaires : Entretien avec J.-P. Weber », *Le Monde*, 31 Décembre 1960, in : M. Merleau-Ponty, *Parcours deux : 1951–1961*, Verdier : Lagrasse, 2000, p. 303.

³²⁷ M. Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, p. 1275.

³²⁸ M. Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, p. 1275.

³²⁹ M. Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, p. 1275.

³³⁰ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 1759.

choses », de telle sorte qu'il y a identité stricte entre les deux moments, le touché et le touchant³³¹. Nous pouvons donc apprécier à quel point les motifs qui jouaient déjà un rôle dans la *Phénoménologie de la perception* ont été repensés et réélaborés par le Merleau-Ponty tardif pour aboutir à une conception de la corporéité moins réductive, qui évite le piège du dualisme.

(2) Mais il y a encore une autre conséquence du dualisme du premier Merleau-Ponty. Si le *moi* n'était pas en principe perceptible en tant qu'étant percevant, aucun autre *moi* ne pourrait le voir en tant que *moi* et corrélativement, le *moi* ne pourrait percevoir aucun autre étant en tant qu'autre *moi*. Bref, si le perçu n'est jamais perçu en tant que percevant, une rencontre perceptive entre les *moi* différents est impossible par principe : je ne pourrais jamais voir que quelqu'un d'autre (me) voit, qu'il est lui aussi un étant percevant. Une telle impossibilité de percevoir les autres *moi* et l'absence des autres *moi* dans le champ perceptif va de pair avec la tâche que Merleau-Ponty s'est donné dans la *Phénoménologie de la perception* : « Nous cherchons à décrire le phénomène du monde, c'est-à-dire sa naissance pour nous dans ce champ où chaque perception nous replace, où nous sommes encore seuls, où les autres n'apparaîtrons que plus tard... »³³²

Ce n'est que plus tard, notamment en réinterprétant Husserl dans *Le philosophe et son ombre*, que Merleau-Ponty dévoile qu'un tel champ où nous étions tous seuls, un champ solipsiste, n'est pas le monde phénoménalement originaire. En réalité, les autres n'apparaissent pas

³³¹ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 1759. Cf. aussi M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 1760, où « l'identité du voyant et du visible » est invoquée.

³³² M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 949, nous soulignons.

« plus tard », parce que nous nous trouvons originellement dans un monde partagé et intersubjectif ; c'est au contraire le monde solipsiste qui est une construction secondaire ou une possibilité purement hypothétique : « Le solipsisme est une 'expérience de pensée', le *solus ipse* un 'sujet construit'. »³³³ Le monde de notre vie est essentiellement intersubjectif ; si autrui est possible, ce n'est pas en tant que sujet pensant, mais justement en tant que sujet percevant. Autrui ou l'autre *moi* est un étant tel qu'il se donne non seulement en tant que perceptible, mais encore en tant que percevant, précisément comme moi-même. Nous allons élaborer de plus près ce sujet dans les paragraphes à venir³³⁴.

(3) Il reste encore à souligner un point problématique majeur. Si nous nous contentions de la conception dualiste caractéristique pour le premier Merleau-Ponty, nous nous trouverions face à un problème insurmontable très général : le dualisme strict du corps propre et des corps extérieurs rend inexplicable *comment une rencontre entre les deux est possible*.

Merleau-Ponty a toujours insisté sur le fait qu'au cours de l'expérience perceptive, le *moi* rencontre l'étant lui-même, l'étant indépendant et transempirique qui ne peut pas être réduit aux donations réalisées par le *moi*³³⁵. Néanmoins, ce n'est que dans *Le visible et l'invisible* qu'il a questionné avec radicalité la *possibilité* d'une telle

³³³ M. Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, pp. 1282 (qui renvoie à E. Husserl, *Ideen II*, *Husserliana*, vol. IV, p. 81).

³³⁴ VI. L'extérieur comme domaine partagé : autrui dans le champ phénoménal.

³³⁵ Cf. R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, p. 66 : « Il ne serait pas exagéré de dire que toute l'œuvre de Merleau-Ponty vise à prendre mesure et à tirer toutes les conséquences de la découverte husserlienne de la singularité eidétique de la perception, caractérisée comme intuition donatrice originare. »

rencontre : « Nous interrogeons notre expérience, précisément pour savoir comment elle nous ouvre à ce qui n'est pas nous. »³³⁶ Après qu'il se soit posé explicitement une telle question, la nécessité de repenser profondément son attitude originelle concernant la perception devenait de plus en plus pressante. Bien que nous sachions que le *moi* ne fait expérience avec les *corps extérieurs*, y compris son propre corps extérieur, qu'en tant qu'il est pour sa part *corps propre*, il n'est pas du tout clair comment une telle corrélation se produit ou comment l'« harmonie préétablie »³³⁷ entre les deux est fondée. Pour pouvoir (a) expliquer comment l'expérience perspective avec les corps extérieurs est possible, (b) comment la coprésence originelle d'autrui est possible dans le champ phénoménal et (c) éviter le dédoublement du *moi* corporel et apprécier à sa juste valeur le fait phénoménal élémentaire qu'il s'agit d'un étant indivis, il faut élaborer plus en détail la question comment le *moi* est donné à lui-même. Il faut accepter (aa) que le *moi* n'est ni seulement, ni d'abord le corps propre percevant, mais au même titre et de façon également originaire un corps extérieur perçu et conséquemment, (bb) qu'il peut être perçu en tant que percevant.

Dans ce qui suit, nous allons essayer de poursuivre l'analyse de l'expérience perceptive du *moi*, ce qui nous permettra d'éclaircir et d'élaborer plus en détail les points mentionnés.

³³⁶ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 1783, nous soulignons. Cf. aussi §6. L'étant est donné comme quelque chose de différent du *moi*.

³³⁷ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 1758.

§26.2. Le moi comme corps perçu-percevant

En fait, la conception du premier Merleau-Ponty semble être construite contrairement aux phénomènes. Quand je touche ma main droite avec ma main gauche, mes deux mains deviennent touchées et touchantes *à la fois* ; même en employant toutes nos forces, nous ne sommes pas capable de retrouver le moindre écart entre les deux moments, ou encore moins une *alternance*. Au cours d'une telle expérience, chaque main devient touchée-touchante et ce n'est qu'ainsi qu'il s'agit d'une seule main. Dans la période tardive de sa pensée, Merleau-Ponty portait son effort sur la réappréciation philosophique de ce fait phénoménal élémentaire. Selon ses propres mots : « Le corps est à la fois visible et voyant. On ne parle plus de la dualité, mais de l'unité indissoluble. »³³⁸

Dans *Le visible et l'invisible*, il reprend l'exemple husserlien des deux mains qui se touchent et le réinterprète substantiellement pour qu'il s'accorde à la nature unitaire de notre expérience avec notre propre corps qui est éprouvé *du dedans* et perçu *du dehors* à la fois et au même titre : « *En même temps* que sentie du dedans, ma main est aussi accessible du dehors, tangible elle-même, par exemple, pour mon autre main. »³³⁹ À cette époque, Merleau-Ponty n'hésitait pas à parler d'un « recroisement en elle du touchant et touché » ou d'un « véritable toucher de toucher, quand ma main droite touche ma main gauche en

³³⁸ M. Merleau-Ponty, « La philosophie et la politique sont solidaires : Entretien avec J.-P. Weber », p. 303.

³³⁹ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 1759, nous soulignons.

train de palper les choses »³⁴⁰. On retrouve le même tournant de pensée déjà dans *Le philosophe et son ombre* où Merleau-Ponty s'est exprimé sur ce point sans aucune ambiguïté : « Je me touche touchant. »³⁴¹

Jan Patočka se réfère lui aussi à l'exemple husserlien de l'expérience tactile. Pareillement au Merleau-Ponty tardif, il souligne que le *moi* fait expérience de lui-même en tant que perçu et en tant que percevant à la fois : « Le toucher est un sens que nous possédons doublement : en nous frottant les mains, nous avons le sentiment de nous-mêmes *à la fois en tant qu'activement touchant et en tant que chose touchée.* »³⁴² Quand ma main droite touche ma main gauche, la main gauche s'éprouve *en étant touchée* ou *en tant que touchée* – elle se sent *être touchée* par la main droite touchante. À la fois, elle touche elle aussi la main droite, et donc elle s'éprouve en même temps *en tant que touchante* – elle se sent touchante. Et ce qu'elle touche, c'est non seulement la main droite touchée, mais précisément la main droite touchante ; la main gauche touchée par la main droite touche pour sa part la main droite en tant que ce qui la touche. Sans une telle interconnexion entre les deux aspects dans le cas des deux mains, nous ne pourrions jamais éprouver notre corps comme *un* corps.

Le *moi* est un tel étant corporel qui est perçu *du dehors* de façon perspective comme corps extérieur et qui éprouve ce corps en même temps *du dedans* de façon absolue comme corps propre – c'est de telle façon que son propre être lui est présent. Le *moi* n'est donné à lui-même

³⁴⁰ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 1759.

³⁴¹ M. Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, p. 1275. Cf. aussi M. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, p. 1594 : « L'énigme tient en ceci que mon corps est à la fois voyant et visible. [...] Il se voit voyant, il se touche touchant. »

³⁴² J. Patočka, [*L'homme et le monde*], p. 88, nous soulignons.

que partiellement, parce que cette direction de donation est caractérisée par la différence entre la surface actuellement présente et la profondeur latente, et à la fois, il est donné comme un tout, parce qu'ainsi, il est donné à lui-même sans distance et hors perspectives.

L'absence de distance renvoie à l'identité des moments de *ce qui se donne* et de *ce à quoi quelque chose est donné* dans l'auto-donation du moi : *le moi se perçoit percevant*. Il est crucial que le corps éprouvé du dedans soit le même que le corps perçu du dehors : quand je touche ma main gauche avec ma main droite, la droite devient touchante-touchée, parce qu'elle touche la gauche et en même temps, elle est touchée par la gauche. Les deux mains sont touchées et éprouvées du dedans en tant que touchées du dehors et ce qu'elles touchent, ce n'est pas un sac indifférent, mais précisément l'autre main en tant qu'éprouvée du dedans. Ce n'est qu'ainsi que ce que je touche peut être *ma* main, une partie de mon propre corps ou de *moi-même*. D'ailleurs, ce n'est qu'ainsi que je peux *me* voir dans un miroir : sans voir que le vu est le voyant, sans qu'il me soit donné immédiatement que c'est le même étant qui voit et qui est vu, je ne pourrais jamais me reconnaître moi-même dans l'image renvoyée.

Le *moi* ne possède donc pas d'unité dépourvue de toute multiplicité ; le *moi* existe en tant que corps percevant-perçu, il est *un* étant en tant qu'il unifie au cours de ses expériences continues les deux directions de la donation. Le corps propre est fondé sur l'expérience interne du corps qui est (aussi) extérieur, tandis que le corps donné du dehors est le corps propre en tant qu'extériorisé, différencié en surface et profondeur. Si nous pouvons donc désigner le corps propre où les perceptions sont localisées comme l'intérieur, ce n'est qu'en tant qu'au cours des expériences internes, nous éprouvons ce qui est la profondeur

latente de l'expérience externe. Cependant, il s'agit d'un autre type d'expérience: nous n'éprouvons pas cette profondeur comme profondeur, mais précisément comme quelque chose d'indifférencié, non séparé en profondeur et en surface. Si le corps propre est en un sens l'intérieur, c'est que nous éprouvons de façon aperspective le même corps qui est donné du dehors : nous ne pouvons pas éprouver notre corps comme notre dedans sans qu'il ne soit une contrepartie de sa dimension extérieure.

§26.3. Le monisme de la *chair universelle* du Merleau-Ponty tardif : points critiques

Jusqu'ici, nous avons démontré que si le *moi* rencontre d'autres corps extérieurs, ce n'est que parce qu'il est en même temps et au même titre corps propre et corps extérieur lui aussi. Comme nous avons vu, le *moi*, c'est le percevant-perçu, le corps propre doté de la dimension d'extériorité ou le corps extérieur qui s'éprouve à la fois de l'intérieur. Cependant, Merleau-Ponty voulait suivre cette ligne de pensée plus loin encore – un peu *trop* loin, il nous semble. Il a fait un pas de plus quand il a postulé que non seulement le *moi* participe à l'être corporel des étants qui se donnent à lui, mais aussi réciproquement que tous les étants participent à l'être corporel propre du *moi*.

Nous avons caractérisé le *moi* comme le corps percevant-perçu (qui se perçoit en tant que perçu et percevant à la fois) ; le Merleau-Ponty tardif a voulu postuler que la réversibilité des deux moments que nous avons pu trouver dans le cas du *moi* caractérisait l'être corporel en général. Quand ma main droite touche non cette fois-ci ma main gauche, mais par exemple une tasse, elle devient non seulement touchante, mais aussi touchée par la tasse ; et la tasse, pour sa part, devient ainsi touchée

et touchante elle aussi. Alors selon Merleau-Ponty, ce qui vaut pour le corps du *moi*, vaut également pour les autres étants corporels : « Si la distinction du sujet et de l'objet est brouillée dans mon corps, [...] elle l'est aussi dans la chose. »³⁴³ Ainsi, Merleau-Ponty est arrivé jusqu'à la conception de la *chair universelle*. Celle-ci n'est en aucun cas la matière ; elle est plutôt « l'enroulement du visible sur le corps voyant, du tangible sur le corps touchant, qui est attesté notamment quand le corps se voit, se touche en train de voir et de toucher les choses »³⁴⁴. Ce n'est donc pas seulement le *moi*, mais tout être corporel qui doit être défini comme percevant-perçu³⁴⁵.

En postulant qu'il y a une chair universelle qui englobe tous les étants et qui est en soi totalement indifférenciée et unifiée, Merleau-Ponty a donc diminué l'importance de la différence entre *ce qui se donne* et *ce à quoi quelque chose est donné* au profit d'un monisme ontologique, censé expliquer la solidarité ou la parenté du *moi* et des autres étants. Dans ce paragraphe, nous allons esquisser brièvement cette position du Merleau-Ponty tardif pour s'en distancier clairement, mais aussi pour essayer d'y retrouver les moments qui pourraient nous mener vers une autre conception, une conception structurelle, du rapport entre le *moi* et les autres étants.

La motivation du procédé merleau-pontien semble être suffisamment claire : Merleau-Ponty croyait que sans une telle « corporéité en général »³⁴⁶, la perception ne serait pas possible. Il lui

³⁴³ M. Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, p. 1275.

³⁴⁴ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 1770.

³⁴⁵ Cf. aussi M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 1769.

³⁴⁶ M. Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, p. 1283.

semblait que la possibilité de rencontre entre le *moi* et les autres étants ne pouvait pas être garantie sans un fondement unitaire et absolument universel précédant la distinction du sujet et de l'objet : « Il faut donc concevoir [...] un *On* primordial qui a son authenticité [...] et dont chaque perception renouvelle en nous l'expérience, puisque, nous l'avons vu, la communication ne fait pas problème à ce niveau, et ne devient douteuse que si j'oublie le champ de perception pour me réduire à ce que la réflexion fera de moi. »³⁴⁷ La perception est donc un rapport essentiellement charnel au sens où notre corps et les autres corps donnés ne sont que des parties d'une corporéité universelle, de la chair du monde : « Nos regards ne sont pas des actes de conscience, dont chacun revendiquerait une indéclinable priorité, mais ouverture de notre chair aussitôt remplie par la chair universelle du monde. »³⁴⁸

La chair universelle est donc un « élément »³⁴⁹ ou un « milieu formateur »³⁵⁰ qui embrasse tous les étants du monde ; non seulement le *moi* et les choses, mais aussi les autres *moi*. Elle est ce qui permet non seulement la perception en général, mais aussi plus spécifiquement la reconnaissance perceptive d'un autre *moi* : « Lui et moi sommes comme les organes d'une seule intercorporéité. »³⁵¹ En interprétant Husserl, Merleau-Ponty parlait aussi de l'« intersubjectivité charnelle »³⁵², c'est-à-

³⁴⁷ M. Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, p. 1284.

³⁴⁸ M. Merleau-Ponty, *Préface à Signes*, p. 1563.

³⁴⁹ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 1772 : « Il faut penser la chair, non pas à partir des substances, [...] mais, disions-nous, comme élément. »

³⁵⁰ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 1772.

³⁵¹ M. Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, p. 1277.

³⁵² M. Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, p. 1281.

dire de l'intersubjectivité réalisée au moyen de et dans l'élément de la chair universelle.

Toutefois, les conséquences philosophiques d'une telle approche sont graves. Merleau-Ponty est arrivé jusqu'à conclure que la perception n'est plus perception d'un tel ou tel *moi*, mais perception anonyme et générale : « Ce n'est pas *moi* qui vois, pas *lui* qui voit », mais « une visibilité anonyme nous habite tous deux, une vision en général, en vertu de cette propriété primordiale qui appartient à la chair »³⁵³. Bien qu'il ne veuille pas accepter l'idée d'une âme du monde, issue de la tradition (néo)platonicienne, dont le *moi* serait un instrument³⁵⁴, il est difficile d'éviter l'impression que ses réflexions mènent inévitablement vers un monde « panvivant » où les individus jouent le rôle d'organes de la chair primordiale perceptible et percevante ; notamment lorsque nous lisons que « nous sommes le monde qui se pense – ou que le monde est au cœur de notre chair »³⁵⁵. Dans la pensée du Merleau-Ponty tardif, nous retrouvons donc une orientation vers un monisme ontologique de la chair universelle qui est en soi indifférenciée et ne se particularise que secondairement ; cette orientation est attestée par exemple par une telle expression explicite : « S'il y a la coupure, ce n'est pas entre moi et l'autre, c'est entre *une généralité primordiale où nous sommes confondus* et le système précis moi-les autres. »³⁵⁶

Le problème majeur d'une telle conception se dessine: alors que pour le dualisme du premier Merleau-Ponty, c'est la *relation* et

³⁵³ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 1767.

³⁵⁴ M. Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, p. 1284.

³⁵⁵ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 1761, note 1.

³⁵⁶ M. Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, p. 1283, nous soulignons.

l'appartenance du *moi* aux autres étants qui est inexplicable, dans la perspective moniste qui se profile dans la pensée du Merleau-Ponty tardif, c'est leur *différence* qui devient incompréhensible. Si la tasse touchée est à la fois touchante de la même façon et au même sens que mon autre main touchée, comment tracer la frontière qui détermine la sphère où la corporéité donnée est la corporéité de *mon propre corps* ? Nous pouvons citer Renaud Barbaras sur ce point : « La chair apparaît en effet comme une sorte de milieu ou d'étoffe dont procéderaient mystérieusement et le sujet et l'objet. C'est bien la distance dans la corrélation, c'est-à-dire l'écart de l'apparition et de l'apparaissant et, par conséquent, la différence du sujet qui sont ici manqués. Si tout est chair ou relève de la chair, la singularité de ma chair, c'est-à-dire du corps comme propre devient impensable. »³⁵⁷ Le Merleau-Ponty tardif a dévoilé de façon convaincante qu'en procédant du *moi* simplement percevant vers les corps extérieurs perçus, nous n'expliquerons jamais comment le corps propre « sort hors » de lui-même ou comment il peut rencontrer quelque chose d'autre dans le domaine de l'extérieur. Néanmoins, la dissolution du *moi* et de ce qui est donné dans la chair universelle du monde où tout est perçu et percevant à la fois ne semble pas être une solution fructueuse, parce qu'ainsi, nous renonçons à la

³⁵⁷ R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, p. 81. De manière semblable, Merleau-Ponty était conscient des problèmes de la position ontologique moniste, s'y opposait occasionnellement dans *Le visible et l'invisible* et refusait explicitement que sa philosophie fût un « monisme explicatif » (M. Merleau-Ponty, note de travail inédite, citée par R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, p. 80). Néanmoins, pour éviter le monisme, il ne savait faire que, pour ainsi dire, « un pas en arrière » vers la position dualiste et – comme nous avons vu – non moins problématique de la *Phénoménologie de la perception*, ce qu'atteste par exemple cette note de travail : « La chair du monde n'est pas *se sentir* comme ma chair – Elle est sensible et non sentant. » (M. Merleau-Ponty, *Notes de travail*, p. 304.) Sur le sujet des problèmes doubles que pose ainsi la pensée tardive de Merleau-Ponty, voir R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, p. 81–84.

spécificité phénoménale du *moi* qui est le seul à se donner à lui-même du dedans, à savoir qui se donne à lui-même de façon qui le distingue de tous les autres étants.

En fait, la différence entre *ce qui se donne* et *ce à quoi quelque chose est donné* est absolument constitutive de l'apparaître comme tel ; sans une telle différence, il n'est plus du tout possible de parler de la donation. Corrélativement, l'unité ou la généralité de la chair universelle du monde ne peut jamais être expérimentée comme telle – la chair merleau-pontienne est une notion extra-phénoménale, elle se trouve hors du champ de l'apparaître. Si par contre nous restons sur le niveau de la description phénoménologique, il faut constater que le rapport entre le *moi* et ce qui se donne à lui est plein de paradoxes.

Indubitablement, le *moi* fait partie intégrale du monde et il ne pourrait pas rencontrer les autres étants sans une parenté ontologique principielle : le *moi* perçoit les étants et se perçoit lui-même et cette expérience lui enseigne qu'il y a une perceptibilité générale et partagée, liée à la nature corporelle des étants. Néanmoins, au cours d'une telle expérience, ce n'est que le *moi* qui s'éprouve en percevant, donc qui se distingue de tout ce qui peut se donner à lui ; déjà le fait que le *moi* fait expérience des étants présuppose une différence et une distance indissoluble entre les deux moments, un écart irrévocable entre l'étant donné et le *moi*, et aussi entre l'étant et ses donations actuelles, toujours partielles. Il faut donc conclure que le *moi* rencontre les autres étants et fait expérience de leur parenté mutuelle non seulement en tant qu'il est une chose parmi choses, mais encore en tant qu'il diffère des choses, qu'il s'en détache comme la seule chose qui s'éprouve également sans distance.

Il y a des moments où Merleau-Ponty décrit de façon pénétrante ce caractère paradoxal de la donation et l'être spécifique du *moi* percevant : « Si le corps est chose parmi choses, [...] c'est, disions-nous, qu'il *en est*, et ceci veut dire qu'il se détache sur elles et, dans cette mesure, se détache d'elles. »³⁵⁸ Donc si le *moi* appartient aux choses, ce n'est qu'en tant qu'il en est à la fois détaché. Ailleurs, Merleau-Ponty parle de la distance entre le *moi* et ce qui se donne à lui, et conclut que cet écart doit être compris en même temps comme une ouverture principielle aux choses : « Il faut donc que l'écart, sans lequel l'expérience de la chose ou du passé tomberait à zéro, soit aussi ouverture à la chose même. »³⁵⁹

Cependant, s'il en est ainsi, si d'une part la parenté n'est expérimentée que par le *moi* distancié et si d'autre part la distance du *moi* des autres étants n'est éprouvée que par le *moi* percevant et rencontrant ces étants, à savoir si la distance n'est rien d'autre qu'une ouverture, il est clair que ni le dualisme ni le monisme ontologique ne peuvent rester fidèles aux phénomènes. Nous proposons donc à ce titre d'éviter la conception de la chair unitaire et universelle du monde et d'élaborer à sa place une ontologie phénoménologique différentielle qui réapprécierait les rapports ambigus mentionnés. Pour une telle ontologie, il nous semble nécessaire de repenser la corporéité à partir de la spatialité ; ce n'est qu'en tenant compte des relations spatiales que nous pourrions saisir phénoménologiquement et l'unité et la différence des moments constitutifs du champ de l'apparaître.

³⁵⁸ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 1762.

³⁵⁹ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 1751.

§27. La parenté et la différence du *moi* et des autres étants

La parenté et la différence du *moi* et des autres étants peuvent être conçues plutôt au niveau de leur spatialité que par un renvoi vers une corporéité générale où les différences constitutives de l'apparaître seraient annulées. La double expérience du *moi* avec lui-même a montré le *moi* d'une part en tant que corps propre, corps à la première personne, d'autre part en tant que corps extérieur, donné à la troisième personne. Il faut donc conclure que les deux termes, le corps propre et le corps extérieur, ne désignent pas deux entités distinctes ou deux types d'étants ; en les utilisant, nous ne distinguons pas originellement le *moi* de la sphère des autres étants, mais *deux manières différentes de sa donation*. La différence entre la donation perspective extérieure et la donation aperspective du corps propre intérieur est une *différence spatiale élémentaire* ; plus précisément, il s'agit d'une différence *vectorielle*, parce que les deux manières de donation sont distinguées par leurs *directions*. D'une part, le *moi* s'éprouve *du dedans* de façon aperspective et totale, sans distance, d'autre part le *moi* se perçoit *du dehors*, de façon perspective et à distance, de la même façon qu'il perçoit aussi les autres corps extérieurs. En ce sens, la différence de l'extérieur et de l'intérieur, fondée dans les directions « dehors » et « dedans », ne décrit pas une structure statique, mais caractérise plutôt une dynamique propre à l'apparaître. À partir de là, il devient possible de formuler avec précision en quoi consiste (1) la parenté et (2) la différence du *moi* et des autres étants ; la différence spatiale des directions de la donation y joue un rôle crucial.

(1) Le pôle de parenté de la corrélation phénoménologique peut être décrit de telle façon que tous les étants corporels partagent le mode extérieur de donation ; tous se donnent au destinataire de l'apparaître *du*

dehors, en tant qu'ils se *situent* par rapport à lui. Ainsi, ils sont tous caractérisés par la différence entre *surface* et *profondeur*, liée à la différence de ce qui est donné actuellement et de la latence actuellement non-donnée, mais néanmoins présente. En ce sens précis, nous pouvons parler de la dimension partagée d'*extériorité* des étants corporels et aussi de l'*extérieur* qui est le domaine constitué par ces étants, le domaine d'où ils se donnent et où leur rencontre est possible, où leur rencontre a toujours déjà eu lieu. En même temps, comme nous l'avons vu, la notion d'*extérieur* est par toute sa nature différentielle : l'*extérieur* n'a de sens que comme une contrepartie de l'*intérieur* ; il est comme l'*intérieur* extériorisé, la face accessible d'un intérieur qui se rend manifeste, qui n'est donc plus intérieur et se tient ainsi toujours en retraite³⁶⁰. Le milieu où les étants peuvent être ensemble et où ils se rencontrent n'est donc pas une chair non-différenciée, mais un champ différentiel où la frontière entre les horizons extérieurs et intérieurs des étants s'actualise et réactualise toujours de nouveau au cours des donations continues.

Donc la donation à distance, la donation de la surface en tant qu'intérieur extériorisé, caractérise tous les étants sensibles – la différence spatiale de l'*extérieur* et de l'*intérieur* est cruciale pour l'être de tous les étants apparaissants. L'*extériorité* constitue pour ainsi dire un lien de parenté entre le *moi* et les autres étants. Dans le domaine partagé de l'*extérieur* et sur cette base différentielle, la différenciation du *moi* peut ensuite être saisie.

(2) En faisant expérience extérieure, le *moi* fait preuve non seulement de l'identité corporelle des étants qui se donnent à lui de façon perspective, mais aussi de sa propre identité. La différence du *moi* vis-à-

³⁶⁰ Voir §17. L'*extérieur* et l'*intérieur* de l'étant donné : l'intégrité du corps.

vis des autres étants émerge comme une articulation spécifique des rapports entre l'extérieur et l'intérieur : tandis que les étants se donnent toujours de l'extérieur et leur intérieur se tient en retraite (il est la latence non-donnée qui co-constitue leur être propre), le *moi* est un étant qui se donne du dehors *et du dedans*, à savoir un tel étant qui par sa donation actualise d'une certaine façon ce qu'il y a de non-actuel et de non-présent dans la donation extérieure³⁶¹. Selon les mots de Jan Patočka : « Il est certain que l'autre ne peut jamais m'être donné originairement 'du dedans' comme je suis donné à moi-même dans l'actualité. »³⁶²

L'identité propre du *moi* est donc fondée dans la donation aperspective ; là où la donation est en plus éprouvée *sans distance* et donc aussi sans la différence entre surface et profondeur, la donation est l'auto-donation. D'ailleurs, cela nous permet de comprendre pourquoi la donation interne est principalement la donation d'un étant singulier : nous ne pouvons pas partager la donation du dedans avec les autres étants, parce qu'une telle participation mènerait immédiatement à l'identification des deux étants – les deux deviendraient un. Autrement dit, la spécificité du *moi* repose sur le fait que bien que le *moi* soit un corps extérieur, il n'est jamais *seulement* corps extérieur ; tandis que les autres étants sont *autres* en tant qu'ils ne se donnent *que* de l'extérieur. La donation du dedans propre au *moi* veut dire que le *moi* éprouve son corps perçu aussi d'une autre façon, à savoir en tant que *ce dans quoi* il perçoit ou en d'autres mots, en tant que corps percevant. Le *moi* est donc un étant qui rencontre les autres étants à l'extérieur et qui les perçoit dans son corps, corps en même temps perçu de façon perspective et éprouvé

³⁶¹ Cf. aussi §28. L'auto-donation du *moi*.

³⁶² J. Patočka, [*L'Homme et le monde*], p. 101.

sans distance. Nous pouvons donc préciser : le *moi* se délimite et se distingue des autres étants dans un champ différentiel partagé ; il est dans ce champ comme une zone ontologique spécifique où ce qui se donne se donne non seulement du dehors et à distance, mais encore du dedans et de façon aperspective. Cette zone, c'est le *moi* au sens d'un *seul* étant corporel *différencié* de telle façon spécifique.

Pour résumer, nous pouvons dire que quelque chose se donne au *moi* (1) soit *du dehors*, ce qui constitue le domaine partagé de l'extérieur, (2) soit *du dehors et en plus du dedans*, ce qui constitue son propre être corporel. Sans cette différence vectorielle fondamentale qui distingue les deux modes de donation, la distinction entre le *moi* et le non-moi ne pourrait jamais être établie ; ainsi, cette différence est constitutive de toute expérience. La parenté avec les étants corporels est fondée dans la direction du dehors qui caractérise la donation du *moi* à lui-même tout comme la donation des autres étants corporels et sensibles, tandis que la spécificité du *moi* est due au fait qu'il est un étant extérieur qui se donne également du dedans et qui délimite ainsi la zone propre de l'être corporel. Ainsi, le *moi* et les autres étants qui se donnent à lui ne représentent pas une dualité, mais un *couple différentiel* où les deux pôles sont liés et en même temps distincts au moyen des directions différenciées de la donation.

Soulignons qu'en procédant ainsi, la description phénoménologique ne part pas du *moi* en tant qu'il fait expérience, à savoir du *moi* percevant, mais de ce qui se donne à lui, des étants sensibles et des corps extérieurs. Elle part du domaine partagé de l'extérieur et de l'appartenance du *moi* au monde des étants, qui est la condition de possibilité de leur rencontre, pour montrer comment le *moi* fait expérience de ce qui est autour de lui, en se détachant et en se

différenciant ainsi des autres étants. Parce qu'en tant que le *moi* fait expérience des corps extérieurs, en tant qu'il remplit son ouverture vers les autres étants, le *moi* s'en détache et la distance ou l'écart entre le destinataire de la donation et ce qui se donne à lui s'établit. Dans ce mouvement et de rapprochement et de distanciation, le *moi* fait expérience des autres étants et aussi de lui-même en tant qu'il est une partie percevante de l'extérieur ; ainsi, le *moi* fait expérience de sa parenté et de sa différence vis-à-vis des autres étants.

§28. L'auto-donation du *moi*

La direction spatiale de plus, direction du dedans, distingue le corps que je suis des autres corps : le sens phénoménal originel de soi-même, c'est précisément la coïncidence des deux directions de donation, qui différencie notre corps des autres étants corporels. Plus haut, nous avons déjà montré de façon descriptive que parce qu'il s'agit de deux manières différentes de donation, la donation aperspective du dedans n'annule point la valeur de la donation extérieure : la latence constitutive de la donation du dehors reste intacte face à l'auto-donation interne³⁶³. Dans ce paragraphe, nous allons essayer d'expliquer pourquoi il en est ainsi ; ensuite, nous allons décrire de plus près la coïncidence et la différence des deux types de donation et éclaircir encore le sens de la spatialité propre au *moi*.

Nous avons vu que quand l'étant corporel se donne du dehors, il se donne en tant qu'intérieur qui s'extériorise et échappe ainsi à la donation actuelle ; l'intérieur n'est donc présent que comme « l'envers » de l'extérieur, bref, il est le « non-donné présent » de la donation extérieure

³⁶³ §26. Le corps du *moi* : corps propre et extérieur à la fois.

des étants sensibles. Par ailleurs, au cours de la donation nommée « intérieure », ce qui se donne, c'est le même étant qui se donne aussi du dehors. Mais cette fois-ci, cet étant ne se donne pas partiellement et de façon différenciée en extérieur et intérieur. Au cours de la donation du dedans, le corps se donne en tant que champ différencié, mais en même temps unitaire des réponses possibles aux étants qui se donnent de l'extérieur, y compris lui-même. Du dedans, le corps se donne tout d'un coup comme un tout, ouvert à ce qui se donne du dehors ; ce tout corporel est d'une certaine façon différencié, mais non en extérieur et en intérieur³⁶⁴. Il s'ensuit que, *sensu stricto*, ce qui est donné du dedans, ce n'est pas l'intérieur, mais ce n'est pas l'extérieur non plus – ce qui est donné du dedans, c'est la totalité du corps ou le corps comme un tout réceptif et répondant. Il faut donc conclure que ce qui est donné du dedans, ce n'est pas l'intérieur comme tel, mais cette ouverture à la donation du dehors ; plus concrètement ce qui est donné ainsi, c'est le corps ouvert aux expériences externes, le corps en tant que percevant.

Nous pouvons ajouter que c'est précisément le corps à la fois perçu ou donné du dehors et percevant ou donné du dedans en tant qu'ouvert vers l'extérieur que le *moi* peut éprouver comme son propre corps. Le rapport du *moi* à lui-même a donc deux composantes ou deux niveaux : le *moi* se perçoit comme perçu, au même titre que les autres étants extérieurs, et à la fois, il s'éprouve comme percevant soi-même et les autres étants. En d'autres mots, l'expérience du *moi* avec lui-même est une *expérience interne* du *moi* qui fait des *expériences externes*, de lui-même et des autres étants. Ainsi, nous arrivons à une autre reformulation du paradoxe de la corrélation phénoménologique : les donations

³⁶⁴ Voir §24.5. Différenciation du corps propre au cours des expériences.

extérieures ne sont possibles que *dans le moi* (qui est corps propre), mais en même temps le *moi* s'éprouve du dedans en tant qu'un étant intégré *dans le monde extérieur* (percevant les étants extérieurs, grâce au fait qu'il se perçoit lui aussi du dehors). Or, si le *moi* s'éprouve du dedans en tant que ce corps qui est le destinataire des donations du dehors, y compris ses propres donations, en d'autres mots s'il se rapporte à lui-même du domaine de l'extérieur où il est lui-même ontologiquement intégré, il devient inévitable de conclure que le *moi* n'est jamais totalement présent à lui-même et que son être ne lui est pas absolument transparent.

Ce raisonnement nous ramène à l'approche de Jan Patočka et à la motivation philosophique de sa conception de l'*epochè*. Plus haut, nous avons vu que Patočka a rejeté l'idée husserlienne de l'auto-donation absolue du *moi* parfaitement transparent à lui-même parce que « le soi est expérimenté dans le monde et sur le fond du monde, de même que les choses »³⁶⁵. Il n'y a pas de transparence absolue du *moi* par rapport à lui-même, parce que l'auto-donation du *moi* est toujours pour ainsi dire « contaminée » par les donations externes ; celles-ci représentent l'*a priori* nécessaire de l'auto-donation du *moi*³⁶⁶. Il est vrai que l'auto-donation interne est en un sens *absolue*, en tant que c'est un rapport à soi-même qui présuppose l'identité du sujet et de l'objet de l'expérience ; néanmoins, ce rapport à soi-même n'est pas *complet* : il rend présent le *moi entier*, mais justement sous un aspect constitutif, il ne rend pas présent le *moi* dans sa *totalité*. Le corps propre donné du dedans n'est qu'une moitié de notre relation réelle à nous-mêmes ; l'autre moitié,

³⁶⁵ J. Patočka, *Epochè et réduction*, p. 225. Voir §9.2. Critique de la réduction husserlienne par J. Patočka.

³⁶⁶ Cf. J. Patočka, *Epochè et réduction*, p. 224.

c'est la donation externe qui nous rend simultanément présent le même corps, le nôtre, mais du dehors et qui nous ouvre à la donation des autres corps extérieurs. Ainsi, même si nous faisons des expériences internes de notre corps indépendamment *de ce qui* se donne actuellement à nous de l'extérieur, nous ne les faisons pas *indépendamment du fait que quelque chose* se donne à nous de l'extérieur. Il n'est donc point contingent, mais tout à fait constitutif que les donations internes sont complétées par des donations externes ; et parce que celles-ci sont essentiellement partielles et contextuelles, il faut conclure que le rapport à soi-même ne peut jamais être réalisé de façon exhaustive ou totale.

VI. L'extérieur comme domaine partagé : autrui dans le champ phénoménal

§29. Les *autres moi* impliqués dans la donation des corps extérieurs

En décrivant plus haut la nature transempirique des étants donnés³⁶⁷, nous avons remarqué que l'étant se donne au *moi* comme ce qui peut se donner toujours encore à d'autres expériences. Jusqu'ici, nous ne supposons ces autres expériences possibles que pour le même *moi*. Maintenant, il faut élargir ce sens primaire de la nature transempirique et ajouter que l'étant extérieur se donne au *moi* comme ce qui peut se donner également à des expériences d'*autres moi*. Donc la pluralité des expériences possibles contient les expériences des *autres moi* et ainsi, dans la donation extérieure des étants, voire dans la donation extérieure du *moi* à lui-même, autrui est impliqué. La donation externe ne peut être que partielle, mais en même temps, c'est là que l'intersubjectivité est enracinée : les corps extérieurs, y compris le mien, sont donnés au *moi* comme quelque chose qui peut se donner à d'autres *moi* possibles et ainsi, dans la donation extérieure, autrui est d'une certaine façon prescrit.

1) Maurice Merleau-Ponty a souligné que les étants perceptibles ne sont pas là pour un seul *moi*, mais que leur nature transempirique leur donne une « force d'être choses pour plus d'un »³⁶⁸. Les étants se

³⁶⁷ §10. Nature transempirique de l'étant : il est donné comme ce qui peut être donné aux autres expériences encore.

³⁶⁸ M. Merleau-Ponty, *Préface* à Signes, p. 1563.

donnent comme ce qui peut se donner à plus d'un seul *moi* : « Mon monde perçu, les choses entr'ouvertes devant moi, [...] ont droit à bien d'autres témoins que moi. »³⁶⁹ Une telle manière de donation exprime la nature même des étants perceptibles : « Le sensible est précisément ce qui, sans bouger de sa place, peut hanter plus d'un corps. »³⁷⁰ Les « autres témoins » cités, ce sont les *autres moi* qui sont impliqués dans le domaine des étants extérieurs comme les destinataires auxquels ces étants – les mêmes étants qui se donnent au *moi* – peuvent se donner aussi. Cela veut dire tout simplement que si l'étant se donne de façon perspective, il y a une pluralité simultanée de points de vue d'où l'étant peut être perçu non seulement par le *moi* actuel, mais encore par d'*autres moi possibles*.

2) Si le *moi* perçoit ainsi un étant comme perceptible pour les autres, ce n'est que parce que le même vaut pour lui-même aussi, en tant que c'est un perçu au même titre que les autres étants. Quand le *moi* se perçoit comme corps extérieur, il ne se perçoit pas simplement en tant qu'actuellement perçu, mais encore en tant que principalement *perceptible*. Selon les mots de Merleau-Ponty : « Il n'est pas simplement chose *vue* en fait (je ne vois pas mon dos), il est *visible en droit*. »³⁷¹ Ce point de la « perceptibilité en droit » est absolument crucial, parce qu'en tant que tel, le *moi* est perceptible aussi pour les autres *moi* : quand je me vois, j'atteste ma propre visibilité qui est une visibilité pour moi comme pour les autres. Parce que le *moi* n'est pas seulement celui qui perçoit, mais également perçu, il se trouve inévitablement livré aux

³⁶⁹ M. Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, p. 1278.

³⁷⁰ M. Merleau-Ponty, *Préface à Signes*, p. 1562.

³⁷¹ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 1762, nous soulignons.

perceptions qui ne sont pas forcément les siennes, mais qui peuvent appartenir à d'autres *moi*. Merleau-Ponty a exprimé cette idée de façon suivante : « Dès que je vois, il faut [...] que la vision soit doublée d'une vision complémentaire ou d'une autre vision : moi-même *vu du dehors, tel qu'un autre me verrait*. »³⁷² Alors ma possibilité d'être perçu du dehors comporte aussi une possibilité que je sois saisi ainsi non seulement par moi-même, mais aussi par d'autres *moi*. Cela est une caractéristique phénoménale originale de notre expérience extérieure en général : en tant que le *moi* se donne à lui-même comme ce qui peut se donner à d'autres expériences possibles que les siennes, les étants peuvent être donnés à lui de la même manière, à savoir comme ce qui peut se donner aussi bien à d'autres *moi* possibles.

Ce ne qu'ainsi que la donation d'autrui devient possible : si autrui peut exister pour moi, ce n'est que grâce à la nature transempirique des étants perçus, qui implique les autres *moi*. Selon Merleau-Ponty : « Autrui n'est pas impossible, parce que la chose sensible est ouverte. »³⁷³ Ainsi, il devient clair que cette ouverture des étants sensibles, où la possibilité d'autrui est enracinée, est fondamentalement liée au caractère ontologique de la corporéité extérieure. C'est ce que Jan Patočka a souligné : « L'expérience du corps-objet, l'expérience de soi à *la troisième personne* [...], acquiert une importance centrale en ce qui concerne l'expérience de l'autre en tant, lui aussi, que sujet d'une expérience

³⁷² M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 1760, nous soulignons.

³⁷³ M. Merleau-Ponty, *Le Philosophe et son ombre*, p. 1279. Ainsi, la question husserlienne de l'apparition d'autrui a été transposée par Merleau-Ponty au fond du sensible en général : « Le problème de l'*Einfühlung* [...] débouche donc sur la méditation du sensible, ou, si l'on préfère, il s'y transporte. » (*Ibid.*)

propre (dont relève l'expérience médiatisée de moi-même en tant qu'objet, 'à la troisième personne'). »³⁷⁴ On pourrait dire aussi qu'autrui, en tant qu'impliqué dans l'expérience perceptive, et co-originaire avec la corporéité extérieure. Merleau-Ponty parlait dans ce contexte de l'« intersubjectivité charnelle » ou de l'« intercorporéité »³⁷⁵.

On voit alors qu'autrui est impliqué dans l'expérience perceptive comme un *autre moi* en tant qu'il peut lui aussi *percevoir* : en tant qu'il est capable de rencontrer les mêmes étants et de la même façon perspective que le *moi*. Autrui est donc d'abord un étant par lequel peut se réaliser aussi la possibilité des étants extérieurs de se donner encore à d'autres expériences, sous d'autres perspectives. Selon Merleau-Ponty, autrui est celui qui peut percevoir « les même choses que j'étais seul à voir, que je serai toujours seul à voir, mais que lui aussi, désormais, est seul à voir à sa manière »³⁷⁶.

§30. Les corps extérieurs comme les *autres moi possibles*

Si au cours des expériences perceptives, tous les corps extérieurs sont donnés au *moi* comme ce qui peut se donner à d'autres *moi* possibles et si autrui est ainsi impliqué dans la donation extérieure, il est inévitable qu'en principe, les corps extérieurs peuvent jouer ce rôle d'*autre moi*. Les étants extérieurs ne sont pas donnés seulement comme *perceptibles* pour les autres *moi* ; une contrepartie nécessaire de ce fait, c'est qu'au moins certains d'entre eux peuvent se donner au *moi* comme

³⁷⁴ J. Patočka, [*L'Homme et le monde*], p. 101.

³⁷⁵ M. Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, p. 1277. Cf. aussi M. Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, p. 1283 : « La constitution d'autrui ne vient pas après celle du corps, autrui et mon corps naissent ensemble de l'extase originelle. »

³⁷⁶ M. Merleau-Ponty, *Préface à Signes*, p. 1563.

ce qui *peut percevoir* aussi. En principe, les autres étants sont donc donnés au *moi* comme ce qui peut se donner également comme un autre *moi*.

Nous avons déjà vu que le *moi* n'est pas seulement le corps propre percevant, mais qu'il est aussi un « objet » perceptif pour lui-même. C'est-à-dire, la structure de l'apparaître où les moments de *ce qui se donne* et de *ce à quoi quelque chose est donné* sont distingués caractérise aussi la donation du *moi* à lui-même. Merleau-Ponty parle dans ce contexte d'un « recroisement [...] du touchant et du tangible » au sein du *moi*³⁷⁷. Dans notre propre être, nous faisons donc expérience de *réversibilité* entre le moment percevant et perçu, en tant que le *moi* est un perçu-percevant à la fois. Sur ce fond, notre rapport perceptif à un autre étant est donc aussi principalement réversible : grâce au fait que le *moi* est pour lui-même et perçu et percevant, il est capable de saisir les autres étants perçus en tant que percevants possibles.

Un témoignage illustratif d'une telle réversibilité principielle qui caractérise notre perception peut être retrouvé dans la pensée grecque archaïque où le Soleil, visible de partout, était réciproquement compris comme un « œil du ciel »³⁷⁸, à savoir comme une puissance divine qui voyait tout. Le même phénomène s'atteste de façon négative complémentaire quand un enfant qui joue à cache-cache, au lieu de se cacher, couvre ses yeux pour ne pas être vu. Les deux cas expriment la même compréhension originelle : si je vois quelque chose, ça peut aussi me voir ; si je ne le vois pas, ça ne me voit pas non plus.

³⁷⁷ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 1759. Voir §26.2. Le *moi* comme corps perçu-percevant.

³⁷⁸ Aristophane, *Les Nuées* 286. Cf. aussi Homère, *Illiade* III, 277.

Parce que le *moi*, le destinataire de l'apparaître, joue aussi le rôle de *ce qui se donne*, il est possible que l'étant donné, pour sa part, joue aussi le rôle d'un autre *moi*. En d'autres mots, parce qu'en voyant, je *me* vois aussi, ma vision atteste ma visibilité principielle et la perception d'autrui de l'étant que je suis devient comme une *prolongation* de ma propre perception : ma perception de moi-même passe sans interruption à la perception appartenant à un autre *moi* possible.

En tant que le *moi* se rapporte à lui-même comme à l'étant dont l'être ne s'épuise pas aux cours de ses donations pour lui-même et pour les autres moi, bref en tant que je suis toujours plus que le donné, je peux me rapporter aux autres étants de la même façon, je peux les saisir dans leur nature transempirique que nous partageons. Cependant, dans le cas du *moi*, cet « encore plus » ontologique n'est pas constitué seulement par la profondeur ou la latence indéterminée caractéristique de la donation perceptive. Je suis toujours plus que mes donations extérieures non seulement parce qu'il y a toujours des donations nouvelles possibles, donc parce que j'ai une profondeur, mais aussi parce que je suis encore un corps propre. Le *moi* surpasse donc chaque donation perceptive particulière en tant qu'il est donné à lui-même du dedans et cette donation n'est principiellement que la sienne : en tant que corps propre, à savoir du dedans, je ne peux pas me donner aux autres étants du tout – et corrélativement, aucun autre étant ne peut non plus se donner à moi du dedans.

Or, c'est pour cette raison même que nous avons souligné que les autres étants sont perçus comme d'autres moi *possibles* : je ne les perçois jamais du dedans, mais je les perçois comme des étants principiellement capables de se donner à eux-mêmes du dedans. Dans leur perception, je retrouve donc une possibilité ouverte qu'ils s'éprouvent aussi de façon

interne, comme moi-même. Or, si l'étant extérieur est perçu comme un *autre moi possible*, ses possibilités de se donner de l'extérieur toujours encore d'une autre manière, à savoir sa profondeur perceptive ou la latence indéterminée, sont donc enrichies par la possibilité ouverte de l'auto-donation de cet étant.

§31. La donation d'autrui

Sur le fond esquissé plus haut, nous pouvons expliquer l'expérience actuelle d'autrui. De façon schématique préliminaire, nous pouvons décrire la rencontre avec un autre *moi* comme une expérience de réalisation de la possibilité mentionnée : l'*autre moi possible* devient un autrui réel quand je le perçois en tant qu'un étant pour sa part aussi actuellement percevant.

L'émergence d'autrui dans le champ phénoménal a été analysée en détail par Merleau-Ponty³⁷⁹ qui l'a décrite comme une « métamorphose » par laquelle « un de mes visibles se fait voyant »³⁸⁰, à savoir comme un processus où l'étant perçu, un *moi* percevant possible, se transforme en un *moi* percevant actuel : « Le corps de l'autre est chose perçue, l'autre lui-même est 'posé' comme 'percevant'. »³⁸¹ En d'autres mots, autrui « devient actuel quand un autre comportement et un autre regard prennent possession de mes choses »³⁸². Il est crucial qu'ainsi, l'émergence d'autrui se montre comme une actualisation d'une possibilité pré-donnée. En ce sens, en tant que la donation des étants perceptibles implique les autres *moi* et en tant que ces étants sont eux-

³⁷⁹ M. Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, pp. 1277-1280.

³⁸⁰ M. Merleau-Ponty, *Préface à Signes*, p. 1562.

³⁸¹ M. Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, p. 1279.

³⁸² M. Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, p. 1279.

mêmes d'autres *moi possibles* dont certains deviennent au cours de leur donation d'autres *moi réels*, nous devons insister avec Merleau-Ponty sur le fait qu'il ne s'agit pas d'une « introjection » du *moi* dans le domaine des autres étants, parce que la donation d'un autre *moi* est fondée dans le caractère de la donation perceptive originelle.

Cependant, bien qu'il faille admettre que je *perçois* l'autre en tant que capable de percevoir, il faut se poser la question comment je saisis que l'autre perçoit réellement : suis-je capable de percevoir aussi l'acte de perception ? Pour Merleau-Ponty, la réponse est positive et l'expérience actuelle d'autrui est supposée être une expérience *perceptive*. C'est la perception qui est censée rendre présent un autre étant en tant que *sensible* aux étants, à savoir *en tant que percevant* les mêmes étants que le *moi* : « Ce que je perçois d'abord, c'est une autre 'sensibilité' (*Empfindbarkeit*), et, à partir de là seulement, un autre homme et une autre pensée. »³⁸³ Il s'ensuit qu'autrui est présent quand une perception autre que la mienne fait partie de mon propre champ perceptif : « Cette table que touche mon regard, personne ne la verra : il faudrait être moi. Et pourtant je sais qu'elle pèse au même moment exactement de même façon sur tout regard. Car *les autres regards, je les vois, eux aussi*, c'est dans le même champ où sont les choses. »³⁸⁴

Cependant, en postulant que je vois les autres regards comme je vois la table vue, l'approche merleau-pontienne risque de passer à côté du fait que dans l'expérience d'un étant perçu, nous retrouvons une structure de donation manifestement plus simple que dans le cas d'une expérience d'un étant perçu qui est, pour sa part, aussi percevant. S'agit-

³⁸³ M. Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, p. 1277.

³⁸⁴ M. Merleau-Ponty, *Préface à Signes*, p. 1562, nous soulignons.

il vraiment dans les deux cas de perception au même titre ? Quand je me perçois percevant, par exemple en touchant ma main de l'autre main, c'est grâce à la donation qui me donne mon corps aussi de l'intérieur. Alors même s'il faut admettre que je perçois un corps extérieur en tant que *percevant possible*, nous voyons mal comment je pourrais actuellement percevoir sa perception : une telle expérience impliquerait co-percevoir avec lui ce qu'il perçoit, ce qui mènerait à notre identification³⁸⁵. Nous avons vu que le *moi* perçoit les autres étants en tant que corps propre, à savoir en tant que sa perception va de pair avec l'expérience interne de lui-même. Si l'on suppose qu'autrui perçoit *de la même façon que moi*, la donation des étants est supposément accompagnée chez lui par son auto-donation – toutefois, cela ne peut justement être qu'une « supposition ». Autrui ne peut pas se donner à moi de façon immédiate en tant que *ce à quoi quelque chose est donné*, parce qu'au cours de mon expérience avec autrui, je ne peux jamais éprouver son expérience interne comme je l'éprouve dans le cas de moi-même. En tant qu'autrui est un *autre moi*, il n'est ni simplement un étant perçu, ni un destinataire de l'apparaître ; c'est un étant qui se donne *comme si*, pour sa part, il faisait expérience lui aussi. *Sensu stricto*, la perception qui appartient à autrui et qui présuppose un rapport au moins élémentaire à soi-même n'est jamais perçue en tant que telle, mais seulement supposée ; néanmoins, une telle supposition trouve son fondement phénoménal dans la structure générale de notre expérience extérieure.

Sur ce point, nous pouvons invoquer Jan Patočka qui parle d'*interchangeabilité principielle* des étants réels dont les rôles dans la

³⁸⁵ Cf. §27. La parenté et la différence du *moi* et des autres étants.

structure de l'apparaître ne sont pas précisément interchangeables : « Les êtres doivent être réellement, essentiellement interchangeables, encore que leur fonctions ne le soient pas. Seule une telle *interchangeabilité de principe*, en vertu de laquelle le *je* n'est pas simplement le sujet [...], peut faire que le *je* soit à la fois chose parmi les choses. »³⁸⁶ Patočka a probablement voulu dire que pour que le *moi* puisse jouer le rôle de *ce qui se donne* à un autre étant, les autres étants donnés doivent nécessairement pouvoir jouer le rôle de *ce à quoi quelque chose* (entre autres le *moi*) est donné. Cependant – et en cela Patočka diverge du Merleau-Ponty tardif et de sa conception de la chair universelle – bien que les rôles soient ainsi interchangeables en principe, les étants réels ne le sont pas ; aucun autre étant ne peut jamais devenir un *moi* au même sens phénoménal que le *moi* lui-même, parce qu'il ne peut jamais avoir accès à une donation interne autre que la sienne. Donc, contrairement à la chair merleau-pontienne caractérisée par la réversibilité actuelle des deux moments de l'apparaître (le perçu-percevant) que nous avons pu retrouver dans l'être corporel du *moi*³⁸⁷, la réversibilité des rôles dans la structure de l'apparaître n'est que principielle, elle ne se réalise jamais au cours des donations concrètes des étants. Bien qu'il soit vrai que les étants sont inscrits dans la structure de l'apparaître non seulement comme ce qui se donne, mais également comme des destinataires de la donation, au même titre que le *moi* caractérisé lui aussi par cette réversibilité dans son être propre, ils ne sont que des destinataires *possibles*. Et pour que l'étant donné en tant que

³⁸⁶ J. Patočka, *L'Espace et sa problématique*, p. 52, nous soulignons.

³⁸⁷ Voir §26.3. Le monisme de la *chair universelle* du Merleau-Ponty tardif : points critiques.

moi possible se donne actuellement en tant qu'autre *moi* réel, il faut encore quelque chose de plus.

En fait, quel étant se donne au *moi* en tant qu'autrui est très variable – individuellement, culturellement, historiquement. Nous pouvons comparer par exemple l'expérience d'un adulte et d'un enfant avec une poupée, ou prendre l'exemple merleau-pontien des peintres qui se sentent regardés par les choses qu'ils peignent : « Le voyant étant pris dans cela qu'il voit [...], la vision qu'il exerce, il la subit aussi de la part des choses, que, comme l'ont dit beaucoup de peintres, je me sens regardé par les choses, que mon activité est identiquement passivité. »³⁸⁸ Soulignons que cette variabilité ne s'atteste pas de prime abord dans les systèmes de connaissances théorétiques, mais dans les différentes pratiques de notre vie : le même arbre peut se donner au *moi* en tant qu'un être sacré qui demande des sacrifices, ou en tant qu'une source de bois.

Qu'un autre *moi possible* se transforme en un autre *moi actuel*, cela n'est pas possible sans une ouverture principielle du *moi*, sans que le *moi* soit en accord principiel avec la manière de donation de l'étant qui joue le rôle d'un autre *moi possible*. Le *moi* qui perçoit un autre étant doit être prêt à admettre que cet étant aussi perçoit d'une certaine façon, ou, plus généralement, qu'il est le destinataire de l'apparaître ou un étant qui fait expérience d'autres étants, y compris le *moi*. Quand le *moi* rencontre un autre *moi*, il accorde à un autre étant corporel qu'il est lui aussi un corps propre, bien qu'il ne puisse jamais se donner au *moi* du dedans. Cependant, s'il est vrai que sans la sensibilité et la réceptivité du *moi*, autrui ne pourrait pas du tout lui être donné, il n'est pas moins vrai

³⁸⁸ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, p. 1764.

qu'une telle expérience est fondée dans une possibilité qui n'appartient pas simplement au *moi* et ne provient pas de lui : comme nous avons vu, la possibilité de l'étant de se donner en tant qu'autre *moi* est liée à la nature du champ de l'apparaître comme tel.

Quand le *moi* rencontre un autre *moi*, il aide à réaliser non seulement une possibilité de donation d'un autre étant extérieur, mais il exprime aussi sa propre ouverture et sa sensibilité concrète envers les autres. Le *moi* atteste ainsi non seulement sa *capacité*, mais encore sa *volonté* ou même son *désir* de saisir les autres étants en tant qu'*autres moi* ; sans cet ouverture du *moi* qui est prêt à comprendre les autres étants comme il se comprend lui-même, à la base du fait qu'il est lui-même perceptible pour les autres, autrui ne pourrait jamais émerger et le *moi* serait voué à une « solitude transcendante » indépassable³⁸⁹. Malgré l'absence principielle d'évidence phénoménale directe, nous sommes prêts à admettre que les autres étants perçus sont également percevants, qu'ils font expérience de la même façon que nous-mêmes, à savoir qu'ils sont les sujets d'un rapport à soi-même ; cela est une condition élémentaire pour qu'autrui puisse être un vrai partenaire du *moi*, un *autre moi* au sens d'un étant doté de la même valeur ontologique.

§32. L'extérieur comme domaine partagé intersubjectif

Ainsi, nous arrivons au double conditionnement de l'intersubjectivité: d'abord, autrui est impliqué dans la structure de l'apparaître et deuxièmement, il y a l'ouverture du *moi* qui est prêt à accorder réellement son propre être à l'être des autres étants qui lui sont donnés comme *d'autres moi possibles*. C'est ainsi que la donation des

³⁸⁹ M. Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, p. 1282.

étants pour le *moi* peut être valide non seulement pour ce *moi* concret, mais aussi pour les autres. Or l'expérience du *moi* comporte la donation du dedans, principalement singulière, et la donation extérieure qui est essentiellement intersubjective. Une perception qui n'est pas la mienne est une partie constitutive de *ma* perception des corps extérieurs, sans que l'on distingue la donation du dehors des autres étants et celle de moi-même – les autres *moi* possibles jouent donc un rôle important même dans le rapport du *moi* à lui-même. Ajoutons que pour l'identité du *moi*, les deux aspects sont constitutifs, bien que leur proportion puisse varier. Dans le cas de l'homme homérique par exemple, l'identité se constituait avant tout dans le domaine de l'extérieur, à travers ses donations aux autres ; l'accent n'était pas mis sur le rapport de l'homme à lui-même, mais sur son être dans les yeux du public³⁹⁰.

Que nous n'existons qu'en tant que livrés aux expériences des autres et donc que les étants qui se donnent à nous du domaine de l'extérieur sont pour nous principalement d'autres *moi* possibles, tout cela veut dire tout simplement que nous ne pouvons pas délimiter *a priori* une région d'où autrui ne pourrait pas émerger. Corrélativement à *notre* sensibilité aux autres étants et *leurs* possibilités de donations, il n'y pas d'étant qui ne puisse pas en principe devenir notre autrui. Non seulement les autres hommes ou les autres vivants, mais aussi les phénomènes naturels ou même les produits humains peuvent nous interpeller de la façon des *autres moi*, au sens général d'étants qui n'ont pas seulement une profondeur perceptive, mais qui se donnent encore en tant que

³⁹⁰ Cf. par exemple Jean-Pierre Vernant, *L'Individu, la mort, l'amour : Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris 1989.

destinataires de l'apparaître, c'est-à-dire en tant que faisant expérience des étants, y compris nous-mêmes.

Il est crucial que l'extérieur est ainsi non seulement le domaine où le *moi* est ontologiquement inséré, mais aussi la sphère où autrui est originellement impliqué grâce à la réversibilité des moments de *ce qui se donne* et de *ce à quoi quelque chose est donné* et d'où il peut réellement émerger, selon l'ouverture concrète du *moi*. Ainsi, l'expérience perceptive est caractérisée par une dimension essentiellement intersubjective et le *moi* percevant n'est donc pas un *solus ipse* précédant les autres *moi*. Comme l'a remarqué Merleau-Ponty, même si l'on dit d'un *moi* qu'il est seul, « c'est déjà le situer par rapport à un fantôme d'autre, c'est au moins concevoir *un entourage où d'autres pourraient être* »³⁹¹. Il s'ensuit aussi que la coexistence ou l'être-ensemble est une façon originelle d'être dans le monde – et sans cette caractéristique essentielle de l'être des étants, liée à leur corporéité extérieure, ce monde ne pourrait jamais être tel que Héraclite l'a désigné : « unique et commun », et donc « le même pour tous »³⁹².

³⁹¹ M. Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, p. 1282.

³⁹² Héraclite DK 22, B 89 et B 30.

Conclusion

Nous avons abordé notre questionnement par la constatation paradoxale que le *moi* est à la fois le destinataire de toute donation, à savoir un étant spécifique auquel l'être des autres étants est donné, et « une chose parmi les choses », à savoir un étant qui est une partie organique de la réalité du monde et qui y appartient essentiellement. Nous avons essayé de démontrer que la spatialité est un mode de l'être des étants qui permet d'éclaircir autant le pôle de la spécificité du *moi* et de sa différence par rapport aux autres étants que celui de la structuration ontologique qui leur est commune. En fondant notre approche sur la sensibilité, nous avons tenté de démontrer que la spatialité est un mode d'être de tous les étants corporels et nous avons essayé d'éclaircir son sens phénoménal primaire. La corporité spatialement différenciée représente un mode partagé de l'être en ce sens qu'elle est identique chez les deux moments de la structure de l'apparaître (ce qui se donne, ce à quoi quelque chose est donné) ; grâce à cela, elle joue le rôle de fondement où leur rencontre est rendue possible ou plus précisément, où cette rencontre a toujours déjà eu lieu.

Les étants sensibles corporels existent en tant que spatialement différenciés ; ils se rendent manifestes en se donnant en perspective, à savoir à partir de différents points de vue d'où la frontière constitutive entre surface et profondeur, extérieur et intérieur, est délimitée de façon toujours nouvelle. La différence entre surface et profondeur est une différence spatiale élémentaire, constitutive de l'être de tous les étants sensibles. Les étants corporels existent en tant qu'à la fois extérieurs et dotés d'intérieur : chacun d'eux se présente comme un *intérieur s'extériorisant*. Ce faisant, l'intériorité des étants a un caractère ambigu : elle se cache derrière les apparitions extérieures, mais en même temps,

Conclusion

c'est précisément à travers ces apparitions qu'elle se rend présente en tant qu'essentiellement non-présente. Nous désignons cette manière de donation perspective, caractérisée par la différence entre surface et profondeur, comme donation *du dehors*.

Grâce à cette différence spatiale fondamentale, les étants corporels ont un être propre et indépendant, ils surpassent chaque donation particulière et ils sont toujours quelque chose de plus que leur manifestations extérieures actualisées. Au cours des donations perspectives, la différenciation dynamique montre les étants en tant qu'unités *transempiriques* qui transcendent chaque apparition actuelle, sans pour autant transcender l'apparition en tant que telle – ils existent comme des *possibilités de donation* inépuisables.

La différence entre surface et profondeur exprime donc non seulement la continuité spatiale des étants, c'est-à-dire le rapport entre l'étant donné et son entourage qui forme un réseau de points de vue d'où cet étant peut être donné, mais aussi leur continuité temporelle : chaque donation actuelle est comprise comme réalisation d'une des possibilités de donation pré-données (un renvoi à la dimension du passé) et à la fois, elle n'est que partielle, à savoir elle permet ou demande même d'être complétée par d'autres donations à venir (l'ouverture de l'étant vers la dimension de l'avenir). Une telle façon de se manifester présente les étants comme de vrais *individus*, caractérisés par un déroulement de leur propre histoire et un déploiement de leur propre champ contextuel, dans lesquels ils sont insérés et qu'ils co-constituent. Même lorsque l'unité corporelle est compromise et l'étant se désagrège en morceaux discontinus, les *vestiges* de l'unité originelle peuvent nous interpeller : nous apercevons les fragments comme fragments, nous les concevons comme des parties détachées d'un tout irrémédiablement divisé.

La rencontre du *moi* et de l'étant peut être décrite comme une situation où l'étant donné rentre dans le contexte du *moi* et où le *moi* rentre dans le contexte de l'étant lui-même ; l'étant donné fait partie du contexte du *moi*, mais en même temps, cet étant étale autour de lui son propre contexte dans lequel le *moi* s'insère. Il s'agit de double incorporation croisée : à partir de ces deux centres, à savoir du *moi* et de l'étant, se déploient des réseaux au moins partiellement superposés de renvois et d'enchaînements. Le monde, unique et selon Héraclite le même pour tous, est ensuite concevable comme horizon ultime de tous les horizons des étants, comme filiation de tous les contextes différents ; il s'agit d'une liaison non plus entre les étants concrets particuliers, mais entre tous les étants qui peuvent se donner en tant que parties d'une réalité unitaire et continue dans l'espace comme dans le temps.

Les questions concernant le rapport entre l'étant et son milieu, l'enchaînement spatial des étants et leur emplacement contextuel dans l'espace unitaire du monde (la localisation des étants et l'interprétation du monde comme espace « topologique » au sens de système de lieux) mériteraient d'être élaborées bien davantage que ce n'est le cas ; si nos analyses ont ouvert quelques pistes à suivre pour repenser la problématique de l'espace phénoménalement original, il nous semblerait que cela constitue un terrain qui demanderait à être examiné avant tout. Qu'il nous soit permis en ce contexte de renvoyer au moins à notre article en Annexe B, qui pourrait probablement servir de base historico-systématique pour de telles analyses : il s'agit d'une reconstruction systématique de la conception aristotélicienne du *lieu* (τόπος), comparée brièvement à l'approche de Jan Patočka dans *L'espace et sa problématique*.

Conclusion

Par ailleurs, il est fondamental pour l'être des étants transempiriques qu'ils sont simultanément présents pour plus d'un seul *moi* : ils sont donnés comme ce qui peut toujours se donner aussi à d'autres destinataires possibles. C'est ainsi qu'autrui ou l'autre *moi* est nécessairement impliqué dans le monde qui n'est jamais seulement le nôtre. Même s'il n'existait réellement qu'un seul *moi* dans l'univers entier, ce monde serait quand même essentiellement *commun*, parce que même s'il n'était pas partagé, il resterait quand même en principe *partageable*. Le domaine extérieur est la sphère des horizons externes d'où les étants émergent et dans ce contexte, dans ces perspectives différenciées, les *autres moi possibles* sont impliqués comme d'autres destinataires des apparitions des étants. Donc grâce au mode spatial de la donation des étants corporels, les *autres moi possibles* sont impliqués dans le contexte externe de la donation. Et en même temps, les autres étants donnés peuvent jouer pour nous le rôle d'*autres moi*, c'est-à-dire ils peuvent se donner au *moi* comme ce à quoi les étants sont aussi donnés, ces mêmes étants que le *moi*, pour sa part, perçoit de son point de vue.

La spécificité du *moi* consiste en cela que ce qui est latent et essentiellement non-présent dans le cas des autres étants y est d'une certaine façon éprouvé actuellement : tandis que les autres étants sont ceux qui se donnent *du dehors*, à savoir comme des intérieurs extériorisés, le *moi* devient le destinataire de la donation en tant qu'il s'éprouve *en plus du dedans*, à savoir de manière aperspective et d'un seul coup. Le *moi* se différencie donc des autres étants en tant que région ontologique où les deux manières de donation, *du dehors* et *du dedans*, s'interposent dans l'expérience. Ce disant, soulignons que l'auto-donation interne du *moi* n'annule pas la latence caractéristique de son auto-donation extérieure : en tant que le *moi* est un corps accessible du

dehors, il est lui aussi et même pour lui-même un intérieur qui échappe à chaque donation actuelle immédiate. L'auto-donation a perspective n'est pas caractérisée par la différence entre intérieur et extérieur ; *sensu stricto*, ce qui se rend ainsi présent *du dedans*, ce n'est pas l'intérieur comme tel, mais le *moi* en tant que tout corporel (le *corps propre*) qui répond de façon différenciée aux étants rencontrés dans le monde, à savoir le corps en tant qu'*être au monde*.

Nous pouvons ajouter que la description phénoménologique de la donation et de sa nature spatio-corporelle ne nous oblige pas à penser *l'homme* comme seul destinataire possible de l'apparaître : sur ce niveau, la rencontre perceptive des étants montre plutôt son caractère universel. La façon perspective de la donation à travers laquelle un étant indépendant rencontre un autre étant indépendant, l'ouverture du *moi* corporel aux autres corps, la donation dans le *corps propre* qui est le champ des réponses actives différenciées et continues du *moi* – aucun de ces caractères n'est nécessairement spécifique pour le *moi humain*. Nous pourrions même dire que le mode d'être spatio-corporel représente un niveau partagé par les étants vivants et non-vivants. Cela peut sembler trivial : même selon le scientisme vulgaire, tout être corporel est composé de la même matière, d'atomes et de molécules, et obéit aux lois physico-chimiques valables dans la nature vivante et non-vivante. Cependant, nos conclusions ont bien évidemment un tout autre statut épistémologique : elles ont été formulées sur un fond méthodique de description phénoménologique qui nous a permis de décrire la nature partagée de tout être spatio-corporel sur le fond de notre expérience. La parenté ontologique élémentaire de tout ce qui est et de ce qu'on peut rencontrer au cours de notre perception n'est pas une thèse métaphysique quelconque, elle est réellement *éprouvée* ; c'est un aspect

Conclusion

tout à fait constitutif sans lequel notre expérience sous sa forme présente ne serait pas possible.

En insistant que les étants sont donnés en tant qu'*autres moi possibles* et en invoquant le lien entre les étants vivants et non-vivants que représente l'être spatio-corporel, nous abordons des questions plus générales concernant les possibilités des étants de l'apparaître par lesquelles s'exprime leur être. En fait, il s'agit d'une problématique centrale de la philosophie phénoménologique. Sur le fond de spatialité au sens développé plus haut, il pourrait être possible de saisir *la vie comme catégorie phénoménale*, c'est-à-dire, de comprendre la différence entre le vivant et le non-vivant comme une différence de modes de donation. Entre autres, une telle approche pourrait tenter d'expliquer pourquoi la différence mentionnée n'est pas constante : comme on le sait, la frontière qui sépare et unit les deux domaines d'étants est délimitée de façons très différentes, que ce soit entre diverses cultures ou chez les adultes et chez les enfants.

D'un point de vue phénoménologique, il n'est pas légitime de réduire cette discordance à des idiosyncrasies purement subjectives, il faut plutôt admettre que le même étant peut se donner de manières très diverses, selon le contexte concret de donation actuelle ; ce contexte comporte, bien entendu, également le *moi* auquel l'étant se donne. Par exemple, un arbre peut se donner comme puissance divine vivante ou comme matière inerte pour construire une maison ou allumer un feu. C'est grâce au fait que les étants corporels se donnent comme des intérieurs extériorisés et que le *moi* est un étant qui se donne lui aussi à lui-même du dedans, que le *moi* est capable de comprendre les autres étants comme *d'autres moi*, à savoir comme *vivants* : parce que le *moi*, incorporé dans le domaine de l'extérieur où il rencontre aussi les autres

étants corporels, se perçoit du dehors et en même temps de l'intérieur de son corps, il est prêt à admettre que les autres étants, dotés d'intérieurs qui lui échappent, peuvent eux aussi rencontrer d'autres étants. En d'autres mots, les étants corporels *peuvent* se donner comme vivants ; s'ils se donnent réellement ainsi ou pas, cela dépend aussi du *moi*, de sa sensibilité et de sa « coordination » vis-à-vis de l'étant individuel rencontré. Pour établir une telle relation, il faut qu'une capacité adaptée soit présente des deux côtés, mais il faut également une réceptivité par rapport aux possibilités divergentes de donation – or cette réceptivité varie individuellement, historiquement, culturellement...

L'approche scientifique peut être saisie comme une continuation de la donation des étants en utilisant des méthodes de variation perspective invasives : si l'étant corporel se donne comme un intérieur partiellement extériorisé, la science transforme en extérieur d'autres parties intérieures, jusque-là cachées. La science empirique, en tant qu'elle représente aussi une « réponse » aux étants qu'elle rencontre, réalise par ses méthodes de nouvelles possibilités de donation des étants et c'est ainsi qu'elle enrichit la réalité éprouvée. Une fois réalisées, ces possibilités semblent être toujours présentes de façon latente dans l'être des étants. En procédant ainsi, la science ouvre de nouvelles possibilités d'expérience : elle change la façon dont nous rencontrons ce qui est. Il serait donc trop réductif de comprendre la science comme supplément théorique de l'expérience éprouvée. Dans la première moitié du 20^e siècle, Husserl a formulé son inquiétude vis-à-vis de la science de l'époque, en apparence totalement détachée de l'expérience humaine et du monde naturel – il parlait en ce contexte de la « crise des sciences européennes ». À peu près un siècle plus tard, le « monde naturel » d'Husserl n'est plus le nôtre et la science y a joué un rôle indéniable – il faudrait peut-être réévaluer du point de vue phénoménologique

Conclusion

l'importance des ouvrages de vulgarisation scientifique, plus populaires que jamais et dont le pouvoir a augmenté énormément grâce aux technologies informatiques. L'approche scientifique a le potentiel de modifier – dans une mesure et de façon difficilement prévisibles – ce que nous rencontrons au cours de nos expériences, qu'il s'agisse de nous-mêmes et de nos propres corps ou des étants qui nous entourent. Tant que la science sait ouvrir de nouvelles possibilités de donation des étants et enrichir ainsi le champ phénoménal, elle participe à la formation du monde qui nous est accessible dans notre expérience ; elle transforme donc ce qu'est pour nous la réalité.

Certes, la médecine n'a pas le pouvoir de nous faire éprouver notre propre corps du dedans comme une communauté immense de cellules avec tous les processus complexes moléculaires que la science décrit. Néanmoins, les photographies microscopiques des tissus vivants, les prises de vue détaillées des processus physiologiques et cellulaires ou les dissections publiques d'autrefois, pour donner juste quelques exemples, tout cela sont des objets d'expérience très particuliers, doté d'une puissance qu'on ne peut pas expliquer tout simplement par leur capacité de satisfaire un intérêt purement théorique et désengagé. En les observant avec un esprit ouvert, nous éprouvons un émerveillement profond parce que ce que nous voyons, c'est *l'intérieur extériorisé de nous-mêmes* et nous sommes capable de le comprendre précisément en tant que tel. Les expériences de cette sorte ont certainement un potentiel de transformer notre rapport à notre propre corps, comme par exemple la découverte de Pasteur a changé la façon dont nous comprenons et éprouvons nos propres maladies.

Donnons un autre exemple à propos de l'approche de la réalité qui nous entoure : Quand un Hellène d'époque archaïque relevait sa tête, il

voyait un couvercle solide de ciel de bronze, qui recouvrait la surface de la Terre, en en faisant un abri bien protégé et un refuge sûr pour les hommes mortels. Plusieurs siècles plus tard, quand Pascal a levé sa tête pour regarder les étoiles, il a aperçu un vide énormément étendu et une profondeur inconcevable, ce qui l'a rempli d'une angoisse existentielle toute aussi profonde d'un mortel livré à la merci de forces anonymes d'un univers inhumain. Soulignons que la différence entre ces deux expériences ne peut pas être expliquée par des phénomènes directement visibles dans le ciel : à part les transits planétaires qui sont très rares et difficilement observables, il n'y a rien dans le ciel qui pourrait nous fournir une impression visuelle de profondeur. Notre capacité d'éprouver la profondeur de l'univers trouve son origine dans l'idée d'Anaximandre qui a formulé au 5^e siècle av. J.-C. la première théorie concernant les différences de distance entre les corps célestes et la Terre. La perspective ainsi gagnée a modifié avec le temps notre regard et en conséquence, nous pensons que le ciel est *réellement* une profondeur et non un couvercle. Néanmoins, le ciel *est réellement* une profondeur *pour nous*, et une telle rencontre nous permet quelque chose de nouveau, par exemple les vols spatiaux ; tandis que pour l'Hellène archaïque mentionné, le ciel *était non moins réellement* un couvercle, ce qui lui permettait d'autres choses (se sentir « comme chez soi » sur Terre, par exemple).

Les exemples cités ci-dessus illustrent le fait que les manières différentes de donation ne sont pas nécessairement compatibles, mais qu'il est bien possible qu'elles s'excluent mutuellement. Comme dans le cas du « vase de Rubin », l'image où un adulte voit soit deux faces superposées, soit un vase, mais jamais les deux à la fois (contrairement à un enfant, selon Piaget). Nous pouvons même « changer » d'une vue à l'autre et éprouver la nature miraculeuse du changement de donation de

Conclusion

la même image, mais jamais nous n'apercevrons les deux d'un seul coup. Pour revenir à notre exemple, celui qui perçoit un arbre comme puissance divine ne voudra probablement pas l'abattre et en faire du feu, tandis que celui qui voit toute la forêt comme une réserve de bois (rappelons-nous l'analyse d'Heidegger) ne pourrait pas y rencontrer en même temps des arbres sacrés. Les manières différentes de donation diffèrent aussi en ceci qu'elles permettent d'autres choses, à savoir qu'elles ouvrent des possibilités différentes : l'arbre qui n'est que bois peut être abattu et brûlé pour nous chauffer, tandis que l'arbre sacré soigné croît et embellit, représente une partie importante de la communauté humaine et y est un destinataire propice de sacrifices (cela ne va pas de soi du tout, par exemple le monde européen est pauvre en étants dignes de sacrifices). Les deux manières de donation ont leur sens interne et manifestement l'un ne peut pas pleinement remplacer l'autre. Et parce qu'elles dépendent du contexte plus large de la donation comme telle, le *moi* n'est jamais (contrairement au cas du vase de Rubin) totalement libre de changer entre les deux. L'arbre lui-même, est-il donc une puissance sacrée ou du bois ? Il est un étant qui peut se donner de telle ou telle façon, en fonction du contexte temporel et spatial et aussi des *moi* concrets auxquels il se donne. L'arbre totalement privé d'un de ces aspects devient d'une certaine façon « diminué » en son être ; l'arbre n'est pas *plutôt* bois, ni *plutôt* puissance.

C'est pour ces raisons que les nouvelles possibilités de donation peuvent coexister occasionnellement avec les possibilités plus anciennes : la nouvelle manière d'apparaître n'expulse pas nécessairement les manières traditionnelles, parce qu'elles ouvrent des possibilités différentes, souvent non moins importantes. Cependant, où se trouve la *vérité* du monde phénoménal ? Soulignons d'abord que selon le point de vue phénoménologique, il n'est pas légitime de postuler un

rapport de (non)adéquation entre l'être et l'apparaître : l'étant *est* ce qui peut se donner de telle ou telle façon, selon le contexte ; les manières différentes de donation rendent présents des aspects différents de l'être des étants et ouvrent ainsi des champs spécifiques de nouvelles possibilités de rencontrer ce qui est. Ne nous inquiétons pas lorsque nous découvrons que certaines possibilités de donation ne sont pas compatibles et s'excluent même mutuellement : il n'est point prescrit que la plénitude de l'être doive être nécessairement cohérente et non-conflictuelle dans tous ses aspects (ce ne sont que nos *modèles* de la réalité qui prétendent légitimement à la cohérence absolue, parce qu'ils ne comportent que des aspects choisis compatibles). La vérité consiste précisément dans la pluralité inépuisable des apparitions possibles, dans la multitude incalculable de façons potentiellement concurrentielles de donation par lesquelles ce qui est se rend présent non seulement à un *moi* isolé, mais aussi à des communautés plus larges. Méconnaître les manières de donations qui ne sont pas actuellement les nôtres aboutirait à la réduction de l'être à l'être que nous sommes capable de comprendre « ici et maintenant », à savoir à l'appauvrissement de nos rapports aux étants qui surpassent toujours nos capacités actuelles de faire expérience avec eux. S'il faut parler de vérité dans le champ phénoménal, il faudrait dire que notre rapport à la réalité est d'autant plus vrai qu'il est riche en possibilités de donation qu'il nous permet, sinon d'intégrer dans notre expérience, alors au moins de comprendre et d'apprécier en ce qu'elles peuvent nous apporter et en ce qu'elles peuvent enrichir ce monde, même s'il s'agit d'aspects qui nous sont inaccessibles dans notre situation actuelle.

Shrnutí [Récapitulation]

Předkládaná disertační práce vychází ze zkušenosti, kterou vnímající *já* činí s jinými jsoucný, popisuje její prožívanou povahu a klade si otázku po tom, co jí v této formě zakládá a umožňuje. Soustředí se přitom na analýzu prostorovosti jako sdíleného způsobu bytí tělesných smyslových jsoucen a vyzdvihuje roli prostorovosti pro konstituci zkušenosti i povahu jednotné skutečnosti, kterou *já* zakouší a jejíž je zároveň součástí. Práce se svým obsahem i svou metodou řadí do proudu post-fenomenologické filosofie, navazuje zejména na pozdní filosofii Jana Patočky a Maurice Merleau-Pontyho.

V úvodní části práce jsou stručně vystižena hlavní metodologická vodítka fenomenologického přístupu ke skutečnosti (bytím je plně bytím ve zjevu) a zároveň je odstíněna post-fenomenologie jako typ myšlení, které se odklání od egocentrismu typického pro klasickou fenomenologii (Husserl, Heidegger v období *Bytí a času*).

Kapitola *I. Smyslová zkušenost* pojednává o zakoušené povaze vnímání a podává jeho základní fenomenologický popis. V souladu s fenomenologickou tradicí je setkání *já* a jsoucen na půdě smyslovosti pochopeno jako archetyp či modelový případ zkušenosti (§1-2). Je třeba trvat na tom, že vnímání je fenomenálně neredukovatelné na tzv. „smyslová data“ (§3) a jakožto výchozí konceptuální půdu zde shrnujeme teorii vnímání v širším smyslu, která je načrtnuta a kriticky zhodnocena v Platónově dialogu *Théaitétos* (§4). Zdůrazňujeme přitom aspekty, které jsou relevantní i pro fenomenologický přístup (§4.1), ovšem platónská kritika nám zároveň umožňuje odhalit momenty, které jsou potenciálně problematické a s nimiž se fenomenologie musí vyrovnat – zejména jde o možnou námitku, že smyslová zkušenost nemá jinou než čistě subjektivní platnost (§4.2-3). Následující pasáž shrnuje význačné

Shrnutí [Récapitulation]

momenty Heideggerovy koncepce z *Bytí a času*, které mohou dále rozvinout a obohatit platónskou teorii vnímání (§5.1). Soustředíme se především na pojem *rozumění* (*Verstehen*) a jeho strukturu (§5.2). Na závěr stručně vyznačíme systematické body, kde se od Heideggerovy koncepce kriticky odkláňáme (§5.3).

Po tomto náčrtu fenomenologické teorie smyslovosti následuje kapitola *II. Transempirická povaha daného jsoucna*, která vystihuje základní ontologické charakteristiky smyslově daných jsoucna. S použitím fenomenologické deskripce postupně ukazujeme, že jsoucno se dává jako cosi *odlišného* od *já* (§6), jako *nezávislé* na *já* a jeho zkušenosti (§7) a jako to, co tuto zkušenost *předchází* a co je její *podmínkou možnosti* (§8). V tomto smyslu můžeme hovořit o *ontologické hodnotě* smyslově daného jsoucna, která vyjadřuje, že jsoucno se dává jako cosi nadaného *vlastním bytím* (§9). Ačkoli Husserl chtěl tuto hodnotu „uzávorkovat“ aplikací své fenomenologické metody redukce, jeho přístup byl kritizován Merleau-Pontym a Patočkou. Shrnujeme tuto kritiku, přičemž důraz klademe zejména na Patočku a jeho metodu *epoché* (§9.1–2). Dále objasňujeme předpoklady, ze kterých Patočkova *epoché* vyrůstá, abychom se mohli zřetelně vymezit proti některým jejím problematickým bodům (§9.3). Tuto kapitolu uzavírá důležitý odstavec, kde zavádíme jako pojem *transempirickou povahu jsoucna*: dávající se jsoucno umožňuje vždy ještě další zkušenosti, což znamená, že transcenduje či přesahuje každou jednotlivou aktuální zkušenost, aniž bychom ovšem postulovali, že přesahuje možnost zkušenosti vůbec. Odsud plyne, že každá zkušenost je nezbytně *dílčí* a že jsoucno samo sebe zpřítomňuje jako cosi, co zároveň zůstává vždy i nepřítomno (§10).

V následující kapitole *III. Struktura jevení jako pole možností* se výklad krátce dotýká otázek spojených s povahou fenomenálního pole.

Načrtáváme zde myšlenku *kontinuity* zkušenosti (§11), což nám posléze umožňuje charakterizovat fenomenální pole jako strukturu možných daností jsoucen (§12). V závěru se stručně dotýkáme otázky po ontologickém statusu tohoto pole, zejména si klademe otázku, zda je ve svém bytí nezávislé na bytí jednotlivých jsoucen. Tato otázka je v obecnosti zodpovězena záporně; ovšem s tím, že jevení vykazuje autonomní struktury, které nelze odvozovat z bytí konkrétních jsoucen (§13).

Následují kapitoly, které tvoří vlastní jádro práce a týkají se prostorového způsobu bytí dávajících se jsoucen a *já*, jež činí se jsoucný zkušenost. Kapitola IV. *Prostorový způsob dávání se jsoucen* podtrhuje zejména bytostnou vazbu jsoucná na kontext, přičemž úvaha je vedena až k zasazení jsoucná do prostorového celku světa. Nejprve je v návaznosti na Patočku prostor charakterizován jako *ordo coexistentiae* jsoucen a *já* (§14). Poté je analyzována základní prostorová diference mezi *hloubkou* a *povrchem*; oba pojmy jsou zde definovány na fenomenální půdě. Ukazujeme, že tato diference je zcela zásadní pro transempirickou povahu jsoucen (§15). Diference povrchu a hloubky je úzce spjata s *neprostupností* jsoucen, která představuje základní rozlišující charakteristiku *tělesných* jsoucen (§15.1). Na této půdě je posléze možné zdůvodnit centrální postavení smyslové zkušenosti ve fenomenologických analýzách: vnímání totiž skýtá původní danost, skrze niž je nám přítomno dávající se jsoucno samo (§15.2). V následujících paragrafech zaměřujeme pozornost zejména na bytostnou vazbu mezi jsoucnem a jeho kontextem. Zkoumáme *perspektivní povahu* smyslového dávání se jsoucná a definujeme zde dávání se *zvenčí* jako zjevování utvářené prostorovou diferencí povrchu a hloubky (§16). Dále objasňujeme fenomenální smysl *vnějšku* a *vnitřku* smyslového jsoucná, který se opírá o prožívané *meze* jeho možných daností: perspektivy není

Shrnutí [Récapitulation]

možné variovat bez omezení, aniž bychom narušili *tělesnou integritu* jsoucna (§17). Konstatujeme, že jsoucno má svou vlastní kontinuitu (§18) a k jejímu zachycení užíváme tradiční fenomenologický pojem *vnitřních a vnějších horizontů*, které představují vlastní zdroj nevyčerpatelnosti jsoucna v jeho danostech (§19). Tento motiv pak spíše náznakově vedeme až k zahrnutí jsoucna do „horizontu všech horizontů“ (Husserl), tj. do prostorového celku světa (§20).

Kapitola V. *Prostorovost tělesného já* pojednává o modu prostorového bytí, jak je vlastní zakoušejícímu *já*. Rozvíjena je zde zejména dvojpólovost vlastního těla jako vnímajícího i vnímaného, daného zevnitř i zvenčí, a role této prostorové diference pro povahu a rozlišení zkušenosti *já* se sebou samým a s jinými jsoucny. Kapitulu otevírá formulace otázky, jaké jsou podmínky možnosti smyslové zkušenosti na straně *já* (§21). Na fenomenální půdě je zřejmé, že *já* se ukazuje jako *tělesné* jsoucno, které je *situováno* vzhledem ke jsoucňům, která se mu dávají (§22). Tělo *já* je *to, v čem* jsou vjemy jsoucen lokalizovány (§23) – toto vnímající tělo nazýváme v souladu s fenomenologickou tradicí *vlastní tělo (corps propre)* (§24). *Vlastní tělo* zkoumáme detailně v paragrafech, které následují. Nejprve konstatujeme, že souběžně se zakoušením jiných jsoucen *já* zakouší i samo sebe. Zkušenost, kterou tělesné *já* činí se sebou samým, je ovšem značně specifická: nejde o zpředmětňující uchopování, protože momenty „co se dává“ a „komu se dává“ spadají v jedno (jsou striktně identické) (§24.1). Poté se detailněji zaměřujeme na povahu toho, co je takto dáno. S *vlastním tělem* můžeme činit zkušenost i nezávisle na zkušenostech s jinými tělesnými jsoucny (§24.2). Na rozdíl od jiných těl je *vlastní tělo* dáno samo sobě *aperspektivně*, tedy bez rozlišení povrchu a hloubky, což definičně vymezujeme jako danost *zevnitř* (§24.3). *Vlastní tělo* je také určeno svou podstatnou *jednotou*: jde o *celek*, který Merleau-Ponty označoval ve *Fenomenologii vnímání* jako

tělesné schéma (§24.4). Tento jednotný celek je nicméně rozlehlý a vnitřně diferencovaný, ovšem svébytným způsobem (§24.5). V závěru této pasáže zmiňujeme krátce aktivní aspekt bytí *vlastního těla*, která může být charakterizováno jako *bytí ke světu* (§24.6).

Dále rozvíjíme odlišný moment v bytí tělesného *já*, a to jeho vnější aspekt: *já* není pouze *vlastní tělo*, ale stejně bytostně i „věc mezi věcmi“ (Patočka) (§25) a jeho vnější dimenze představuje podmínku možnosti setkávání *já* a jiných vnějších jsoucn (§25.1). Je tedy třeba uznat, že *já* je stejně tak tělo zakoušející jako tělo zakoušené, dané zevnitř i zvenčí *naráz* (§26). V tomto kontextu se kriticky vyrovnáváme s dualistickou koncepcí raného Merleau-Pontyho, který ve *Fenomenologii vnímání* odmítal připustit, že by *vlastnímu tělu* přináležela dimenze vnějšku (§26.1). Opíráme se o náhledy pozdního Merleau-Pontyho a také Jana Patočky, abychom rozvinuli jiný způsob, jak pojímat vztah mezi vnitřní a vnější dimenzí *já*, a abychom na fenomenální půdě vykážali, jako se oba aspekty sobě-danosti *já* prostupují (§26.2). Tuto pasáž uzavíráme stručným shrnutím koncepce *univerzální tělesné masy* (*chair universelle du monde*), kterou rozvíjí pozdní Merleau-Ponty. Ten se pokusil pojmout veškeré tělesné bytí podle vzoru *já* jako dvojpólové, tedy jako zakoušené-zakoušející. Naznačujeme, jaké problematické důsledky plynou z takového přístupu, a kriticky se vůči němu vymezujeme (§26.3). Posléze objasňujeme roli prostorových diferencí pro konstituci fenomenálního rozdílu mezi *já* a ostatními tělesnými jsoucn: *já* se vyděluje z pole ostatních vnějších jsoucn jako takový okruh zvnějšku daného tělesného jsoucna, které je zároveň aktuálně zakoušeno i zevnitř (§27). Tuto kapitolu uzavírá vyvození některých důsledků načrtnutého přístupu pro sobě-danost *já* (§28).

Shrnutí [Récapitulation]

Závěrečná kapitola VI. *Vnějšek jako oblast sdílení: bližní ve fenomenálním poli* ukazuje, že a jak patří k prostorovosti sdíleného světa i *možná druhá já*, čímž je podložena možnost intersubjektivně platné zkušenosti. Vracíme se tak k otázkám zformulovaným na počátku, při shrnutí teorie vnímání z Platónova *Théaitéta*, které se týkají možnosti dosahovat sdíleného smyslového poznání skutečnosti. V danosti veškerých vnějších těl, tedy i *já*, jsou nezbytně implikována *jiná možná já* (§29) a roli těchto *jiných možných já* hrají právě vnější těla (§30). Krátce popisujeme, jak se *jiné možné já* mění v *já* skutečně zakoušené, tedy jak se dané jsoucno stává naším bližním (§31), abychom ukázali, že *vnějšek* bytostně představuje oblast *sdílení*, kde je založena možná intersubjektivní platnost smyslové zkušenosti.

Ve svém zkoumání jsme vyšli od konstatování paradoxního faktu, že zakoušející *já* je zároveň adresátem veškerého jevení, tedy specifickým jsoucnem, jemuž je dáno bytí ostatních jsoucen, a zároveň „věcí mezi věcmi“, tedy také tím, kdo do celku skutečnosti bytostně a organicky náleží a je ním soupodstatný, není z něj vydělen. Pokusili jsme se ukázat, že prostorovost jako způsob bytí jsoucen je tím, co umožňuje tematizovat jak pól specifičnosti *já* a jeho diferencí vůči ostatním jsoucnům, tak jejich jednotnou ontologickou strukturaci. Na půdě popisu smyslovosti jsme doložili, že prostorovost je způsob bytí veškerých tělesných jsoucen, a projasnili jsme její fenomenálně původní smysl. Prostorově diferencovaná tělesnost představuje sdílený modus bytí v tom smyslu, že je u obou momentů struktury jevení (co se dává, komu se dává) identický; právě díky tomu je onou půdou blízkosti, na které může dojít k jejich setkání – či přesněji, na které k jejich setkání vždy již došlo.

Smyslová tělesná jsoucna existují jako prostorově diferencovaná: své bytí zjevují tím, že se dávají vždy *perspektivně*, tedy různě z různých míst, ze kterých je odlišně vedená konstitutivní hranice mezi jejich povrchem a hloubkou, vnějškem a vnitřkem. Tato diference je vůbec základní prostorovou diferencí, určující pro bytí smyslových jsoucen. Tělesná jsoucna existují jakožto *vnější i niterná*: zjevují se jakožto zvnějšňující se niternost. Niternost má přitom obojaký charakter: za své vnější zjevy se jako ona sama skrývá, a přesto se právě skrze ně zpřítomňuje jakožto z podstaty nepřítomná. Tento perspektivní způsob danosti, charakterizovaný diferencí vnitřku a vnějšku, určujeme jako danost tělesných jsoucen *zvenčí*.

Díky této základní prostorové diferenciaci jsou jsoucna nadaná ontologickou svébytností. Představují skutečná individua, z nichž každé je čímśi, co každou svou jednotlivou danost přesahuje a co je vždy ještě něčím víc než vlastními, principiálně vždy pouze *vnějšími* uskutečněnými manifestacemi. Tato dynamická diferenciacie v průběhu perspektivního dávání se činí ze jsoucen transempirické jednoty, které přesahují každý aktuální zjev, a přece *jsou* právě jakožto aktuálně nevyčerpatelné *možnosti svého zjevování*.

Diference povrchu a hloubky, vnějšku a vnitřku, vyjadřuje nejen prostorovou kontinuitu jsoucen – tedy bytostný vztah mezi jsoucnem a jeho okolím, které představuje síť míst, odkud může být jsoucno někomu dáno – ale též jejich kontinuitu časovou: každá aktuální danost je jednak pochopena jako uskutečnění předchůdné možnosti (odkaz na dimenzi minulého) a zároveň je jen *dílčí*, což znamená, že umožňuje, či dokonce vyžaduje doplnění dalšími možnými danostmi (otevřenost jsoucna dimenzi budoucího). Individuální jsoucna tedy svým bytím odvíjejí vlastní příběh a rozestírají vlastní kontextová pole, do kterých jsou zasazena a

Shrnutí [Récapitulation]

kteřá zároveň spoluutvářejí. Dokonce i tehdy, když je jejich tlesn jednota jednou provzdy narušena a jedno se rozpad na dvojí, ještě k nám mohou promlouvat *stopy* této pvodn jednoty: zakoušíme fragmenty jako fragmenty, vnímáme nyní j oddlen, nezceliteln dly původního celku.

Setkání jsoucn vyjadřuje fakt, že dan jsoucno vstupuje do bytostného existenciálního kontextu *j*, ale ovšem zároveň že *j* vstupuje do bytostného kontextu daného jsoucna. Jedno i druhé je tedy součastí kontextu jiného jsoucna; kad samo rozestírá sv vlastní kontexty, v nichž jako jejich součastí figuruje i prslun protek. Jakoby se ze dvou center rozvíjely svbytn st souvislostí, kter se kř a protnj. Svět, podle Hérakleita bytostn jeden a stejn pro všechny, je mysliteln jako poslední horizont veškerých vnch horizontů, jako souvislost, kter j nepout jen nkter konkrtn jsoucna, ale veker mon jsoucna vůbec, nakolik kdy mohou tvořt součastí jednotn, spojen skutečnosti, kter se rozprostírá nejen v prostoru, ale i v čase.

Problematika související s prostorovou souvislostí jsoucn a s jejich kontextuálním zasazenm jednotného prostoru světa (lokalizace jsoucn a pojetí světa jako « topologického » prostoru ve smyslu jednotn struktury mst) by si zasloužila vyrazn větší rozveden, než jakého se jí dostalo v této prac: otevrj-li naše analýzy další cesty promýšlení dané problematiky, prv toto je podle našeho soudu smř, kterm by bylo třeba se ubírat pvedvm. Budi v této souvislosti odkázáno alespoň na článek, kter prkldme v Prloze B a kter elementárním způsobem mapuje pdu, ze které by bylo možné v těchto uvhch vyjít: jde o systematickou rekonstrukci Aristotelova chápání *msta* (τπος), vztaženou k Patočkovu pstupu nartnutmu v textu *Prostor a jeho problematika*.

Je přitom zásadní, že k bytí transempirických jsoucen nedílně patří, že existují simultánně pro více než jednoho příjemce svého zjevu: jsou dána jako *cosi*, co se vždy může dát více než jednomu aktuálnímu *já*. Právě takto je *druhý* nejen možný, ale je přímo nutně implikován ve světě, který nikdy není jen náš. I kdyby zbylo jen jediné reálně existující *já* v celém univerzu, stejně tento svět bude bytostně společným světem, protože bude, když ne jakožto sdílený, pak nezrušitelně jakožto *sdílitelný*. Oblast vnějšku je oblastí vnějších horizontů, ze kterých jsou vystupují a v tomto kontextu, v těchto rozestírajících se perspektivách, jsou zahrnuti možní druzí jako příjemci zjevů jsou. Lze tedy říci, že díky prostorově diferencovanému způsobu bytí tělesných jsoucen jsou *druhá já* zahrnuta ve vnějších souvislostech jevení jsou. Zároveň platí, že jiná jsou mohou v své zjevnosti hrát pro nás roli *druhých já*, tedy mohou se dát *já* jakožto příjemci daností týchž jsou, která vnímá *já* samo ze své perspektivy.

Specifičnost *já* spočívá v tom, že co je v případě daných jsou přítomno jako bytostně latentní a nepřítomné, to je zde jistým způsobem aktuálně prožíváno: zatímco jsou se dávají *zvenčí*, tj. jakožto zvnějšnělé vnitřky, *já* je příjemcem jevení díky tomu a jako to, co se prožívá navíc i *zevnitř*, tedy aperspektivně a celé naráz (byť se samozřejmě v průběhu zkušenosti rozlišují jednotlivé tělesné části). *Já* se diferencuje od jiných jsou jako takový region bytí, kde je zkušenostně dán překryv těchto dvou způsobů danosti. Je přitom zásadní, že sobě-danost *já* zevnitř neruší latenci, která bytostně patří k sobě-danosti *já* zvenčí: nakolik je *já* tělem daným zvenčí, je i pro sebe samo vnitřkem, který bezprostřední danosti stále uniká. Aperspektivní vnitřní sobě-danost totiž není charakterizována diferencí vnitřku a vnějšku; *sensu stricto*, danost zevnitř nezpřítomňuje vnitřek, ale zjevuje *já* jako jednotný

Shrnutí [Récapitulation]

tělesný celek (*corps propre*), který diferencovaně odpovídá na to, s čím se ve světě setkává: ukazuje tedy bytí *já* jako tělesné *bytí ke světu*.

Poznamenejme, že promýšlení jevení a dávání se na úrovni jeho prostorově-tělesného charakteru si nikterak nevynucuje chápat *člověka* jako jediného možného příjemce zjevu jsoucn: perceptivní setkávání se jsoucný na této rovině vykazuje spíše univerzální, obecně platné rysy. Perspektivní způsob dávání se, skrze které se setkávají svébytná jsoucna, otevřenost tělesného *já* vůči jiným jsoucnům, danost jsoucn ve vlastním těle, které je jednotným polem možné pokračující a diferencované zkušenosti a obecněji polem možné vlastního pohybu – nevidíme, že by cokoli z toho nutně povstávalo specificky s člověkem. Platí též, že prostorově-tělesný modus bytí představuje rovinu, kterou sdílí živé s neživým. To se může zdát jako triviální konstatování: řečeno slovníkem vědecké vulgáty, vše tělesné se přece skládá z téže hmoty, tedy z atomů a molekul, a podléhá fysiko-chemickým zákonitostem platným stejně v živé jako v neživé přírodě. Naše závěry však pochopitelně mají zcela jiný epistemologický status: dospěli jsme k nim metodou fenomenologické deskripce, která nám umožnila popsat povahu onoho sdíleného prostorově-tělesného bytí na půdě naší žité zkušenosti. Elementární ontologická spřízněnost všeho, co je s čím a s čím se kdy vůbec můžeme setkat, tak není jakousi metafysickou tezí, ale je skutečně prožívaná – je vždypřítomným aspektem, bez něž by naše zkušenost v té formě, ve které je nám vlastní, vůbec nebyla možná.

Trváme-li na tom, že jsoucna jsou dána jakožto *možná druhá já*, a zdůrazňujeme-li význam prostorově-tělesného způsobu bytí jako pouta mezi živým a neživým, dotýkáme se obecnějších otázek, které úzce souvisejí s problematikou zjevnosti a možností zjevu, skrze které každé

jsoucno jest tím, čím jest. Tato problematika je pro fenomenologii zcela centrální. Na půdě prostorovosti ve fenomenálním smyslu, v jakém jsme ji načrtli výše, by bylo možné uchopit *život jako fenomenální kategorii*, tedy pojmut diferenci živého a neživého jako rozdíl ve způsobech dávání se. Takový přístup by mimo jiné mohl poskytnout půdu pro vysvětlení, proč difference mezi živým a neživým není konstantní a je v různých kulturách, ale také např. u dětí a dospělých, vedena různě.

Z fenomenologického úhlu pohledu není legitimní zcela převést tento nesoulad na ryze subjektivní psychologický rozdíl vnímavosti, nýbrž je třeba uznat, že totéž jsoucno se může dávat velmi různými způsoby, podle aktuálního kontextu; tento kontext přitom samozřejmě zahrnuje také aktuální příjemce jevení dávajícího se jsoucna. Tak například strom se může v různých prostorově-časových kontextech, tedy i různým adresátům, dávat jednou jako oživená božská mocnost, jindy a jinde jako inertní materiál na podpal nebo stavbu domu. Díky tomu, že jevící se jsoucna jsou zvnějšnělou niterností a že *já* je také takovým jsoucnem, které se ještě navíc dává samo sobě zevnitř, je *já* schopno chápat jiná jsoucna jako *druhá já*, a tedy jakožto *živá*: protože *já* se vnímá zvenčí, zahrnuto v oblasti vnějšku, kde se setkává i s dalšími podobnými jsoucnými, a protože zároveň zakouší *ve svém těle*, je připraveno připustit, že i jiná jsoucna, nadaná unikavými vnitřky, se mohou setkávat s týmiž jsoucnými, které potkává i ono samo. Jinými slovy, tělesná jsoucna se *mohou* dávat jako živá; jestli se ovšem jako živá skutečně dají, to závisí mimo dalších okolností též na naší citlivosti a vyladěnosti na tyto možnosti, na naší připravenosti a ochotě se s jiným jsoucnem tímto způsobem setkat. K ustavení vztahu tohoto druhu je třeba mocnost k tomuto vztahu na obou stranách. Otevřenost a receptivita vůči možnostem zjevu jsoucen, které jsou neschůdné a nevyčerpatelné, je proměnlivá: individuálně, historicky, kulturně,...

Shrnutí [Récapitulation]

Vědecký přístup může být následně pochopen jako pokračování procesu dávání se jsoucen, ovšem s použitím invazivních metod variování perspektiv jevení: dává-li se tělesné jsoucno jako vnitřek, který se částečně projevuje navenek, věda posléze převádí na vnějšek další části vnitřku, až dosud skryté a ustupující do nezjevnosti. Je-li empirická věda práva tomu, co poznává, pak představuje svébytnou odpověď na jsoucna, která potkáváme, a lze ji uchopit jako uskuteční nových možností zjevu jsouce, a tedy i jako obohacení prožívané skutečnosti. Platí přitom, že jakmile jsou tyto možnosti jednou uskutečněny, zdají se být latentně vždy přítomné v bytí jsoucen. Postupuje-li takto, otevírá věda nové možnosti zkušenosti; jinými slovy, mění způsob, jakým se setkáváme s tím, co jest. Bylo by tedy příliš omezující chápat vědecké poznání čistě jako jakousi teoretickou nadstavbu nad prožívanou zkušeností. V první polovině 20. století vyjádřil Husserl obavy, že dobová věda se zcela odtrhla od prožívaného přirozeného světa, a hovořil v této souvislosti o „križi evropských věd“, které se prý staly zcela nespojitě se zkušeností. Uplynulo necelé století a „přirozený svět“ Husserlův již dávno není naším přirozeným světem – a těžko odmítat, že věda v této proměně sehrála významnou roli. Snad bychom z fenomenologické perspektivy měli nově docenit význam vědecké popularizace, která se nyní zdá být oblíbenější než kdy dřív a jejíž možnosti nesmírně vzrostly také díky rozvoji informačních technologií. Vědecký pohled má potenciál proměňovat – v míře v podobách, které se těžko dají předem odhadnout – s čím a jak se můžeme ve světě setkat, ať už se týká zkušenosti s naším vlastním tělesným bytím nebo s jinými jsoucnými. Nakolik věda dovede otevírat nové možnosti zjevu jsoucen, a obohacovat takto fenomenální sféru, podílí se na formování světa, jež je nám zkušenostně dostupný, a tak proměňuje i to, co je pro nás skutečností.

Medicína jistě nedisponuje schopností nechat nás prožívat zevnitř vlastní tělo jako gigantické společenství buněk, se vším nesmírně složitým děním na molekulární úrovni, které věda popisuje. Ale když vidíme mikroskopické záběry například krevních destiček při práci, jímá nás neskonalý úžas právě proto, že co vidíme, je na vnějšek převedený *vnitřek nás samých* a že ho *právě jako takový* jsme s to vnímat. Ve své době sehrály v tomto ohledu významnou roli veřejné pitvy: zkušenosti tohoto druhu nepochybně mají potenciál změnit náš prožívaný vztah k vlastnímu tělu. Například tak, jako Pasteurův objev postupně a patrně nevratně proměnil způsob, jak chápeme a prožíváme svá vlastní onemocnění.

Dejme jiný příklad, týkající se tentokrát vztahu k tomu, co nás obklopuje: Když archaický Řek zdvihl zrak, viděl pevný poklop bronzové nebeské klenby, která činila z plochy jeho Země dobře zakrytý, chráněný domov a bezpečné útočiště smrtelníků. Když se o několik století později podíval na hvězdy Pascal, spatřil již nesmírně, nepojmutelně rozlehlou prázdnotu a zející hlubinu, která ho naplňovala stejně tak hlubokou existenciální úzkostí smrtelníka vydaného napospas anonymním silám odlidštěného vesmíru. Rozdíl přitom naprosto nelze připsat tomu, co je na nebi jednoduše k vidění: kromě vzácných a obtížně pozorovatelných tranzitů nám žádné nebeské fenomény nemohou čistě vizuálně dojem hloubky zprostředkovat; schopnost zakoušet hloubku nebe má počátek v ideji a na ní navázané teorii o různé vzdálenosti nebeských těles od Země, kterou v 5. stol. před n. l. jako první razil Anaximandros. Z perspektivy nabyté touto zkušeností poté můžeme říkat, že *doopravdy* je nebe hloubka, ovšem *doopravdy* je hloubka *pro nás*, a takové setkávání nám cosi nebývalého a nového umožňuje (například lety do vesmíru); *neméně opravdově* ovšem bylo i poklopem pro obyvatele jiného místa a času, a takové setkávání umožňovalo zase cosi jiného (například cítit se na Zemi doma).

Shrnutí [Récapitulation]

Na uvedených příkladech si lze snadno povšimnout, že často je ve zjevnosti něco za něco a různé způsoby danosti se mohou vylučovat. Trochu jako v případě obrázku „Rubinova váza“, kde dospělý vidí buď pohár, nebo dvě tváře, ale nedokáže vidět oboje *zároveň* (na rozdíl od dítěte, podle Piageta). Můžeme dokonce záměrně „přepínat“ z jedné polohy do druhé a zakoušet zázračnost této proměny zjevu, ale oboje naráz je nám nepřístupno. Vrátime-li se k našemu příkladu, kdo vnímá posvátnost stromu, bude mít nejspíše problém jej zároveň porazit a spálit, a opačně kdo vnímá celý les jako zásobárnu dřeva (vzpomeňme na Heideggera), ten v něm v tutéž chvíli těžko spatří posvátný strom. Různé způsoby danosti lze jsou různé i díky tomu, že různé věci umožňují, otevírají tedy odlišné další možnosti. Poražený a spálený strom nás zahřeje, zatímco opečovávaný posvátný strom roste do mohutnosti a krásy, je dlouhodobou součástí společenství, které k němu tyto vztahy pěstuje, a může přijímat drobné či větší obětiny (což není samozřejmé – máme dnes kolem sebe jen málo jsoucna, která by nás oslovovala jako cosi oběti-hodného). Oboje má očividně svůj smysl a jeden způsob danosti nelze plně nahradit druhým ani převést na druhý. A také, protože způsob zjevu závisí na širším kontextu dávání se jako takového, není nikdy plně v moci *já* (na rozdíl od případu Rubinovy vázy) zcela po libosti mezi nimi přecházet. Je tedy onen strom mocnost, nebo dříví? Je takové jsoucno, které se může dát tak i tak, v tomto smyslu je tedy mocností i dřívím, podle toho jak kdy a jak kde, a také samozřejmě jak pro koho. Strom zcela pozbavený některého z těchto rozměrů je jaksi umenšen ve svém bytí; strom není více dříví než mocnost, ale ani naopak.

Proto také nově odhalené možnosti zjevu často koexistují vedle historicky starších, proto nově odhalený způsob danosti nemusí nutně vytlačit a nahradit způsoby tradiční: ty totiž otevírají vlastní svébytné možnosti, často neméně důležité. Vnímáme-li tělesnou látku aristotelsky

jako prolínání a přelévání čtyř živlových mocností, otevírají se před námi zcela odlišné možnosti, než pokud tento vztah nahradíme vztahem založeným na vědecky vydobytém náhledu, že látka je přece složenina jednoduchých tělesných prvků, jichž je 92 přirozených druhů. Oba přístupy poskytují klíč k uchopení některých univerzálních kosmických zákonitostí, které jsou určující pro běh světa a bytí všeho, co je – ovšem odlišných. Oba přístupy mají i své „praktické“ výstupy – ovšem opět jiné. Např. vědecké poznatky o vodíku a kyslíku, fyziologii lidského těla, proudění vody, atd. naprosto neskýtají zkušenostní základ, na kterém by se bylo lze naučit plavat – při pokusu aplikovat je do praxe během snahy osvojit si nový typ pohybu ve vodě bychom se nejspíš utopili –, ale umožňují třeba stavbu ponorky. V jistém schematickém zjednodušení lze říci, že živlový přístup umožňuje *magickou*, vědecký přístup zase *technologickou* praxi, případně přímo manipulaci se jsoucný. Tvrzení, že magie přece *nefunguje*, zatímco technika ano, je založené na nepochopení, že magie se opírá o *svébytná zkušeností východiska* a na této bázi pak užívá *jiných* prostředků a otevírá *odlišné* životní možnosti než technika. Nedávalo by příliš smyslu – a bezpochyby by nebylo funkční – pokoušet se o magickou tvorbu igelitové tašky, ale podobně nesmyslné a nefunkční by bylo pokoušet se o výrobu stroje (nebo léku), který by nás nebo naše lidské společenství uvedl do vzájemné harmonie s univerzem, což je jeden z klasických cílů magického konání. Tím, že fenomenologie chápe skutečnost na bázi různých způsobů dávání se toho, co je, umožňuje tedy jaksi „jedním tahem“ založit možnost jak magie, tak vědy jakožto svébytných vztahů mezi tím, co se dává, a tím, komu se dává.

Různé možnosti zjevu je tedy možné takto odlišit, a také je samozřejmě lze k sobě vzájemně vztahovat a *hodnotit* – patrně ostatně ani nemůžeme jinak, chceme-li se v pluralitě zjevů nějak orientovat, případně mezi nimi tak nebo onak volit a zakládat na nich svá rozhodnutí.

Shrnutí [Récapitulation]

Který ze způsobů danosti a porozumění je ten „lepší“? To záleží na širších souvislostech danosti: jak k čemu, jak kdy, jak pro koho. Ale kde tedy je v různých jevech „pravda“? Z fenomenologického hlediska především nelze mezi bytím a jevením postulovat vztah (ne)adekvace: jsoucno *je* tím, co se může dát tak i tak, v závislosti na kontextu, přičemž různé způsoby zjevu, které zpřítomňují různé aspekty bytí daného jsoucna, otevírají odlišná pole dalších možností setkávání se skutečností. Nemělo by nás přitom zneklidňovat, když odhalíme, že různé možnosti zjevu nejsou kompatibilní a vzájemně se vylučují: nikde přece není předepsáno, že plnost bytí musí být ve všech svých různých projevech koherentní a bezesporná (takový nárok oprávněně klademe jen na naše *modely* skutečnosti, a ty postihují vždy jen vybrané dílčí aspekty, které kompatibilní jsou).

Pravda skutečnosti tkví právě v nevyčerpatelné pluralitě možných zjevů, v nesčetném množství potenciálně konkurenčních způsobů, jimiž se může dávat na vědomí a činit přítomnou nejen nám osobně, ale i širším společenstvím. Zneuznávat způsoby jevení, které nám jsou „teď a tady“ cizí, by znamenalo redukovat bytí na takové, které jsme my právě schopni pojmut, a tedy ochuzovat vztahy ke jsoucímu, které naše aktuální schopnosti zkušenostního pojmání vždy ve všech směrech přesahuje. Chceme-li už na fenomenologické půdě mluvit o pravdě, pak je vztah ke skutečnosti tím *pravdivější*, čím je bohatší, čím více možností zjevu nám umožňuje když už ne přímo zkušenostně integrovat, tedy alespoň nahlédnout a docenit v jejich hodnotě toho, co mohou přinášet a o jaké stránky, nám v naší konkrétní situaci třeba nedostupné, mohou tento svět obohacovat.

Index nominum

- Abrams, Erika, 34, 113, 125
- Aristote, 19, 78–9, 149, 164, 168
- Barbaras, Renaud, 21, 30–1, 45–6, 112, 116, 121–2, 131, 134, 138, 141–2, 150, 152–3, 157, 162–4, 167–8, 170–1, 194, 203
- Čapek, Jakub, 20, 46
- Descartes, René, 18, 24
- Heidegger, Martin, 19, 22–3, 25–9, 31, 37, 61–90, 93, 106, 112, 125–6, 130, 238
- Héraclite, 228, 231
- Husserl, Edmund, 19–26, 28–9, 31, 33–5, 38, 45–6, 53, 88–94, 96–7, 99, 116, 151, 159–60, 191, 193–4, 201, 235
- Kant, Immanuel, 20–1
- Kouba, Pavel, 5, 73, 85
- Merleau-Ponty, Maurice, 18–20, 23, 32–6, 38, 40, 43, 45–6, 81–2, 85–93, 97–8, 100, 107–8, 117, 123–4, 127–8, 130, 135–6, 138, 144, 151–2, 160–1, 165–6, 172–6, 178–181, 183–5, 188–97, 199–203, 205, 215–19, 221–2, 224–6, 228
- Minkowski, Eugène, 65–6
- Parménide, 19
- Patočka, Jan, 18, 21–6, 29, 32–6, 38, 40, 44–5, 48, 54, 64–7, 71–2, 81–2, 84, 86–7, 89–91, 94–100, 102–9, 111–8, 123–130, 133, 135, 141, 143–4, 148–152, 156–7, 162–6, 168–174, 182–3, 188, 197, 208, 212, 217–8, 223–4, 231
- Platon, 37, 49–59, 67, 69, 73, 93, 99, 106, 109, 110, 113, 130
- Špínka, Štěpán, 50, 57–9
- Tardivel, Émilie, 104, 113

Bibliographie

- S. Adams, « Introduction to Post-phenomenology », in: *Thesis Eleven*, No. 90, 2007, pp. 3–5.
- Aristote, *Les parties des animaux*, traduction P. Pellegrin, Paris : Flammarion, 2011.
- R. Barbaras, *Le désir et la distance: Introduction à une phénoménologie de la perception*, Paris : Vrin, 1999.
- R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, Paris : Vrin, 2013.
- R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris : Vrin, 2008.
- R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence : Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Chatou : Les éditions de la Transparence, 2007.
- R. Barbaras, *L'Ouverture du monde: Lecture de Jan Patočka*, Chatou : Les éditions de la transparence, 2011.
- R. Barbaras, « La phénoménologie comme dynamique de la manifestation », in: *Les études philosophiques : Patočka et la phénoménologie*, No. 3, 2001, pp. 331–349.
- R. Barbaras, *Vie et intentionnalité : Recherches phénoménologiques*, Paris : Vrin, 2003.
- R. Barbaras, *La Vie lacunaire*, Paris : Vrin, 2011.
- J. Čapek, *Maurice Merleau-Ponty: Myslet podle vnímání* [Maurice Merleau-Ponty : Penser selon la perception], Praha : Filosofia, 2012.
- J. Chotaš, *Kant o prostoru jako čistém smyslovém názoru* [sur l'espace au sens de l'intuition pure], in: *Prostor a jeho člověk*, M. Ajvaz, I. M. Havel, M. Mitášová (éds.), Praha : Vesmír, 2004, pp. 97–114.
- F. Colonna, « Merleau-Ponty et la simultanéité », in: *Chiasmi International*, No. 4, 2002, pp. 211–237.
- G. Declerck, *Résistance et tangibilité : Essai sur l'origine phénoménologique des corps*, Argenteuil : Le Cercle Herméneutique, 2014.

Bibliographie

H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I—III, Berlin : Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1951–2⁶.

D. c, *Phénoménologie du mouvement : Patočka et l'héritage de la physique aristotélicienne*, Paris : Hermann, 2014.

H.-D. Gondek, L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin : Suhrkamp, 2011.

M. Heidegger, *Être et temps*, traduction E. Martineau, Paris : édition numérique hors commerce, 1985.

E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduction P. Ricœur, Paris : Gallimard, 1950.

E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, traduction E. Levinas, G. Peiffer, Paris : Colin, 1931.

F. Karfík, « Die Welt als 'non aliud' bei Jan Patočka », in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, No. 1, 1998, pp. 94–109.

P. Kouba, *Pravda v rozumění* [La vérité dans la compréhension], in: P. Kouba, *Život rozumění*, Praha : OIKOYMENH, 2014, pp. 131–156.

E. Luhanová, « Le lieu et l'espace chez Aristote: une conception dynamique », in: *Patočka lecteur d'Aristote: Phénoménologie, ontologie, cosmologie*, C. V. Spaak, O. Stancu (éds.), Argenteuil : Le Cercle herméneutique, 2015, pp. 239–267 (voir Annexe B).

E. Luhanová, « La non-présence présente: Structure de l'expérience chez Merleau-Ponty et Patočka », in: *Chiasmi International*, No. 15, 2013, pp. 61–74 (voir Annexe A).

A. Mazzù, « Syntaxe motrice et stylistique corporelle. Réflexions à propos du schématisme corporel chez le premier Merleau-Ponty », in: *Revue Philosophique de Louvain*, Vol. 99, No. 1, 2001, pp. 46-72.

M. Merleau-Ponty, *Le Métaphysique dans l'homme*, in : M. Merleau-Ponty, *Œuvres*, Paris : Gallimard, 2010, pp. 1332–1348.

M. Merleau-Ponty, *Notes de travail*, C. Lefort (éd.), in : M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible, suivi de notes de travail*, Paris : Gallimard, 1964, pp. 219–328.

M. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, in : M. Merleau-Ponty, *Œuvres*, Paris : Gallimard, 2010, pp. 1585–1628.

M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, in : M. Merleau-Ponty, *Œuvres*, Paris : Gallimard, 2010, pp. 655–1167.

M. Merleau-Ponty, *Le Philosophe et son ombre*, in : M. Merleau-Ponty, *Œuvres*, Paris : Gallimard, 2010, pp. 1267–1290.

M. Merleau-Ponty, « La philosophie et la politique sont solidaires : Entretien avec J.-P. Weber », *Le Monde*, 31 Décembre 1960, p. 9, in : M. Merleau-Ponty, *Parcours deux : 1951–1961*, Lagrasse : Verdier, 2000, pp. 302–303.

M. Merleau-Ponty, *Préface à Signes*, in : M. Merleau-Ponty, *Œuvres*, Paris : Gallimard, 2010, pp. 1547–1583.

M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, C. Lefort (éd.), in : M. Merleau-Ponty, *Œuvres*, Paris : Gallimard, 2010, pp. 1629–1807.

E. Minkowski, *Vers une cosmologie : les fragments philosophiques*, Paris : Auber-Montaigne, 1936.

J. Patočka, *La conception aristotélicienne du mouvement : signification philosophique et recherches historiques*, traduction E. Abrams, in : J. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Dordrecht : Kluwer, 1988, pp. 127–138.

J. Patočka, [*Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*], traduction E. Abrams, in : J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, Grenoble : J. Millon, 1995, pp. 117–130.

J. Patočka, *Epochè et réduction*, traduction E. Abrams, in : J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Grenoble : J. Millon, 2002², pp. 217–228.

J. Patočka, [*Epochè et réduction : manuscrits de travail*], traduction E. Abrams, in : J. Patočka, *Papiers phénoménologique*, Grenoble : J. Millon, 1995, pp. 163–210.

J. Patočka, *Équilibre et amplitude dans la vie*, traduction E. Abrams, in : J. Patočka, *Liberté et sacrifice : Écrits politiques*, Grenoble : J. Millon, 1990, pp. 27–39.

J. Patočka, *L'espace et sa problématique*, traduction E. Abrams, in : J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Grenoble : J. Millon, 2002², pp. 13–82.

Bibliographie

J. Patočka, *L'espace et sa problématique* (annexes), traduction E. Abrams, in : J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Grenoble : J. Millon, 2002², pp. 265–276.

J. Patočka, *Les fondements spirituels de la vie contemporaine*, traduction E. Abrams, in: J. Patočka, *Liberté et sacrifice : Écrits politiques*, Grenoble : J. Millon, 1990, pp. 215–241.

J. Patočka, *Forme-du-monde de l'expérience et expérience du monde*, traduction E. Abrams, in : J. Patočka, *Papiers phénoménologique*, Grenoble : J. Millon, 1995, pp. 211–226.

J. Patočka, [*L'homme et le monde*], traduction E. Abrams, in : J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Grenoble : J. Millon, 2002², pp. 83–127.

J. Patočka, [*Leçons sur la corporéité*], traduction E. Abrams, in : J. Patočka, *Papiers phénoménologique*, Grenoble : J. Millon, 1995, pp. 53–116.

J. Patočka, *Platon et l'Europe*, traduction E. Abrams, Lagrasse : Verdier, 1983.

J. Patočka, *Le Platonisme négatif*, traduction E. Abrams, in : J. Patočka, *Liberté et sacrifice : Écrits politiques*, Grenoble : J. Millon, 1990, pp. 53–98.

J. Patočka, *Phénoménologie et métaphysique du mouvement*, traduction E. Abrams, in: J. Patočka, *Papiers phénoménologique*, Grenoble : J. Millon, 1995, pp. 13–27.

J. Patočka, *Le Subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie asubjective*, traduction E. Abrams, in : J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Grenoble : J. Millon, 2002², pp. 189–216.

J. Patočka, *Le Subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie « asubjective »*, traduction E. Abrams, in : J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Grenoble : J. Millon, 2002², pp. 165–188.

J. Patočka, *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a možnost "asubjektivní" fenomenologie*, traduction J. Čapek, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy*, vol. II, Praha : OIKOYMENH, 2009, pp. pp. 379–396.

J. Patočka, *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a požadavek fenomenologie a subjektivní*, traduction I. Chvatík, in: J. Patočka, *Fenomenologické spisy*, vol. II, Praha : OIKOYMENH, 2009, pp. 397–418.

J. Patočka, *Tělo, společenství, jazyk, svět* [Corps, communauté, langue, monde], J. Polívka (éd.), Praha : OIKOYMENH, 1995.

Platon, *Parménide*, in: Platon, *Œuvres complètes*, vol. VIII, traduction A. Diès, Paris : Belles Lettres, 1923.

Platon, *République*, in: Platon, *Œuvres complètes*, vol. VI–VII, traduction E. Chambry, Paris : Belles Lettres, 1931–1934.

Platon, *Le Banquet*, in: Platon, *Œuvres complètes*, vol. IV, traduction P. Vicaire, Paris : Belles Lettres, 1989.

Platon, *Théétète*, in: Platon, *Œuvres complètes*, vol. VIII, traduction A. Diès, Paris : Belles Lettres, 1923.

E. Şan, *La Transcendance comme problème phénoménologique : Lecture de Merleau-Ponty et Patočka*, Paris : Mimesis, 2012.

Ch. Sommer, « Transformations de la phénoménologie », in : *Revue Sciences/Lettres* [En ligne], No. 1, 2013, mise en ligne le 01 mai 2012, consulté le 19 février 2015. URL : <http://rsl.revues.org/235>.

H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction, third revised and enlarged edition*, 2 vol., Dordrecht – Boston – London : Kluwer Academic Publishers, 1994.

Š. Špinka, « Nothing Is in Itself One: Motion, Relation and Corporeality in the Context of Protagoras' 'Secret Doctrine' in the *Theaetetus* », in : *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, No. 10, 2011, pp. 241–269.

E. Tardivel, *La Liberté au principe : Essai sur la philosophie de Patočka*, Paris : Vrin, 2011.

Annexe A

E. Luhanová, « La non-présence présente: Structure de l'expérience chez Merleau-Ponty et Patočka », in: *Chiasmi International*, No. 15, 2013, pp. 61–74.

ELIŠKA LUHANOVÁ

**LA NON-PRESENCE PRESENTE :
STRUCTURE DE L'EXPERIENCE
CHEZ MERLEAU-PONTY ET PATOCKA¹**

Introduction

Par rapport à Husserl et à sa *réduction phénoménologique*, supposée assurer méthodiquement la base de la phénoménologie comme la philosophie fondamentale, Patočka et Merleau-Ponty (dans leur pensée tardive) semblent prendre des attitudes tout à fait opposées. On pourrait résumer ainsi schématiquement : alors que Merleau-Ponty reste convaincu qu'il y a quelque chose du côté du monde qui échappe la réduction, un certain résidu qui se montre (supposément déjà dans la réduction husserlienne) comme une transcendance irréductible des étants du monde², Patočka, au contraire, essaie de pousser la réduction encore plus loin (dans un sens qu'il croit, lui aussi, être profondément husserlien) et de réduire non seulement l'auto-donation apparemment évidente du monde, mais aussi l'auto-donation réflexive de l'égo, du *moi* exécutant la réduction³. Néanmoins, il nous semble qu'au final les deux efforts reviennent à la même "chose", à savoir à un domaine originaire des relations mutuelles entre le *moi* et tout ce qui lui est donné, c'est-à-dire à une réciprocité ontologique fondamentale entre le *moi* et le monde. Merleau-Ponty et Patočka pénètrent ainsi par leurs voies respectives dans un domaine relationnel englobant l'être de *tous* les étants qui se montrent également comme l'être de possibilités.

Tout d'abord, nous essayerons d'assurer un accès à ce domaine en utilisant la méthode phénoménologique, c'est-à-dire en analysant la nature de l'expérience. Tenter de dévoiler sur ce fond une base d'ontologie générale nous ramène inévitablement à une zone limite de la phénoménologie. Cependant, dans notre deuxième partie, nous essayerons de montrer – à titre d'hypothèse de travail et sous forme d'esquisse – qu'on n'est peut-être pourtant pas obligé de dépasser la frontière entre la phénoménologie et la métaphysique si l'on accepte de franchir une limite fluide qui à la fois sépare et joint la phénoménologie et le structuralisme, dans le sens d'une ontologie structurale de possibilités par lesquelles et dans lesquelles les étants *sont*.

1. Analyse de l'expérience

1.1. La nature transempirique de l'étant donné

Partons de l'expérience du *moi* avec un autre étant⁴. Cette expérience présente la dualité de l'étant comme *ce qui* se donne et de *moi* comme *ce à quoi* il est donné : « La loi fondamentale de l'apparaître, c'est qu'il y a toujours la dualité de *ce qui* apparaît et de *ce à quoi* cet apparaissant apparaît. [...] L'apparaître n'est apparaître que dans cette dualité »⁵. L'étant est donné au *moi* comme quelque chose d'autre que le seul fait d'être donné à l'expérience – ce qui *est donné* ne représente pas uniquement un corrélatif de l'expérience, mais un étant lui-même qui *se donne* à l'expérience⁶. L'étant est ainsi donné comme quelque chose de différent de l'étant auquel il est donné – par rapport au *moi*, il représente un *autre*⁷. Le sens premier de cette "étrangeté fondamentale"⁸, c'est que l'étant est donné au *moi* comme indépendant quant à son être de cette expérience actuelle⁹. On peut donc dire que l'expérience du *moi* est l'expérience des étants qui transcendent cette expérience. C'est le contenu de cette transcendance qu'on va essayer d'éclaircir maintenant en trois étapes successives.

1) L'étant est donné à l'expérience comme la condition de possibilité de cette expérience, en tant qu'il la permet¹⁰, sollicite ou même impose¹¹.

2) L'étant est donné dans chaque expérience particulière comme permettant ou même exigeant les autres expériences. L'expérience actuelle n'offre jamais l'étant comme une pleine présence ; elle présente l'étant au *moi* comme une *structure de possibilités* de se donner et d'être donné aussi autrement, à partir des autres points de vue, par les autres perspectives¹². Cette structure de possibilités présentée par l'expérience comme un tout originaire n'appartient pas purement ni au *moi*, ni à l'étant : les possibilités de se donner appartiennent à l'étant qui se donne lui-même, les possibilités d'appréhender ce qui se donne appartiennent au *moi* capable de saisir l'étant en sa donation, mais l'ensemble de la structure de ces possibilités représente un tout relationnel qui englobe les deux comme ses pôles également originales¹³. Il nous semble que c'est exactement sur ce fait phénoménal élémentaire sur lequel repose la notion patočkienne du *champ phénoménal* : « Il y a un champ phénoménal, un être du phénomène comme tel, qui ne peut être réduit à aucun étant qui apparaît en son sein et qu'il est donc impossible d'expliquer à partir de l'étant, que celui-ci soit d'espèce naturellement objective ou égologiquement subjective »¹⁴. On va revenir sur le point de l'*unité* de ce tout relationnel un peu plus tard.

Quant à la nature structurelle de ce tout, il s'agit des relations d'une *localisation mutuelle* du *moi* et de l'étant, dans le sens littéral, c'est-à-dire spatial, de ce terme. L'étant donné est localisé par rapport au *moi*, parce que son étrangeté comporte nécessairement une *extériorité* : « La réception doit être réception de quelque chose d'*extérieur*, qui ne provient pas de moi »¹⁵. En même temps, l'étant se trouve, par le simple fait de la donation, dans une position *devant* le *moi*, localisé *en proximité* du *moi*. Patočka parle en

ce contexte de l'étant qui se donne lui-même à l'expérience comme d'un *tu* qui se présente au *je* par l'interpellation¹⁶ : «La dualité du *lieu* y joue un rôle considérable. Le « je » est indissolublement lié à « l'ici », le « tu » au « là-bas » [...]. Le lieu du « tu » est, au sens originaire du terme, la proximité objective »¹⁷. Le *moi*, à son tour, est localisé par rapport à l'étant donné et c'est cette relation précisément qui lui sert à fixer son lieu propre : « S'orienter, c'est tout d'abord déterminer le lieu où l'on est *soi-même*, lieu qu'on ne fixe pas soi-même, mais qui nous est marqué par les autres choses »¹⁸.

Le lieu du *moi*, l'ici, c'est là où le *moi* est interpellé par les étants et d'où il répond à cette interpellation, c'est-à-dire là d'où il appréhende l'étant. Le *moi* est localisé dans le sens qu'il saisit l'étant toujours de son propre point de vue, unique et impossible simultanément avec tout les autres points de vue qui sont néanmoins impliqués dans son expérience actuelle (« comme nous pourrions, si nous voulions, revoir l'autre versant de la colline »)¹⁹. Corrélativement, l'extériorité et proximité de l'étant donné s'exprime dans le fait phénoménal élémentaire que l'étant se donne dans une perspective particulière, mais comme permettant toujours d'autres perspectives possibles (comme pouvant être appréhendé toujours de l'autre côté). Cette localisation mutuelle n'articule pas ainsi un défaut principale de l'expérience du *moi*, mais plutôt une spatialité originaire qui représente le mode d'être du *moi* comme de l'étant.

3) On a supposé jusqu'ici que les autres expériences possibles sont des expériences du même *moi* éprouvant quelque chose. Mais l'étant est donné au *moi* comme quelque chose qui peut se donner aussi aux autres étants²⁰. En ce sens les autres expériences possibles impliquent des autres *moi* possibles. Autre *moi*, ça veut dire *autrui* : *autrui* est tout d'abord un étant par lequel peut se réaliser la possibilité de l'étant de se donner aussi aux autres expériences des autres étants que du *moi*²¹. Il s'ensuit que comme l'étrangeté de l'étant comporte une possibilité principale d'être donné aussi aux autres étants que le *moi* actuel, aux autres *moi* possibles, *autrui* et impliqué comme possible dans chaque expérience avec un étant qui se donne comme autre par rapport au *moi*.

On trouve là une condition de possibilité d'émergence d'*autrui* du champ de donation des étants. La genèse de l'expérience d'*autrui*, c'est-à-dire le passage d'*autrui* qui est impliqué comme possible dans l'expérience avec un étant vers *autrui* qui se donne lui-même à l'expérience actuelle, est analysée en détail par Merleau-Ponty. Il décrit le processus comme une métamorphose d'un étant qui peut se donner et être donné vers l'étant qui peut appréhender les étants dans sa propre expérience : un autre devient *autrui* concevant les mêmes étants et de la même manière que le *moi*²². Même en résumant ainsi très brièvement, nous pouvons conclure que la question d'*autrui* possible ne peut être posée sans tenir compte du contexte qui accompagne la donation de l'étant : l'étant se donne toujours en son entourage, environné par les autres étants. Si on dit que les autres *moi* sont impliqués dans l'expérience avec l'étant particulier, ça ne veut dire rien d'autre qu'il y a autour de l'étant une pluralité des étants d'où *autrui* peut surgir : un de ces étants environnants peut se donner à une

expérience actuelle nouvelle non seulement comme un autre étant, mais plus spécifiquement comme un autre *moi*. Patočka parle en ce sens d'une périphérie ou d'un environnement originaire qui n'a pas le caractère chosique appartenant à l'étant donné, mais qui joue un rôle d'horizon constant d'où provient chaque expérience, chaque rencontre avec un étant particulier : « Chaque rencontre est pour nous prélevée dans l'environnement dont elle « émerge » pour « s'approcher » et dans lequel elle « sombre » à nouveau en s'éloignant »²³. Chaque expérience est donc structurée par la dualité périphérie – centre ; le centre étant en son tour structuré par la dualité *je – tu*, le *moi* et l'étant qui se donne. On arrive ainsi à la « proto-structure *je-tu-ça* » qui représente « la forme primordiale de toute expérience »²⁴.

La localisation mutuelle du *moi* et de l'étant donné se transforme donc considérablement. « Le *je* et le *tu* sont les formes originaires de la proximité ; le *ça* est la forme de l'éloignement ou de la distance »²⁵. L'étant, le *tu*, est localisé non seulement par rapport au *moi*, mais aussi par rapport à l'environnement qui présente le champ réel des possibilités de se donner toujours autrement, dans les autres perspectives, pour des autres *moi*. Le *moi*, corrélativement, est localisé non seulement au sens d'une perspective particulière qui le lie avec l'étant en formant ainsi le centre de l'expérience, mais aussi par rapport à l'horizon, l'environnement toujours lointain qui n'entre dans l'expérience que comme un contexte de la donation de l'étant particulier, comme un milieu encore indifférencié, mais d'où peuvent émerger les autres étants et plus particulièrement, les autres *moi*. Par suite, l'étant se donne au *moi* dans l'expérience comme un *réseau relationnel de possibilités*, comme une structure spatiale originaire. Par rapport à cette structure de possibilités, la donation actuelle de l'étant particulier et concret représente une réalisation d'une des possibilités multiples, ou plus précisément, une articulation particulière d'une configuration des possibilités de se donner et d'être donné aux diverses expériences possibles²⁶.

Avant de revenir sur ce point, ajoutons trois remarques comme une mise au point.

1. Cette « richesse insurpassable » ou cette « miraculeuse multiplication »²⁷ de l'étant ne se rapporte pas à l'être absolu, séparée principalement de l'expérience, mais au pouvoir inépuisable de l'étant de se donner à un nombre inépuisable d'expériences possibles²⁸. L'étant ne transcende donc pas *toute expérience possible*, mais seulement *chaque expérience actuelle*. Nous proposons donc à ce titre de ne pas parler de la nature transcendante, mais *transempirique* des étants, qui s'exprime comme une multiplicité de possibilités qui transcende l'actualité de chaque donation, comme le fait que l'être ne puisse être épuisé par aucune expérience particulière.

2. Il ne s'agit pas d'une *thèse* métaphysique, acceptée implicitement dans une *attitude* naturelle telle que les conçus Husserl²⁹, mais pas non plus d'une *foi* perceptive ou d'une « certitude injustifiable d'un monde sensible » dont parle Merleau-Ponty³⁰. Il s'agit d'un *fait phénoménal* qui se dévoile sur le fond de l'expérience du *moi*, mais qui n'appartient pas à ce *moi*, qui n'est ni sa

propre capacité, ni son acte, ni son attitude quelconque. Il s'agit du *mode de donation de l'étant* qui se donne lui-même comme surpassant les limites de cette donation concrète à ce *moi* concret. Ce fait phénoménal nous oblige à quitter le fond du *moi* comme un centre ontologique et élaborer en premier lieu les relations mutuelles, le réseau relationnel, qui unit le *moi* et les étants comme leur base ontologique commune³¹.

3. Comme les possibilités en question ne représentent pas simplement des attributs ajoutés à l'être absolu des étants, mais les manières dans lesquelles et par lesquelles les étants *sont* (les possibilités concrètes de se donner à quelqu'un et de appréhender quelque chose manifestent le mode d'être des étants)³², il s'agit d'une question profondément ontologique.

1.2. La réciprocité des relation entre les étants

Revenons maintenant à la localisation mutuelle du *moi* et de l'étant, c'est-à-dire à la structure spatiale de l'expérience. On a pu observer que la nature transempirique de l'étant qui se donne comme une pluralité de perspectives possibles a trouvé son complément dans les possibilités qu'a le *moi*, d'appréhender l'étant de différents points de vue. Il serait clairement illégitime de réduire ces possibilités de l'étant (les possibilités de se donner à quelque chose) aux possibilités du *moi* (les possibilités d'appréhender quelque chose, de recevoir l'étant qui se donne et de le saisir comme tel). Il faut donc éclaircir le rapport entre ces « deux ordres de possibilités » et leur croisement dans l'expérience actuelle.

Il semble certain qu'entre les possibilités de se donner et celles d'appréhender il y a une correspondance – Merleau-Ponty l'invoque comme « un rapport d'harmonie préétablie »³³ sans lequel toute expérience serait impossible. Pour que la possibilité de *se donner* de telle ou telle façon soit réelle, il faut bien évidemment qu'il y ait quelqu'un qui ait la possibilité de *saisir* quelque chose d'une telle façon, et *vice versa*, sinon il s'agirait d'une possibilité vide, d'une détermination purement formelle. Cette relation réciproque lie et différencie en même temps les étants : elle les *lie*, parce qu'ils ne peuvent pas exister comme tels l'un sans l'autre, elle les *différencie*, parce que leur interdépendance nous interdit de réduire l'un à l'aspect de l'autre et nous force de reconnaître l'originalité de cette dualité.

Toutefois, plus profondément, cette interdépendance ne se pose pas entre deux étants, mais entre deux aspects de la donation elle-même, entre le 'se donner' et 'appréhender' qui se croisent au sein de chaque étant particulier. Car on peut montrer que 1. si le *moi* est ce à *quoi* quelque chose est donné, ce n'est que parce qu'en même temps il est quelque chose qui *peut se donner* en principe, et en même temps, 2. chaque étant qui *se donne*, impliquant une pluralité des étants *auxquels* quelque il peut être donné, ouvre le champ des autres *moi* possibles dans lequel est lui-même inséré, alors il joue aussi le rôle d'un autrui possible. Esquissons rapidement le raisonnement qui nous mène aux telles propositions³⁴.

1. L'expérience du *moi* avec lui-même se dissocie en deux aspects: le *moi* s'appréhende à la fois de l'intérieur et de l'extérieur³⁵. Le *moi*, essentiellement charnel, se dédouble en deux aspects : le *moi* appréhendé par soi-même du dedans, tout d'un coup, hors des perspectives (le *corps propre*)³⁶, et le *moi* appréhendé par soi-même du dehors, dans les perspectives, de la même manière par laquelle le *moi* appréhende les autres étants (le *corps-objet*)³⁷. Cette possibilité de s'appréhender de l'extérieur ouvre ensuite la possibilité pour le *moi* d'être saisi de l'extérieur non seulement réflexivement, par lui-même, mais aussi par d'autres étants³⁸. L'expérience extérieure du *moi*, exactement comme l'expérience avec les autres étants extérieurs, implique donc les autres expériences possibles et en suite de ça les autres *moi* possibles. Autrui comme un autre *moi*, comme celui qui peut appréhender les mêmes étants que le *moi*, ne pourrait pas émerger du milieu de l'étant donné si le *moi* n'était pas inséré de la même manière dans le même milieu : « L'expérience du corps-objet [...], déjà présentée dans la sphère primordiale [...], 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) »³⁹. On peut ajouter que parce que le *moi* se donne à lui-même ainsi, comme pouvant être donné à d'autres expériences possibles que les siennes, l'étant peut être donné au *moi* de la même manière, c'est-à-dire, comme quelque chose qui peut se donner au *moi* aussi bien qu'aux autres étants⁴⁰.

2. Il s'en suit que le *moi* n'est pas seulement celui qui appréhende quelque chose, mais qu'il se trouve en même temps livré à l'appréhension des autres étants⁴¹. Que le *moi* se saisit comme pouvant être donné aux autres expériences que les siennes ne dit rien d'autre qu'il se saisit comme saisi en possibilité par quelqu'un d'autre, par autrui qui avait émergé de son entourage. Il y a donc un passage entre l'étant donné et le contexte de sa donation, c'est-à-dire l'environnement originnaire des étants qui peuvent être donné à l'expérience et qui peuvent, en principe, appréhender le même étant que le *moi*. En conséquence, il y a même un passage entre l'étant donné et le *moi* auquel il se donne : un étant donné dans l'expérience du *moi* s'éloigne et redevient une parti du milieu indifférencié suite à quoi un autre étant peut surgir du champs de possibilités, peut se donner à l'expérience et en cas particulier, peut se donner à cette expérience comme un autre *moi*, comme autrui qui appréhende le *moi* et les autres étants à son tour. Il y a donc une interchangeabilité de principe entre tous les étants : « Les êtres doivent être réellement, essentiellement interchangeables, encore que leur fonctions ne le soient pas. Seule une telle interchangeabilité de principe, en vertu de laquelle le *je* n'est pas simplement le sujet [...], peut faire que le *je* soit à la fois chose parmi les choses »⁴². Il ne s'agit donc pas d'une "introjection" du *moi* dans le domaine des étants : le *moi* saisit les étants à partir de soi-même et soi-même à partir des étants⁴³. Il s'agit d'une corrélation profonde : comme le *moi* est (en tant que le corps-objet) un étant donné aux étants, le domaine des étants, à son part, doit être conçu comme le domaine des autres *moi* possibles.

1.3. Conclusion

Ainsi, notre dualité initiale se déplace : la différence ne passe plus entre l'étant donné et le *moi*, mais entre deux pôles d'être de chaque étant, dans la mesure où nous pouvons concevoir être de l'étant comme être phénoménal. Il ne s'agit donc plus d'une dualité entre le *moi* et l'étant donné, mais d'un réseau relationnel et différentiel de possibilités qui expriment l'être des étants toujours dédoublé entre deux aspects, entre *se donner* à quelque chose et *saisir* quelque chose – l'être des étants qui tous n'existent pas d'abord en soi et pour soi, mais toujours par rapport et à travers les autres. Le *moi* se montre comme un élément de cette structure et sur ce plan, il n'est pas différents des autres étants : « Saisi comme *je* corporel, il est, au principe, de même nature que le *tu* et le *ça*, de même nature que toutes les autres choses »⁴⁴. D'avantage, les relations de cette structure ontologique générale ne sont pas unilatéral, mais essentiellement réciproques : « La situation, initialement unilatéral, devient symétrique. [...] Les rôles des personnes sont simplement les différentes perspectives dans lesquelles les étants se prennent en vue réciproquement ; ils ne correspondent pas à des différences ontiques (ou du moins gnoséologiques) irréductibles »⁴⁵. Ce réseau des rapports réciproques possibles s'ouvre dans chaque expérience actuelle avec un étant particulier comme quelque chose qui la précède et qui la permet. L'expérience actuelle semble donc être une actualisation particulière de la structure de possibilités de la donation, elle se montre comme un "résultat" d'une configuration latente qui s'annonce dans cette actualité conçue⁴⁶. Dans notre seconde partie, nous essayerons d'esquisser le statut ontologique de cette structure originaire.

2. Réseau relationnel et différentiel de possibilités

Tout d'abord, il faut admettre que le « champ ouvert de possibilités »⁴⁷ ou ce « champ d'apparition », c'est-à-dire « les possibilités originaires »⁴⁸ de la donation des étants, comme l'invoque Patočka, représente par rapport aux étants quelque chose essentiellement négatif. Dans l'expérience actuelle, ce qui est donné, c'est l'étant comme une expression concrète et partielle d'une certaine latence⁴⁹, mais jamais cette latence comme telle – la donation actuelle détruirait la latence comme être de possibilités. Néanmoins, comme cette non-actualité, la latence est présente actuellement, à savoir en tant qu'un côté latent, non-donné mais présent, de l'étant actuellement donné⁵⁰. La donation de l'étant diffère donc de la présence des possibilités qui constituent son être : la structure de possibilités est présente dans l'expérience actuelle comme quelque chose d'essentiellement non-présent, non-actuel⁵¹. Alors, l'étant est donné à l'expérience comme une articulation concrète d'une configuration de possibilités ; cette configuration elle-même ne peut jamais être donnée comme telle, elle se présente toujours à travers l'actualité de la donation comme quelque chose qui lui échappe en principe. La donation de l'étant présent est

donc portée par cette non-présence principale, elle découle de l'impossibilité de donation⁵².

On arrive donc à un paradoxe : d'une part, on peut concevoir le champ de possibilités comme quelque chose de toujours *plus* que l'étant particulier dans sa donation actuelle, quelque chose qui surpasse l'actualité de chaque expérience avec l'étant⁵³, d'autre part on peut essayer de le saisir dans sa négativité essentielle, comme quelque chose de *moins* que l'étant actuellement donné et présent, quelque chose de non-existant, un non-étant d'où tous les étants émergent⁵⁴. Le champ de possibilités est donc à la fois quelque chose d'irréel, qui n'est pas une réalité suprême, mais une non-réalité⁵⁵, et une « structure ontologique générale » permettant de saisir l'unité entre le *moi* et les étants du monde⁵⁶. Comme précédant et permettant la donation, la présence actuelle et mutuelle de tous les étants, le champ de possibilités doit posséder une originalité par rapport à eux, il ne peut pas être réduit à un aspect de l'étant : « La structure de l'apparaître est entièrement indépendante de la structure des choses étantes »⁵⁷. Mais en même temps, en tant que non-étant qui ne peut jamais être donné originairement comme tel, « le champ phénoménal est, dans son principe, dépourvu d'autonomie ; il est impossible en tant qu'étant absolu, clos sur soi ; toute son essence consiste à manifester autre chose, à le découvrir, à le présenter »⁵⁸.

Cependant Patočka nous offre aussi une clé pour penser ce domaine paradoxal : « L'étant est en tant qu'apparaissant, c'est-à-dire dans son rapport à ce à quoi il apparaît – et ce rapport est *sui generis*, un 'entre'-deux, un milieu, un médiatisant, un ni-ni qui en tant que relation inclut ses deux termes »⁵⁹. Ce qui est donc originaire ontologiquement, ce qui possède une certaine "autonomie" ou "indépendance" par rapport aux étants, ce sont les rapports de la donation, le réseau relationnel et différentiel de possibilités entre les étants. Il nous semble que Merleau-Ponty invoque la même médiation réciproque en utilisant sa fameuse et non moins paradoxale métaphore de deux miroirs opposés: « Comme sur deux miroirs l'un devant l'autre naissent deux séries indéfinies d'images emboîtées qui n'appartiennent vraiment à aucune des deux surfaces, puisque chacune n'est que la réplique de l'autre, qui font donc couple, *un couple plus réel que chacune d'elles* »⁶⁰. Nous voyons donc comment la différence entre les deux surfaces et les deux séries d'images correspondantes (entre le *moi* et les étants du monde qui se miroitent mutuellement) se déplace – la différence la plus profonde se trouve maintenant entre cette dualité initiale et le couple de deux séries, couple « plus réel » que celles-ci considérées séparément. Ce qui est crucial et paradoxal en même temps, c'est exactement cette « sur-réalité » du couple, de la relation qui unifie les deux termes en les gardant distincts en même temps.

Il nous semble ainsi que le réseau relationnel et différentiel de possibilités peut être conçu comme une *structure*, dans le sens strict du terme, si on comprend l'étant donné, duquel cette structure s'ouvre, non seulement comme une réalisation concrète de cette structure de possibilité, mais aussi comme un de ses éléments, comme une des possibilités, réalisée actuellement dans

l'expérience. Car une structure est exactement un tel ensemble des éléments dans lequel les relations précèdent les éléments qui ne sont ce qu'ils sont qu'à travers ces relations. « Ce qui porte, c'est la structure, et cela ou celui à qui apparaît ce qui apparaît (l'étant) est un moment et une partie intégrante de cette structure la plus fondamentale »⁶¹. Le *moi* (également comme l'étant donné) n'est donc qu'un moment de la structure plus fondamentale qui porte tout les étants dans leur donation mutuelle. Une certaine réflexion sur l'être de la structure pourrait alors nous aider à repenser notre paradoxe. S'il est vrai que la structure précède l'être de ses éléments, il n'est pas moins vrai qu'elle n'existe qu'à travers ces éléments dans lesquels elle se réalise. La structure pure, le réseau relationnel vide, n'a en soi aucun être, elle reste non-étant (on a vu Merleau-Ponty et Patočka y insister fortement). Ce qui est, ce sont les étants, et la structure, le champ de possibilités de leur donation mutuelle, n'est rien sans quelque chose qui se donne et auquel quelque chose peut être donné réellement.

La structure ne se montre que comme l'unité différenciée de la multiplicité des étants différents, bien que les étants, à travers lesquels nous avons le seul accès à la structure, se montrent dans leur donation comme une articulation concrète de l'unité de la structure, comme une de ses réalisations possibles. Nous y voyons donc une réciprocité, une interdépendance qui pourrait être une certaine solution de notre paradoxe. Le réseau relationnel se présente en tant qu'*a priori* par rapport aux étants, mais il se présente comme tel uniquement *par rapport* aux étants. Si la structure est co-originale avec ses éléments, le champ de possibilité de la donation des étants est co-originale avec les étants qui peuvent se donner et auxquels quelque chose peut être donné *réellement*.

On est sorti des différences et des relations mutuelles entre les étants et on arrive maintenant à une différence et à une réciprocité plus profonde – entre la « structure vide », non-étante, et les étants qui la réalisent, qui la rendent réelle par leur propre être. Il s'agit là d'une différence ontologiquement fondamentale⁶². Certes, le non-être de la structure vide est un non-être relationnel, pas un néant absolu, mais cela veut dire en même temps que l'être aussi se montre comme l'être relationnel, l'être des étants qui ne sont que dans leurs relations réciproques, et qui est donc indissociable du non-être de la structure qui les porte. Il faut donc systématiquement distinguer la *structure vide*, non-étante, qui représente plutôt une structuration ou un ordre, un système de légalités de la donation, et la *structure réelle*, c'est-à-dire la totalité des étants dans leur relations, un certain « mélange » différencié de l'être et du non-être⁶³, c'est-à-dire le monde comme un ensemble des étants qui se donnent l'un à l'autre⁶⁴. Pour formuler une conclusion ontologique : l'être des étants se montre comme l'être relationnel, comme l'être des étants qui ne sont que dans leurs relations réciproques, et qui est donc indissociable du non-être de la structure qui les porte. En même temps, ce non-être de la structure vide est un non-être relationnel, pas un néant absolu, mais pas non plus une « sur-réalité » en soi, indépendante de l'être des étants.

Conclusion

Il nous semble donc que on devrait admettre une co-originalité et réciprocity de l'unité et de la différence : la structure, c'est un ensemble, c'est-à-dire une unité, mais une unité toujours différenciée de la multiplicité des étants. Certes, il faudrait d'analyser maintenant ces relations structurelles dans leur propre dynamisme, il faudrait de saisir la structure comme une structure dynamique, la structuration comme un processus ou un mouvement de la différenciation de l'unité. Mais suivant une ontologie structurelle, il ne nous semble pas légitime de traiter le réseau des relations phénoménales et ontologiques, le champ d'apparition, comme un domaine autonome en soi qui précède la multiplicité des étants différenciés comme une origine absolument unitaire de toute différenciation.

Est-ce qu'un tel structuralisme phénoménologique tend vers une dissolution de toute la substantialité des étants dans les relations de leur donation? Pas forcément. Au lieu de « relativiser les substances », il s'agit plutôt de montrer la substantialité des relations qui ne représentent plus les attributs secondaires des étants en soi, mais expriment leur être particulier et ne sont rien d'autre que les différentes manières d'être des étants. Pour éviter à la fois le Scylla d'un relativisme absolu et le Charybde d'une métaphysique substantielle une inspiration pourrait être retrouvée en Grèce, chez les penseurs archaïques dont la conception de l'être comme être relationnel a trouvé son aboutissement dans l'ontologie structurelle des dialogues tardifs de Platon⁶⁵.

Eliška Luhanová
luhanova@gmail.com

NOTES:

- 1 Ce papier représente une version retravaillée de l'exposé pour un colloque international *M. Merleau-Ponty – J. Patočka : un rendez-vous manqué* qui a eu lieu de 15 à 16 mai 2012 à Prague. J'aimerais bien de remercier tout les participants de ce colloque, particulièrement Pavel Kouba et Renaud Barbaras, pour leur commentaires riches et profondes qui m'ont beaucoup aidé à élaborer mes propositions initiales.
- 2 M. Merleau-Ponty, *Le Philosophe et son ombre*, in : M. Merleau-Ponty, *Oeuvres*, Paris, Gallimard, 2010, notamment pp. 1269-1274.
- 3 Cf. la différence entre la réduction et l'épochè phénoménologique, J. Patočka, *Epochè et réduction*, in : *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Grenoble, J. Millon, 1988, 2002², notamment p. 224-225.
- 4 Cf. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, in : M. Merleau-Ponty, *Oeuvres, op. cit.*, p. 1783: « Le partie pris de s'en tenir à l'expérience de ce qui est [...] ne suppose rien d'autre qu'une rencontre entre « nous » et « ce qui est ». [...] La rencontre est indubitable, puisque, sans elle, nous ne nous poserions aucune question ».
- 5 J. Patočka, [*Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*], in : J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, Grenoble, J. Millon, 1995, p. 127.
- 6 M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible, op. cit.*, p. 1642: « J'ai dans la perception la chose-même, et non pas une représentation, [...] la chose est au bout de mon regard ».

- 7 Cf. M. Merleau-Ponty, *Métaphysique dans l'homme*, in : M. Merleau-Ponty, *Oeuvres*, *op. cit.*, p. 1343-1344: « Mon expérience, justement en tant qu'elle est mienne, m'ouvre à ce qui n'est pas moi ». M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 1783: « Nous interrogeons notre expérience, précisément pour savoir *comment* elle nous ouvre à ce qui n'est pas nous ».
- 8 M. Merleau-Ponty, *Métaphysique dans l'homme*, *op. cit.*, p. 1344. Cf. aussi J. Patočka, [*Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*], *op. cit.*, p. 120: « Ce que je vois, ce que j'entends, etc. doit être [...] quelque chose qui m'est, par sa nature, par son mode d'être, *étranger* ».
- 9 J. Patočka, [*Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*], *op. cit.*, p. 128: « Il y a position, il se pose devant moi » – première indépendance à l'égard du sujet, 1^{re} asubjectivité ».
- 10 J. Patočka, [*Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*], *op. cit.*, p. 120: « Le propre du perçu : être déjà là, n'être pas *par* l'acte de perception, être la raison de cet acte, et non l'inverse ».
- 11 M. Merleau-Ponty, *La Métaphysique dans l'homme*, *op. cit.*, p. 1343: «Le rouge et le bleu ne sont rien d'autre que mes différentes manières de parcourir du regard ce qui s'offre et répondre à sa sollicitation.» M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 1757: « Quel est ce talisman [...] du visible qui fait que, tenu à bout de regard, il est pourtant bien plus qu'un corrélatif de ma vision, c'est lui qui me l'impose comme une suite de son existence souveraine? ».
- 12 Merleau-Ponty, *Préface à Signes*, in : M. Merleau-Ponty, *Oeuvres*, *op. cit.*, p. 1561: « J'apprends [l'attache] de l'être sensible, ses 'côtés' incompatibles et simultanés. Je le vois comme il est sous mes yeux, mais aussi comme je le verrais d'un autre site ».
- 13 On trouve cette idée de co-originité chez Patočka, même s'il évite de parler (probablement en raison de l'héritage heideggerien) des *possibilités* outre l'étant qui est le *moi*. Voir J. Patočka, [*Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*], *op. cit.*, p. 120: « Ce sont les choses extérieures qui sont données [...] et cette donation est *leur* donation *originnaire en tant qu'apparaissantes* ». Quelques lignes de suite, il ajoute : « Il est bien évident que c'est uniquement parce que *je peux* que les choses se découvrent à moi [...] ; mais, de même, si le *moi* qui peut se montre dans son 'pouvoir', c'est uniquement parce que les *choses* comportent des appels à la réalisation. Les donnés de chose et les appels à la réalisation son co-originares ».
- 14 J. Patočka, *Le Subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie asubjective*, in: J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, *op. cit.*, p. 208.
- 15 J. Patočka, [*Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*], *op. cit.*, p. 120.
- 16 Patočka analyse ses relation en détail dans *L'espace et sa problématique*, in: J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, *op. cit.*, notamment pp. 44-56. Le déroulement de ces analyses montre clairement qu'il serait trop réductif d'interpréter le *tu* simplement comme *autrui*. La proximité originelle est un composant de l'expérience en général, elle est « ce qui *dirige* tout nos rapports aux réalités en marquant *ce qui* nous sera proche ou lointain ». (p. 47) Ou encore, « la proximité s'accroît jusqu'à ce que le *tu* soit pour moi pleinement lui-même – une rose pleinement une rose [...], un individu quelconque une personne bien connu ». (p. 53). En fait, « n'importe quoi peut prendre pour moi la forme du *tu* ». (p. 51)
- 17 J. Patočka, *L'homme et le monde*, in : J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, *op. cit.*, p. 112.
- 18 J. Patočka, *L'espace et sa problématique*, *op. cit.*, p. 49. En fait, Patočka insiste fortement sur la proposition que l'orientation de soi-même du *moi* par rapport aux étants précède la localisation de ces étants par rapport au *moi*.
- 19 M. Merleau-Ponty, *Préface à Signes*, *op. cit.*, p. 1561.
- 20 Merleau-Ponty, *Préface à Signes*, *op. cit.*, p. 1562: « Cette table que touche mon regard, personne ne la verra: il faudrait être moi. Et pourtant je sais qu'elle pèse au même moment exactement de même façon sur tout regard. Car les autres regards, je les vois, eux aussi, c'est dans le même champ où sont les choses ».

- 21 Cf. M. Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, *op. cit.*, p. 1277: « Ce que je perçois d'abord, c'est une autre « sensibilité » (Empfindbarkeit), et, à partir de là seulement, un autre homme et une autre pensée ».
- 22 M. Merleau-Ponty *Préface à Signes*, *op. cit.*, p. 1562: « Un de mes visibles se fait voyant. J'assiste à la métamorphose. Désormais il n'est plus l'une des choses, il est en circuit avec elles ou il s'interpose entre elles ». Ce processus est d'ailleurs analysé dans *Le philosophe et son ombre*, *op. cit.*, pp. 1277-1280.
- 23 J. Patočka, *L'espace et sa problématique*, *op. cit.*, p. 48.
- 24 J. Patočka, *ibid*, p. 51.
- 25 J. Patočka, *ibid*, p. 51.
- 26 Cf. aussi M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 1758: « Un visible n'est pas un morceau d'être absolument dur, insécable, offert tout nu à une vision qui ne pourrait être que totale ou nulle, mais plutôt une sorte de détroit entre des horizons extérieures et des horizons intérieurs [...], une certaine différenciation, [...] cristallisation momentanée de l'être coloré ou de la visibilité. Entre les couleurs et les visibles prétendus, on retrouverait le tissu qui les double, les soutiens, les nourrit, et qui, lui, n'est pas chose, mais possibilité, latence et *chair* des choses ».
- 27 M. Merleau-Ponty, *Préface à Signes*, *op. cit.*, p. 1562.
- 28 Cf. J. Patočka, [*Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*], *op. cit.*, p. 122: « Pourrait-on parler ici du non-aliud, de l'indéfini qui n'est jamais à épuiser dans l'étant définie? L'indéfini, non pas comme l'absolu inatteignable, mais comme celui qui nous répond en permanence et rend possible l'apparition en tant que telle ».
- 29 Merleau-Ponty traite ces expressions husserliennes d'une manière critique dans *Le philosophe et son ombre*, *op. cit.*, p. 1272: « La réflexion parle de notre rapport naturel au monde comme d'une « attitude », c'est-à-dire d'un ensemble d'« actes ». Mais [...] l'attitude naturelle ne devient vraiment une attitude [...] que quand elle se fait thèse naturaliste. Elle-même est indemne des griefs que l'on peut faire au naturalisme, parce qu'elle est « avant toutes les thèses », parce-qu'elle est le mystère d'une *Weltthesis* avant toutes les thèses ».
- 30 M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 1647.
- 31 J. Patočka, [*Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*], *op. cit.*, p. 119 (nous soulignons): « La chose ne peut pas m'être donnée *en moi*, car elle est foncièrement différente par son mode d'être ; elle doit donc être *avec moi* dans un champ de possibilités *originellement* commun ».
- 32 J. Patočka, [*Leçons sur la corporéité*], in : J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, *op. cit.*, p. 107: « A la place des possibilités qui seraient la propriété, l'*avoir* d'un quelque chose identique qui en elles se réalise, l'on suppose plutôt que ce quelque chose *est* sa possibilité, qu'il n'y a en lui rien *avant* les possibilités et *sous-jacent* à celles-ci, qu'il ne vit intégralement que par la *manière* dont il est dans ses possibilités ».
- 33 M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 1758.
- 34 Nous nous appuyons sur les analyses de M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, *op. cit.*, notamment pp. 1756-1764.
- 35 M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 1759: « En même temps que sentie du dedans, ma main est aussi accessible du dehors, tangible elle-même, par exemple, pour mon autre main ». Le même exemple husserlien est invoqué aussi par Patočka, voir J. Patočka, *L'homme et le monde*, *op. cit.*, p. 88 : « Le toucher est un sens que nous possédons doublement : en nous frottant les mains, nous avons le sentiment de nous-mêmes à la fois en tant qu'activement touchant et en tant que chose touchée ».
- 36 Cet aspect d'expérience du *moi* constitue le *corps propre* comme différent de tous les autres étants, n'appréhendés que du dehors. Voir J. Patočka, *L'homme et le monde*, *op. cit.*, p. 89 : « Les choses matérielles sont dans l'espace comme des unités dans le jeu des perspectives spatiales [...]. Le sentiment de localisation [du *moi*] n'a pas ce caractère d'être en perspectives [...]. La sensation est donc quelque chose qui distingue radicalement la donation du corps propre du mode de donation des autres objets ».
- 37 J. Patočka, *L'homme et le monde*, *op. cit.*, p. 100 : « Chacun est, non seulement pour

- les autres, mais encore pour lui-même, on objet corporel visible au même titre que les autres choses, accessible dans les perspectives, qui se situe, au principe, sur le même plan que les autres choses ».
- 38 M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 1760: « Dès que je vois, il faut [...] que la vision soit doublée d'une vision complémentaire ou d'une autre vision : moi-même vu du dehors, tel qu'un autre me verrait ».
- 39 J. Patočka, *L'homme et le monde*, *op. cit.*, p. 101.
- 40 Cf. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 1763 : Si le moi charnel touche et voit les visibles, « c'est seulement qu'étant de leur famille, visible et tangible lui-même, il use de son être comme d'un moyen pour participer au leur [...], que le corps appartient à l'ordre des choses ».
- 41 Cf. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 1764: « Le voyant étant pris dans cela qu'il voit [...], la vision qu'il exerce, il la subit aussi de la part des choses, que, comme l'ont dit beaucoup de peintres, je me sens regardé par les choses, que mon activité est identiquement passivité ».
- 42 J. Patočka, *L'espace et sa problématique*, *op. cit.*, p. 52.
- 43 J. Patočka, [*Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*], *op. cit.*, p. 119: « Je comprends la chose à partir de moi-même, de mon activité, mais je me comprends moi-même et mon activité à partir des choses... Médiation *réci-proque* ». Cf. aussi M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 1763: « Chacun des deux êtres est pour l'autre archétype ».
- 44 J. Patočka, *L'espace et sa problématique*, *op. cit.*, p. 52.
- 45 J. Patočka, *ibid.*, s. 52.
- 46 J. Patočka, [*Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*], *op. cit.*, p. 127: « Dans la phénoménologie asubjective, le sujet dans son apparaître est un 'résultat' au même titre que tout le reste. Il doit y avoir des règles *a priori* tant de ma propre entrée dans l'apparition que de l'apparaître de ce que je ne suis pas. Et cette entrée dans l'apparition fait apparaître quelque chose qui en est indépendant ».
- 47 J. Patočka, *ibid.*, p. 120.
- 48 J. Patočka, *ibid.*, p. 124: « Les possibilités originaires [...] ne sont rien d'autre que le *champ* dans lequel le vivant existe et qui en est co-originaire ; le déterminer comme *champ d'apparition*, c'est une définition qui n'est peut-être pas exhaustive, mais n'est pas non plus erronée ». Patočka parle ici des « vivants », mais conformément à sa philosophie de mouvement, tout les étants, même les choses, sont d'une certaine manière vivants. Voir J. Patočka, [*Leçons sur la corporéité*], *op. cit.*, p. 101 : « Le mouvement est ce qui fait que les choses *sont*, ce qui fait en même temps que leur être est *vivant* ».
- 49 M. Merleau-Ponty, *Préface à Signes*, *op. cit.*, p. 1568: « Les choses et le monde visible [...] sont toujours derrière ce que j'en vois, en horizon, et ce qu'on appelle visibilité est cette transcendance même. [...] Voir, c'est par principe voir plus qu'on ne voit, c'est accéder à un être de latence ».
- 50 M. Merleau-Ponty, *Préface à Signes*, *op. cit.*, p. 1561: « J'apprends [l'attache] de l'être sensible, ses 'côtés' incompatibles et simultanés. Je le vois comme il est sous mes yeux, mais aussi comme je le verrais d'un autre site, et cela non pas possiblement, mais actuellement ».
- 51 M. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, in : M. Merleau-Ponty, *Oeuvres*, *op. cit.*, p. 1624: « Le propre du visible est d'avoir une doublure d'invisible au sens strict, qu'il rend présent comme une certaine absence ». J. Patočka, [*Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*], *op. cit.*, p. 128: « 'L'être-là de l'objet pour moi' [...] – non pas simplement l'être-là, mais aussi le non-être, l'être-probable... Qu'est-ce que cet être-là? La présence... non seulement de l'objet, mais d'une aire, originarité, retombée dans la non-originarité... horizon. Un irréel, qui nie cette 'réalité', qui demeure en suspens au-dessus d'elle... ».
- 52 J. Patočka, *Les fondements spirituels de la vie contemporaine*, in: J. Patočka, *Liberté et sacrifice : Écrits politiques*, Grenoble, J. Millon 1990, p. 228: « Le donné découle de ce qui n'est pas donné. Le non-donné est la condition de possibilité du donné ».

- Cf. aussi l'interprétation de Derrida du *horizon* husserlien, E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, trad. et introduction J. Derrida, Paris, PUF 1962, p. 123 (nous soulignons) : « Détermination structurelle de toute indétermination matérielle, il est toujours *virtuellement présent à toute expérience* dont il est à la fois l'unité et l'inachèvement, *l'unité anticipée en tout inachèvement*. Sa notion convertit donc la condition de possibilité abstraite [...] à la *potentialité infinie concrète*. [...] L'horizon, c'est le toujours-déjà-là d'un avenir *qui garde intacte, alors même qu'il s'est annoncé* à la conscience, l'indétermination de son ouverture infinie ».
- 53 M. Merleau-Ponty, *Préface à Signes*, *op. cit.*, p. 1568 : « Voir, c'est par principe voir plus qu'on ne voit ».
- 54 J. Patočka, [*Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*], *op. cit.*, p. 123 : « La connexion phénoménale implique à la fois de l'ir-réel, du non-étant, et de l'étant qui est ». M. Merleau-Ponty, *Notes de travail*, in : *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 311 : « Le sensible, le visible, doit être pour moi l'occasion de dire ce que c'est que le néant – le néant n'est rien de plus (ni de moins) que l'invisible ».
- 55 J. Patočka, [*Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*], *op. cit.*, p. 126 : « Le plan de l'apparition, en tant qu'*irréel* dans son moment fondamental, simple monde du possible, ne peut être appréhendé comme le règne d'une idéalité. [...] L'apparition comme telle est un simple champ de légalités spécifiques, mais en aucune façon une réalité autonome ».
- 56 J. Patočka, *Epochè et réduction*, *op. cit.*, p. 261.
- 57 J. Patočka, *Platon et l'Europe*, Lagrasse, Verdier, 1983, p. 39.
- 58 J. Patočka, *Le Subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie asubjective*, in : J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, *op. cit.*, p. 208. Cf. cependant J. Patočka, [*Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*], *op. cit.*, p. 128 : « L'apparaître possède, certes, un être autonome, mais il n'est pas un étant indépendant ; toute sa fonction consiste, au contraire, à faire apparaître autre chose ». L'incohérence de ces énoncés apparemment contradictoires (alors le champ de possibilités, est-il indépendant bien que non-autonome, ou autonome bien que non indépendant?), plus frappante dans la traduction française que dans les textes originales de Patočka, exprime bien ce paradoxe originaire, la tension entre la primauté ontologique du champ d'apparition et son irréalité essentielle.
- 59 J. Patočka, [*Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*], *op. cit.*, p. 128.
- 60 M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 1764 (nous soulignons).
- 61 J. Patočka, *Platon et l'Europe*, *op. cit.*, p. 50. Dans ce contexte il nous semble significatif que Derrida dévoile déjà chez Husserl une exigence structuraliste « qui conduit à la description compréhensive d'une totalité, d'une forme ou d'une fonction organisée *selon une légalité interne et dans laquelle les éléments n'ont de sens que dans la solidarité de leur corrélation ou de leur opposition* ». J. Derrida, « *Genèse et structure* » et la *phénoménologie*, in : J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, p. 233 (nous soulignons).
- 62 Cf. l'interprétation de Husserl par J. Derrida dans la *Force et signification*, in : J. Derrida, *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 44 (nous soulignons) : « S'il y a des structures, elle sont possibles à partir de *cette structure fondamentale par laquelle la totalité s'ouvre et se déborde pour prendre sens* ».
- 63 M. Merleau-Ponty, *Notes de travail*, *op. cit.*, p. 290 : « Le négatif ne veut absolument rien dire, et le positif non plus (ils sont synonymes) et cela non par appel à un vague 'mélange' de l'être et du néant, la structure n'est pas 'mélange' ».
- 64 J. Patočka, [*Corps, possibilités, monde, champ d'apparition*], *op. cit.*, p. 118 : « Mon *où être* m'est [...] révélé *du dehors*, il est *compris* par moi, il est une des possibilités *qui sont le monde*, une des possibilités *que le monde est* ».
- 65 Cf. Š. Špinka, « Nothing Is in Itself One : Motion, Relation and Corporeality in the Context of Protagoras' « Secret Doctrine » in the *Theaetetus* », in : *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* 2011, No. 10.

Annexe B

E. Luhanová, « Le lieu et l'espace chez Aristote: une conception dynamique », in: *Patočka lecteur d'Aristote: Phénoménologie, ontologie, cosmologie*, C. V. Spaak, O. Stancu (éds.), Argenteuil: Le Cercle herméneutique, 2015, pp. 239–267.

LE LIEU ET L'ESPACE CHEZ ARISTOTE : UNE CONCEPTION DYNAMIQUE

I. Introduction : L'espace chez Aristote vu par Patočka

Selon la lecture de Patočka, Aristote ne se préoccupe point de l'espace, mais seulement du lieu. Dans *L'Espace et sa problématique*, Patočka considère Aristote comme un représentant important de cette branche de l'histoire de la pensée qui essaie de réduire la question de l'espace à la question du lieu :

[I]l y a eu également, dans l'histoire de la pensée, des tentatives pour restreindre la question de l'espace à certaines catégories spatiales spécifiques, notamment à la catégorie du lieu. Aristote [...] se borne (dans la *Physique*) à expliciter l'essence du *lieu*, à réfuter l'opinion selon laquelle un espace autonome (en l'occurrence, l'espace vide) pourrait posséder l'existence¹.

Les analyses historiques dans le chapitre IV de *L'Aristote* de Patočka nous permettent de reconstruire le fondement d'une telle lecture. Selon son titre « Esquisse de l'évolution historique du concept d'espace », ce chapitre semble être consacré à l'histoire de la notion de l'espace. Nous n'y trouvons que quatorze pages dédiées à Aristote, plus précisément au livre IV de la *Physique*, dont la moitié est consacrée à l'analyse critique aristotélicienne du *vide* (τὸ κενόν ; *Phys.* IV, 6-9), interprétée par Patočka comme une réfutation de l'existence réelle de l'espace vide ; et l'autre moitié à l'analyse positive où Aristote élabore sa propre notion du *lieu* (ὁ τόπος ; *Phys.* IV, 1-5), interprétée par Patočka comme la réduction de l'espace à la question du lieu². Tout ceci démontre le rôle plutôt marginal que joue pour Patočka la conception aristotélicienne du lieu ou de l'espace. Quand nous situons la lecture patočkienne

1 – J. Patočka, « L'Espace et sa problématique », QP, p. 36.

2 – « La discussion aristotélicienne de l'espace comporte deux parties. La première envisage l'espace sous son aspect positif, dans son "être", thématiquement au moyen du lieu, du τόπος ; la seconde en traite sous son aspect de *non-être*, représenté par le problème du vide, τὸ κενόν » (ADS, p. 286).

dans son contexte plus large, une raison possible se dessine. Nous remarquons très vite que malgré son titre, le chapitre IV ne vise pas une histoire des différentes manières de saisir ou conceptualiser l'espace. Patočka n'y traite pas les transformations et les métamorphoses historiques du concept de l'espace, mais l'origine et l'évolution d'un concept concret, c'est-à-dire le concept de l'espace vide absolu, isotrope, homogène et infini.

La primauté de ce concept dans les analyses patočkienne n'est pas sans fondement philosophique. Patočka reste persuadé que ce concept est en quelque sorte privilégié. Une fois découvert, il s'impose à la pensée comme « une sorte de métaphysique spontanée »³, comme la manière prétendument universelle selon laquelle nous comprenons l'espace comme un cadre précédant la réalité physique. Dès que l'espace vide absolu émerge, il se présente comme un concept particulièrement « naturel ». En fait, une telle tendance devient manifeste dans la pensée de Patočka lui-même quand il projette une conception de l'espace vide absolu très loin dans l'histoire de la pensée européenne : non seulement l'*apeiron* d'Anaximandre est interprété (entre autres) comme étendue spatiale infinie⁴, mais déjà le *Chaos* primordial d'Hésiode, compris comme un précurseur de l'*archè* philosophique ionien, peut représenter selon Patočka une proto-conception de l'espace vide⁵ d'où proviennent ensuite toutes les choses.

3 – *Ibid.*, p. 265.

4 – Sans le réduire simplement à l'espace, Patočka interprète l'*ἄπειρον* comme ce d'où provient tout ce qui est et où tout ce qui est s'entend : « L'*ἄπειρον* est à la fois l'infini spatial comme présupposé de tout ce qui vient s'y placer en tant que son contenu et ce contenu même dans son essence ; le contenu comme tel est une manifestation, un dévoilement de l'*ἄπειρον* » (*ibid.*, p. 267). C'est à partir de cette étendue infinie et indéterminée que le monde clos, fini et déterminé est né par le processus de la différenciation et de la limitation : « Le *cosmos* avec sa forme sphérique se place dans le cadre de l'*ἄπειρον* [...]. Cette rondeur n'est que la limite intérieure de quelque chose qui s'étend indéfiniment » (*ibid.*, p. 268).

5 – Patočka interprète ainsi un passage court où Aristote dit de manière assez vague que le *Chaos* primordial d'Hésiode correspond à la notion du lieu (*Phys.* IV, 1, 208b27-33 ; cf. Aristotle, *Physics*, ed. et comm. W. Ross, Oxford Clarendon Press, 1936 comme édition de référence). Dans ce contexte, Patočka parle de la « surpuissance attribuée au vide par ses partisans – plus particulièrement ceux qui demeurent attachés à la vieille conception mythique, exprimée déjà

Ce dernier cas montre particulièrement bien avec quelle détermination Patočka construit sa grande narration sur l'espace vide infini qui s'étend des origines de la pensée européenne jusqu'à nos jours. En grand connaisseur de la pensée grecque, Patočka n'hésite pas à présenter le chaos hésiodique comme le seul principe et le commencement du processus cosmogonique d'où proviennent toutes les formes déterminées, tout l'univers physique :

La cosmogonie d'Hésiode [...] débute par un chaos indéterminé – effroyable abîme sans fond, dont naissent, lentement et par couples de contraires, des formes de plus en plus claires et précises, de mieux en mieux délimitées. [...] *Toutes les formes sont issues de ce principe*, elles sont son œuvre, ses enfants : le chaos règne, lui-même éclairci, manifesté, réconcilié par l'intermédiaire des formes nouvelles⁶.

Mais en réalité, la *Théogonie* d'Hésiode parle de trois principes primordiaux indépendants, le Chaos, la Terre et l'Eros. Le Chaos et La Terre commencent *indépendamment* deux lignées généalogiques qui restent strictement distinctes, ne se mélangeant jamais dans le processus cosmogonique. C'est la lignée de la Terre et non celle du Chaos, qui donne naissance à la structure ordonnée du monde dans lequel on vit, tandis que la lignée du Chaos représente une opposition constante à la lignée de la Terre, les forces destructives qui ne cessent de menacer l'ordre du monde⁷. L'effort parfois aveugle d'identifier un germe de l'espace vide précédant les choses dans la pensée grecque archaïque fait voir *in actu* la thèse patočkienne qu'une fois découvert, l'espace vide absolu « s'impose

par Hésiode, qui commence sa théogonie par le chaos, c'est-à-dire l'espace illimité, l'ἄπειρον des premiers penseurs » (ADS, p. 287).

6 – *Ibid.*, p. 269-270, nous soulignons.

7 – *Theog.* 116ff. (cf. Hesiod, *Theogony*, éd. et comm. M. L. West, Oxford, Clarendon Press, 1966 comme édition de référence). Chaos donne naissance au Jour et la Nuit, la Lumière et les Ténèbres, et ensuite aux forces comme la Famine, les Meurtres, les Guerres, les Maladies, le Sommeil, la Mort, ou les Rêves (*Theog.* 123-125, 211-232). Au fil de la constitution du *cosmos* organisé et structuré, Chaos lui-même se retire aux enfers où il prend la forme d'un trou sans fond, le *chasma* effroyable, et sa force se manifeste dans le monde stabilisé à travers des différentes puissances auxquelles il a donné (directement ou indirectement) naissance. Cf. par exemple J. S. Clay, *Hesiod's Cosmos*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

à la pensée avec une force prodigieuse »⁸ : en effet, un tel concept d'espace s'est fortement imposé à la pensée de Patočka quand il interprète le poème d'Hésiode.

Mais Patočka reconnaît aussi une autre approche dans l'histoire de la pensée. Contre la tendance de comprendre l'espace vide comme un cadre précédant la réalité physique se tenait toujours une tendance opposée, celle de concevoir cet espace comme une *ens rationis*, un concept purement théorique qui peut être utile dans les mathématiques, mais qui n'a aucune réalité physique. D'où alors la place d'Aristote :

Aristote est conduit, par le regard qu'il porte sur la nature de l'étant physique, à dénier à l'espace toute réalité indépendante. *L'espace vide* est ainsi banni du réel par la notion de l'étant existant par lui-même physiquement, de la substance qui possède en elle-même un principe de mouvement [...]. Inapte à rien élucider concernant la composition et surtout la dynamique de la substance, *l'espace indépendant* est dévoilé comme un pseudo-concept sans aucun titre à l'existence⁹.

Aristote accepte donc l'espace vide absolu comme un concept légitime de la géométrie, mais il réfute son existence réelle. Dans le domaine de la physique, il n'a aucune puissance explicative : tous les phénomènes peuvent être expliqués sans recourir à cette hypothèse qu'il faut donc rejeter comme superflue. Selon Patočka, Aristote veut démontrer que « ce qu'il y a d'effectivement réel dans l'espace, c'est le lieu, *qui est une détermination de l'étant concret* »¹⁰. Le traité aristotélicien sur les problèmes de l'espace est donc supposément « consacré à démontrer qu'une chose telle que l'espace ne peut pas exister et qu'il suffit entièrement de le remplacer par le phénomène du lieu, de l'emplacement et de la translation ou déplacement »¹¹.

On peut donc reconstruire l'esprit du raisonnement patočkien par rapport à Aristote. Patočka conclut qu'Aristote réfute la notion

8 – « L'espace absolu est inconnu de l'homme naturel – pourtant, dès qu'il est conçu, [...] il s'impose à la pensée avec une force prodigieuse. Cette fascination est liée à l'idée de l'infini » (ADS, p. 264).

9 – *Ibid.*, p. 297, nous soulignons.

10 – *Ibid.*, p. 265, nous soulignons.

11 – *Ibid.*

de l'espace à partir de deux présupposés. Le premier concerne l'interprétation des analyses aristotéliennes du *vide* et Patočka l'exprime explicitement : selon sa lecture, quand Aristote réfute l'existence du *vide* des atomistes, il réfute l'existence de *l'espace vide infini*. Bien qu'une telle lecture du texte d'Aristote (autant que celle des fragments des atomistes), ne soit pas évidente¹², nous ne rentrerons pas dans une polémique sur ce point. Le second présupposé reste implicite, mais non moins opérationnel, motivant beaucoup d'énoncés patočkien, y compris son jugement sur Aristote : dans les analyses de Patočka, « l'espace vide infini » se confond avec l'es-

12 – Nous pourrions adresser la question de savoir si le *vide* des atomistes jouait dans leur système le rôle d'espace absolu et si Aristote l'interprète vraiment ainsi. Il y a plusieurs raisons de douter. 1. Le vide des atomistes, c'est le néant et comme tel il semble être principalement inaccessible pour la raison. Contrairement aux atomes et à leurs relations, qui représentent des morceaux indivisibles de l'être, le *vide*, le non-être, ne peut pas être saisi par le raisonnement, il n'est pas intelligible. Certainement il ne s'agit donc pas de l'espace géométrique euclidien, milieu des lois et de l'ordre ouvert à la mathématisation, que la pensée peut concevoir. 2. Les différences spatiales, comme la différence de la droite et de la gauche, du haut et du bas, ne se dessinent pas dans le *vide*, mais il s'agit de déterminations qui appartiennent uniquement à l'étant, c'est-à-dire aux atomes, tandis que le néant reste en soi absolument indéterminé. Cf. Aristote, *Phys.* I, 5, 188a22 = DK 68 A45 (*Die Fragmente der Vorsokratiker : griechisch und deutsch*, éd. H. Diels et W. Kranz, Zürich, Weidmann, 1996) : « Démocrite suppose le solide et le vide, dont l'un, dit-il, existe comme être, l'autre comme non-être. L'être se distingue en outre par la position, la forme, l'ordre. Ce sont des genres des contraires. Ceux de position sont : haut, bas, devant, derrière ; ceux de figure sont : anguleux, droit, rond ». 3. La différence atomistique de l'être et du non-être, du vide et des atomes, suit en toute probabilité la loi de contradiction : là où il y a un atome étant, il n'y a pas de néant, le *vide*, et *vice versa*, cf. Aristote, *De generatione et corruptione* I, 8, 325a27-29 = DK 67 A7 : « [Leucippe] dit que celui-ci [*sc.* le *vide*] est le non-être et qu'il n'y a rien dans l'être qui soit non-être. Car l'être véritable est absolument plein ». L'étant n'est pas présenté comme le *vide rempli* ; le *vide* est plutôt dit commencer là où un atome finit, et finir là où un autre atome commence. Il s'agit donc du vide comme un *intervalle* entre les atomes, cf. DK 68 A80 : « Toutes les choses, dit Démocrite, sont constituées d'atomes [...] et du vide qui se trouve *entre eux* ». La même idée est exprimée en *Phys.* IV, 6, 213a19 = DK 67 A19. Il s'agirait donc d'une conception du vide très archaïque, attestée aussi chez les pythagoriciens (cf. *Phys.* IV, 6, 213b24-25), mais en désaccord explicite avec la lecture patočkienne (ADS, p. 278, nous soulignons : « L'espace s'étend aussi *là où il y a de l'étant positif*, car le positif ne lui enlève rien, lui ajoutant, au contraire, un complément de détermination »). Pour les fragments des atomistes, nous utilisons la traduction de M. Solovine, in *Démocrite et l'atomisme ancien : Fragments et témoignages*, Paris, Pocket, 1993.

pace lui-même. Ainsi Aristote, qui réfute l'existence de l'*espace vide*, peut être compris comme un penseur réfutant l'existence réelle de l'*espace comme tel* et son rôle dans l'histoire du concept d'espace peut sembler plutôt négatif.

L'existence de l'espace vide réfutée, Aristote aurait alors remplacé l'espace par la notion de *lieu*, qui n'est rien d'autre qu'une détermination de l'étant physique concret et qui n'a donc aucune autonomie par rapport à lui. Bien que Patočka admette que le lieu représente pour Aristote un moyen de thématiser l'espace sous son aspect positif, dans son « être », il l'interprète immédiatement comme « l'étant corporel et fini, avec la structure et les relations qui lui sont propres »¹³. Le lieu qui remplace l'espace vide n'est selon Patočka rien d'autre qu'un aspect du corps concret physique. Cela aboutit donc à une double réduction : une réduction de l'espace au lieu, puis une réduction du lieu à une détermination du corps. En effet, Patočka ne considère que deux possibilités : soit l'espace vide infini qui précède les étants, complètement indifférent par rapport au contenu qui le remplit ensuite (ce qu'Aristote réfute) ; soit l'espace réduit aux étants et à leurs relations : ceux-ci précèdent et produisent l'espace qui n'a finalement aucune autonomie ontologique, ce qu'aurait dû soutenir Aristote.

Nous voudrions montrer en revanche qu'en suivant Aristote, nous pouvons élaborer une troisième possibilité. Nous croyons que le lieu ne peut pas être tout simplement réduit à un aspect d'un corps physique concret. Bien que le lieu soit essentiellement lieu d'un étant qui l'occupe et qu'il soit nécessairement réalisé par un autre étant concret qui enveloppe le premier, il garde son identité à travers le changement des étants qui l'*occupent* et ainsi le *réalisent*. De là résulte une possibilité, examinée par Aristote, de concevoir l'espace comme une structure des lieux, c'est-à-dire un système des relations non entre les étants, mais *entre les lieux des étants*. Ce qui remplace la notion de l'espace vide chez Aristote, c'est une structure des lieux qui mérite le nom d'espace parce qu'elle n'est pas dérivée des étants concrets qui l'expriment sous la forme du monde ordonné. Nous croyons que non seulement la *Physique IV* peut être interprétée comme une analyse critique et négative de l'espace vide infini, mais que les textes d'Aristote nous permettent

13 – ADS, p. 286.

d'élaborer une conception alternative de l'espace. Selon la lecture ici proposée, Aristote ne vise pas à dire que l'espace n'existe pas réellement, mais que l'espace réel n'est pas le vide infini. Si Aristote réfute la notion de l'espace vide, homogène, isotrope et infini, rempli ensuite par les choses, il le fait à la faveur d'une conception de l'espace fini, anisotrope, hétérogène et toujours plein. Cet espace est un espace topologique, c'est-à-dire fondé sur la notion de lieu qui ne peut pas être réduit à un aspect du corps physique – il s'agit plutôt d'une *position*, d'un élément de la structure spatiale.

Dans la suite, nous allons dans un premier temps développer l'idée que le lieu a une spécificité ontologique par rapport aux étants physiques et nous allons proposer une manière alternative de comprendre la relation entre les lieux et les étants qui les occupent et les réalisent. Dans le deuxième temps, nous allons décrire la forme concrète de l'espace aristotélicien, c'est-à-dire la structure des lieux qui organise spatialement l'univers physique d'Aristote. Enfin, nous allons revenir brièvement à Patočka et à sa propre conception phénoménologique de l'espace qui partage avec la conception cosmologique d'Aristote son caractère dynamique et topologique.

II. Les étants et les lieux

Aristote trouve nécessaire de donner une définition du lieu pour fonder sa conception du changement ou du mouvement (κίνησις)¹⁴, centrale à la physique¹⁵. Le mouvement le plus important et le plus commun, mouvement paradigmatique impliqué dans tous les autres types de mouvement, c'est le mouvement local

14 – Dans la *Physique*, la terminologie aristotélicienne concernant le mouvement et le changement varie. En *Phys.* V, 1-2, le changement (μεταβολή) est soit la génération et la corruption, soit κίνησις. Celle-ci existe ensuite selon trois types : selon la quantité (croissance et décroissance), selon la qualité (changement qualitatif) et selon le lieu. En *Phys.* III, où la différence entre d'une part la génération et la corruption, et d'autre part les autres types de changement ne rentrent pas en jeu, les termes de μεταβολή et de κίνησις sont utilisés comme synonymes. En *Phys.* IV, 4, κίνησις selon le lieu est divisée en deux types : φορά, le mouvement local, et le changement quantitatif (la croissance et la décroissance).

15 – *Phys.* IV, 1, 208a31-32.

(φορά), le *changement selon le lieu* (κίνησις κατὰ τόπον)¹⁶. L'intuition initiale délivre le phénomène d'*échange du lieu* (ἀντιμετάστασις) ; s'agissant de ce phénomène, Aristote ne prête pas attention au corps qui change de lieu, mais d'abord au lieu lui-même, à tel point que le lieu devient occupé successivement par les différents corps (« là où il y a de l'air maintenant, il y avait de l'eau auparavant »)¹⁷. Ce phénomène est pertinent pour l'analyse, parce que dans l'univers aristotélicien où le vide n'existe pas, chaque mouvement est « anti-métastatique » : si un occupant quitte le lieu, un autre étant doit rentrer à sa place immédiatement. Chaque mouvement incite donc d'autres mouvements *simultanés* – d'où provient la chaîne circulaire des mouvements incessants dans le monde (ἀντιπερίστασις)¹⁸. Ce phénomène montre clairement que le lieu garde sa propre identité (il subsiste comme *le même lieu*) malgré le flux changeant de ses occupants. Le lieu est ce qui cède la place à la pluralité des étants qui peuvent l'occuper successivement et il se montre ainsi comme « différent par rapport aux étants qui rentrent en lui et qui le quittent »¹⁹. Le lieu est donc essentiellement lieu d'un étant, mais cet étant peut changer : il est indépendant par rapport à chaque étant concret qui l'occupe, mais il n'est pas indépendant par rapport à la nécessité d'être occupé par *un* étant. Ainsi, même si le lieu est toujours *le lieu de* quelque chose, il ne se confond pas avec l'étant qui l'occupe, il en est séparable (χωριστός)²⁰. La pluralité des possibilités du remplissement qui est propre au lieu, lui donne une autonomie par rapport à chaque étant particulier qui l'occupe.

Selon la première définition d'Aristote, le lieu d'un étant est la limite de l'étant qui l'enveloppe²¹. Ainsi, il peut sembler que le

16 – *Phys.* VIII, 7, donne les arguments pour la primauté du mouvement local. κίνησις selon la quantité présuppose κίνησις qualitative qui pour sa part présuppose κίνησις selon le lieu.

17 – *Phys.* IV, 1, 208b5-6, trad. H. Carteron, in Aristote, *Physique*, vol. I, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

18 – *Phys.* IV, 7, 215a15. Dans un système clos, il n'est pas nécessaire que le mouvement d'un étant incite les mouvements de *tous* les autres étants – ce qui se trouve déjà dans son lieu propre peut rester dans ce même lieu (*Phys.* VIII, 3).

19 – *Phys.* IV, 1, 6-8, trad. H. Carteron, in Aristote, *Physique*, *op. cit.*

20 – *Phys.* IV, 2, 209b22-28, *Phys.* IV, 4, 211a2-3.

21 – *Phys.* IV, 4, 212a5-6.

lieu n'est rien d'autre que la partie extrême matérielle du corps enveloppant. Nous croyons néanmoins qu'il y a de fortes raisons dans le système aristotélicien pour lesquelles le lieu ne peut pas se confondre ni avec l'étant qui l'occupe, ni avec l'étant enveloppant qui le réalise. La raison principale nous semble être le rôle que la notion de lieu joue dans la conception du mouvement, ainsi que le souci constant d'Aristote de saisir le mouvement et le repos comme des déterminations absolues des étants physiques.

La conception aristotélicienne du lieu est différentielle ; la différence primaire qui constitue *l'être dans le lieu* de l'étant, sa localité, c'est la différence entre l'étant *dans le lieu* (ἐν τόπῳ) et l'étant *enveloppant* (τὸ περιέχον), son extérieur : « Si un corps a hors de lui un corps qui l'enveloppe, il est dans un lieu ; si non, non »²² ; « La chose qui est quelque part est d'abord par elle-même une chose, ensuite en suppose une autre à côté, en laquelle consiste l'enveloppe »²³. Aristote distingue soigneusement cette différence locale entre l'intérieur et l'extérieur des autres sens possibles de l'« être dans », surtout des cas d'une partie qui est *dans* le tout, ou le tout qui est *dans* ses parties²⁴. Il identifie deux conditions nécessaires et suffisantes pour qu'un étant soit *dans* un autre *comme dans un lieu* : 1. une discontinuité doit exister entre les deux étants, ce qui nous permet de les saisir comme deux unités différentes ; 2. les deux unités sont en contact direct et leurs limites externes doivent coïncider pour que le lieu ne soit ni plus petit ni plus grand que l'étant occupant²⁵. Néanmoins, nous constatons dans le texte d'Aristote que les différents sens de l'« être dans » ne s'excluent pas mutuellement. Deux étants qui sont en relation l'un avec l'autre peuvent être saisis de manières alternatives : le vin est dans le vase comme dans son lieu, mais en même temps le vin et le vase peuvent être saisis comme deux parties d'un tout du vin et du vase.²⁶ Le même raisonnement peut être appliqué aussi aux étants physiques : ils se trouvent *dans le monde* et sont en même temps *ses parties*. D'un côté, il s'agit de relations spécifiquement *locales*, fondées sur la différence

22 – *Phys.* IV, 5, 212a31-32, trad. H. Carteron, in Aristote, *Physique*, *op. cit.*

23 – *Phys.* IV, 5, 212b14-16, trad. H. Carteron, in Aristote, *Physique*, *op. cit.*

24 – *Phys.* IV, 3, 210a14-24.

25 – *Phys.* IV, 4, 211a29-34, 211a1.

26 – *Phys.* IV, 3, 210a27ff.

dedans-dehors, de l'autre côté il s'agit de relations *méréologiques* où le corps enveloppé autant que le corps enveloppant représentent deux parties d'un tout.

Le mouvement paradigmatique, le changement selon le lieu, implique que ce qui se meut se trouve dans un lieu, donc qu'il a un certain entourage différencié. Comme le lieu, même le mouvement local est essentiellement différentiel ou relatif : la partie se meut comme *incorporée* dans le tout (μετ' ἐκείνου, comme si nous agitions notre main, la main se meut incorporée dans le corps et par rapport au corps) et ce qui est dans le lieu, un étant enveloppé par son extérieur, se meut *dans* l'étant enveloppant (ἐν ἐκείνῳ, comme le vin remué se déplace dans un vase et se meut par rapport à lui). Que le tout ou l'étant enveloppant (le corps ou le vase) se meuve ou ne se meuve pas par rapport à son propre entourage ou par rapport à un tout supérieur, cela ne change absolument rien²⁷.

Mais imaginons maintenant avec Aristote la situation suivante : un bateau descend le cours d'un fleuve en flottant avec le courant d'eau qui l'entoure²⁸. On peut bien imaginer que la matière qui l'enveloppe, l'eau concrète qui entoure le bateau, reste toujours la même. Est-ce que cela veut dire que le bateau ne change pas de lieu, c'est-à-dire ne se meut pas? Nous pourrions ajouter encore une situation inverse : un bateau ancré sur un fleuve, l'eau coulant autour de lui et son entourage matériel changeant ainsi constamment. Est-ce qu'un tel bateau change sa place et se meut donc ? Pour Aristote, conformément à l'intuition, la réponse est négative dans les deux cas. Le bateau qui flotte *se meut avec* le courant, exactement comme la main se meut avec le corps quand celui-ci marche ou comme le vin se meut pendant que son vase est transporté. Dans ces cas, il ne s'agit pas de changement de lieu, mais plutôt de mouvement de la partie avec le tout²⁹. Et *vice versa*, le bateau ancré ne se meut pas, reste dans son lieu, et c'est

27 – *Phys.* IV, 4, 211a34-211b1.

28 – *Phys.* IV, 4, 212a15-16.

29 – *Phys.* IV, 4, 212a16-18. Cf. aussi *Phys.* IV, 4, 211b25-26 : « Quand tout le vase change sa position, le lieu de la partie où la partie se meut n'est pas différent, mais le même ». Dans ce cas, le vase et le vin sont plutôt conçus comme deux parties d'un tout qui se meut et non comme l'étant et son lieu. La partie qui n'est pas distinguée du tout, par exemple par son propre mouvement différent du mouvement du tout, ne se trouve pas actuellement dans un lieu.

l'eau qui, en coulant, se meut par rapport à son propre entourage. Le changement ou non-changement de l'entourage matériel ne peut pas être un critère décisif pour distinguer si l'étant *lui-même* se meut ou ne se meut pas.

Il existe des tentatives de sauver l'interprétation matérialiste de la conception aristotélicienne grâce à une version améliorée de la définition du lieu. Le lieu, remarque Aristote, « veut être immobile »³⁰ et il le définit comme « la première limite immobile de l'étant enveloppant »³¹. Si on comprend la limite dans la définition comme la couche matérielle extrême du corps, « la première limite immobile » est strictement équivalente à « la limite du premier corps immobile enveloppant »³². Mais une telle compréhension engendre deux problèmes. 1. Le lieu était préalablement compris comme le point de contact entre l'enveloppé et l'enveloppant. Pour le bateau dans les deux cas, il n'est pas possible de trouver un corps enveloppant particulier qui satisferait les deux conditions de l'immobilité et du contact. 2. Comment savoir quel est le premier corps immobile ? Pour distinguer si l'étant se meut, s'il change ou non de lieu, il faut bien distinguer son lieu ; mais si le lieu est nécessairement constitué d'un corps enveloppant immobile, nous devons d'abord bien distinguer le lieu de ce corps, etc.³³ La définition « améliorée » ne résout donc pas le problème ; elle le déplace seulement d'un pas et crée ainsi une chaîne potentiellement infinie.

Toutefois, cette chaîne ne continue pas *ad infinitum* en réalité, parce que le monde physique est fini selon Aristote. En définitive, on arrive nécessairement au corps qui n'est plus enveloppé

30 – *Phys.* IV, 4, 212a18-19, trad. H. Carteron, in Aristote, *Physique*, *op. cit.*

31 – *Phys.* IV, 4, 212a21-22.

32 – M. Burnyeat, « The Sceptic in his Place and Time », in *Philosophy in History : Essays on the historiography of philosophy*, éd. R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 232, note 15 : « “The innermost static boundary of the surrounding body” [...] is equivalent (boundaries being what they are) to “the innermost boundary of the surrounding static body” ».

33 – Cf. une objection de G. L. Owen, « Aristotle : Method, Physics and Cosmology », in *Dictionary of Scientific Biography*, éd. C. C. Gillespie, New York, Charles Scribner's Sons, 1970, p. 250-258, selon laquelle la définition « améliorée » est circulaire du point de vue formel, parce qu'elle définit le lieu en utilisant le corps qui ne se meut pas, c'est-à-dire qui ne change pas le lieu.

par rien d'autre, à savoir le ciel ultime, la sphère des étoiles fixes (ὁ οὐρανός). Bien que celle-ci fasse partie de l'univers et se trouve donc dans le monde comme dans le tout supérieur, elle n'a plus d'entourage (il n'y a rien en dehors d'elle) et elle ne se trouve donc pas dans un lieu : « Le ciel, on l'a dit, comme l'ensemble, n'est pas quelque part ni dans un certain lieu, si du moins aucun corps ne l'entoure »³⁴. Néanmoins, on peut dire que même cette sphère se meut, à savoir par un mouvement circulaire qui crée les mouvements visibles des astres sur le ciel nocturne. Cela n'est possible que parce que toutes les parties matérielles de la sphère ultime échangent leurs places constamment ; contrairement à la sphère entière, chaque partie se trouve dans un lieu, parce que les parties sont enveloppées réciproquement, l'une par l'autre³⁵. Le mouvement circulaire se montre donc comme un type assez spécifique du mouvement, parce qu'il n'y a pas de réponse univoque à la question de savoir s'il s'agit ou non d'un changement de lieu. Tandis que toutes ses parties sont en mouvement (au sens local), c'est-à-dire qu'elles changent le lieu, la sphère des étoiles fixes elle-même, conçue comme un tout constitué de ces parties, ne peut pas changer de lieu, tout simplement parce que n'étant pas enveloppée par rien d'autre, elle n'a pas de lieu en principe.

Le même raisonnement peut être ainsi appliqué à l'univers lui-même, la totalité cosmique ou l'ensemble du monde (τὸ πᾶν, τὸ ὅλον), délimité par la sphère des étoiles fixes³⁶. Le monde aris-

34 – *Phys.* IV, 5, 212b8-10, trad. H. Carteron légèrement modifiée, in Aristote, *Physique*, *op. cit.*

35 – *Phys.* IV, 5, 212b10-11, trad. H. Carteron, in Aristote, *Physique*, *op. cit.* : « Mais en tant que [le ciel] se meut, il y a un lieu pour les parties et, en effet, une partie est contiguë à une autre ». Cf. aussi *Phys.* IV, 5, 212a33-34.

36 – En effet, déjà le terme οὐρανός peut désigner dans les analyses aristotéliennes non seulement la *sphère des étoiles fixes* comme la partie ultime du monde qui contient toutes les autres parties, mais aussi *le tout de l'univers* qui contient toutes les parties du monde en général, la sphère des étoiles fixes y compris. Cf. aussi P. Pellegrin in Aristote, *Traité du ciel*, éd. et trad. C. Dalimier, P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2004, p. 9-10 : « Dans le corpus aristotélicien [...], le terme “ciel” (*ouranos*) désigne au moins trois choses. Aristote appelle “ciel” tout à tour la dernière sphère de l'univers, celle dans laquelle sont serties, selon lui, les étoiles fixes [...] mais aussi l'ensemble des corps célestes [...] et, enfin, l'ensemble de l'univers, c'est-à-dire tout ce qui est enfermé dans la sphère des fixes ». Au final, P. Pellegrin reconnaît quatre termes différents dont Aristote

totélien est un système clos, représenté par une hiérarchie des sphères homocentriques, insérées l'une dans l'autre (imaginons les pelures d'oignon)³⁷. Toutes les parties *supralunaires*, c'est-à-dire non seulement la sphère des étoiles fixes, mais aussi les sphères suivantes des planètes, du Soleil et de la Lune, sont constituées d'éther, « l'élément premier »³⁸, immuable et impérissable, auquel appartient le mouvement circulaire régulier. Le domaine *sublunaire*, situé sous la sphère de la Lune, est ensuite constitué de quatre éléments variables, le feu, l'air, l'eau et la terre, auxquels appartiennent les mouvements vers le haut ou vers le bas. Bien que les parties du monde puissent se mouvoir et changer le lieu à tel point qu'il existe quelque chose qui les enveloppe, le monde lui-même conçu comme un ensemble ne peut pas changer de lieu, tout simplement parce qu'il n'y a rien en dehors de lui et il n'a donc pas de lieu : « L'univers (τὸ πᾶν), s'il se meut en un sens, en un autre, non. En tant que tout (ὅσ ὅλον), en effet, il ne change pas de lieu, mais il se mouvra en cercle, car tel est le lieu qu'il faut attribuer aux parties ; certaines d'entre elles ne se mouvant ni vers le haut, ni vers le bas, mais en cercle ; d'autres se mouvant vers le haut et le bas »³⁹.

Revenons maintenant à notre problème, celui de savoir comment distinguer le lieu d'un étant, c'est-à-dire la limite première du corps enveloppant immobile. Tous les étants corporels dans le monde sont mobiles en principe ; prenant en considération les mouvements circulaires du ciel qui délimite l'univers, on peut dire que même le tout du monde se meut par un mouvement circulaire selon ses parties qui changent circulairement leurs lieux. Mais conçu en soi comme le tout, le monde ne peut pas changer de lieu et en ce sens reste sans mouvement. Dans ce contexte, Benjamin Mori-

se sert pour désigner l'univers : οὐρανός (« ciel »), πᾶν (« Tout »), κόσμος (« monde ») et ὅλον (« totalité »), cf. Aristote, *Traité du ciel*, op. cit., p. 407.

37 – Pour une description plus détaillée de l'univers aristotélien, cf. par exemple le résumé très clair de P. Pellegrin, in Aristote, *Traité du ciel*, op. cit., p. 13-30.

38 – C'est la tradition, non pas Aristote lui-même, qui au moins depuis Simplicius utilise le nom d'« éther » pour ce qu'Aristote nomme le plus souvent le « corps premier » du fait de sa priorité ontologique. Cf. l'exposé de cette problématique par P. Pellegrin, in Aristote, *Traité du ciel*, op. cit., p. 29-30.

39 – *Phys.* IV, 5, 212a34-b4, trad. H. Carteron, in Aristote, *Physique*, op. cit.

son⁴⁰ suggère que le corps enveloppant vraiment immobile qu'on cherchait pour distinguer le lieu de l'étant, ce n'est justement que le corps du monde. Pour déterminer d'une manière sûre et définitive si un étant physique change son lieu ou pas, il n'est pas suffisant de se référer à un autre corps quelconque. Il faut prendre en considération la limite ultime du monde qui seule, n'étant plus dans le lieu, est immobile en principe et qui délimite aussi le monde comme un tout en soi immobile. Même Aristote dit que le lieu, cet « enveloppant stable »⁴¹, comme une « surface » (ἐπίπεδον)⁴² ou « un vase immobile »⁴³, est *la limite interne de l'univers* par laquelle le monde enferme l'étant : « à côté et en dehors de l'univers (τὸ πᾶν) et du tout (τὸ ὅλον), il n'y a rien et c'est pour cela que toutes les choses sont enveloppées par le ciel (ἐν τῷ οὐρανῷ), car le ciel est le même que l'univers. Néanmoins, le lieu n'est pas le monde entier (ὁ οὐρανός), mais *l'extrémité du monde* ou *sa limite immobile* qui est en contact avec le corps mobile »⁴⁴. Nous sommes donc invités à comprendre le lieu comme une « ouverture » dans le monde, occupée par l'étant concret. En d'autres termes, *l'être dans le lieu* de l'étant ne veut pas dire tout simplement *l'être dans un autre étant*, mais *l'être dans le monde*. Le lieu représente ainsi une *position* qui localise l'étant dans le tout de l'univers sphérique. Dans le monde physique, cette position est toujours exprimée ou réalisée par la matière du corps enveloppant, mais son identité est assurée même si sa réalisation matérielle concrète change, et cela grâce aux relations constantes avec le tout du monde, immobile en principe. Ainsi, si la position de l'étant dans le monde reste la même, l'étant

40 – B. Morison, *On Location : Aristotle's Concept of Place*, Oxford, Clarendon Press, 2002.

41 – *Phys.* IV, 4, 212a9.

42 – *Phys.* IV, 4, 212a28.

43 – *Phys.* IV, 4, 212a15-16.

44 – *Phys.* IV, 5, 212b16-20, nous soulignons. Au cours de ce passage, le changement de signification du terme οὐρανός est particulièrement frappant. Au début, οὐρανός désigne la sphère ultime des fixes qui enveloppe tout ce qui se trouve dans le monde. Ensuite, l'extension enveloppée ou délimitée par le ciel est reconnue comme l'extension même de l'univers (« ὁ γὰρ οὐρανός τὸ πᾶν ἴσως », *Phys.* IV, 5, 212b17-18) et ainsi enfin, οὐρανός ne peut plus désigner seulement le ciel ultime (parce que celui-ci n'est pas en contact direct avec les corps dans le domaine sublunaire), mais désigne le monde lui-même, le tout englobant universel.

ne change pas son lieu, même si tous les corps et toute la matière autour de lui étaient en mouvement permanent.

D'ailleurs, on arrive au même type de relation qu'entre le lieu et l'étant qui l'occupe : le lieu est réalisé nécessairement par un étant enveloppant corporel, mais cet étant peut changer même si le lieu reste le même. Le corps concret entourant actuellement l'étant peut être compris comme réalisant et exprimant le lieu de cet étant – nous pouvons pour ainsi dire « lire » le lieu de l'étant sur le corps qui l'enveloppe. Mais ce corps seul ne peut pas constituer le lieu parce qu'aucune partie de la matière physique ne peut satisfaire l'exigence de l'immobilité absolument sûre et ne peut donc être utilisée comme un point de repère pour distinguer le mouvement et le repos, le changement ou le non-changement de lieu. Si nous ne comprenons pas le lieu en un sens matériel, mais comme une *position localisante* dans le tout de l'univers, il représente un critère suffisant pour distinguer le mouvement et le repos d'une manière absolue : si l'étant maintient sa position, c'est-à-dire occupe toujours la même « ouverture » dans le monde, il ne se meut pas ; s'il la quitte, il se meut. L'univers sphérique qui ne change jamais son lieu et qui comme le tout ne se meut pas, représente un système de référence absolu pour distinguer rigoureusement si un étant change ou ne change pas de lieu.

III. Les lieux et l'espace

Si le lieu semble être une position dans un système de référence absolu, il faut rendre compte de ce système lui-même. Il est clair déjà que ce système ne peut pas être réduit aux corps physiques matériels qui constituent la totalité du monde : bien que toutes ses parties corporelles soient mobiles en principe, le monde en tant que tout ne l'est pas. L'organisation spatiale de l'univers représente un objet important des analyses aristotéliennes non seulement dans la *Physique*, mais aussi dans le traité *Du Ciel* (*De caelo*). Les deux partagent l'image du monde comme un ensemble de sphères concentriques, esquissée plus haut ; ajoutons à présent quelques remarques sur l'organisation du domaine sublunaire, constitué de quatre éléments : la terre, l'eau, l'air et le feu. Si ces éléments étaient laissés à eux-mêmes et à leurs mouvements naturels, ils formeraient aussi quatre sphères concentriques immobiles : la

sphère de la terre au centre, entourée de la couche sphérique de l'eau, puis celle de l'air, enfin celle du feu, touchant déjà la sphère de la Lune. Autrement dit, les éléments tendent vers les lieux qui leur sont propres dans l'univers ; sans autre influence, ils y resteraient sans mouvement. Mais en réalité, le domaine sublunaire est constamment influencé par le mouvement circulaire supralunaire, à la suite de quoi son ordre « idéal » n'est accompli physiquement que d'une manière partielle et la réalité du domaine sublunaire correspond à sa structuration idéale seulement *grosso modo*. Les éléments y sont mélangés et chaque corps physique est composé de l'ensemble des quatre éléments en proportions variables. Néanmoins, la Terre sur laquelle nous vivons, composée tout d'abord de l'élément de la terre, n'est pas particulièrement touchée par ces effets : elle ne se meut pas et reste fixée au centre et autour du centre de l'univers qui est son lieu propre.

Sur ce fond commun, les deux traités d'Aristote élaborent deux modèles différents de la structuration spatiale du monde. Le premier modèle est construit et appliqué surtout dans le second livre du *Du Ciel*. Il est fondé sur un raisonnement biologique : il conçoit l'univers comme un animal vivant parfait⁴⁵ dont les différences spatiales sont déduites de la spatialité des organismes vivants. Notamment, dans la *Marche des animaux* (*De incessu animalium*), Aristote élabore une hiérarchie remarquable des organismes selon leurs capacités vitales et les modes de spatialité qui leur correspondent. Chaque être vivant manifeste la différence du haut et du bas, parce que cette différence élémentaire est fondée sur le mouvement de la croissance et du métabolisme : le haut est là où la croissance et la digestion commencent⁴⁶. Les organismes plus avancés, capables de perception, manifestent en outre la différence de l'avant et de l'arrière : c'est à l'avant que sont généralement localisés les organes sensoriels⁴⁷. Les organismes encore plus complexes, capables en plus du mouvement local autonome,

45 – L'idée que le *cosmos* peut être conçu comme un animal vivant est pythagoricienne à l'origine, utilisée aussi par Platon dans le *Timée*.

46 – *De incessu animalium* (cité LA), 4, 705a32-33 (cf. *Aristotelis de Animalium Motione et de Animalium Incessu*, ed. V. W. Jaeger, Lipsiae, B. G. Teubner, 1913, comme édition de référence).

47 – LA 4, 705b10-11.

manifestent également la différence de la droite et de la gauche : la droite est là où leur mouvement commence⁴⁸. Autrement dit, le haut est identifié comme la source du mouvement, l'avant comme son but, la droite comme son point de départ⁴⁹. Le passage dans lequel Aristote essaie d'appliquer ces résultats sur l'univers et dans lequel il distingue le haut, l'avant et la droite cosmiques, représente l'un des textes les plus difficiles et les plus obscures dans le corpus aristotélicien⁵⁰. Nous ne suivrons pas le déroulement de ces analyses, mais le résultat généralement admis est celui-ci : les différences spatiales divisent l'univers en hémisphères ; la différence spatiale élémentaire du haut et du bas correspond ensuite aux deux pôles célestes. D'une manière fort contre-intuitive, le pôle cosmique du sud (sous nos pieds) est identifié avec le haut, le pôle du nord (au-dessus de nos têtes) avec le bas.

Une telle identification montre clairement que ce modèle biologique et « bipolaire » de *Du Ciel* II ne peut pas être systématiquement réconcilié avec le modèle topologique présenté dans la *Physique* IV et *Du Ciel* IV. Selon ces deux traités, le haut et le bas ne correspondent pas aux pôles, mais au *centre* et à *l'extrémité* de l'univers sphérique⁵¹. Comme Walter Ross l'a déjà remarqué dans son commentaire de la *Physique*, les deux modèles spatiaux sont tout simplement incompatibles⁵². Le modèle topologique qui nous intéresse tout particulièrement, est fondé sur la notion géométrique

48 – *LA* 4, 705b18-20.

49 – *Du Ciel* II, 2, 285a22-25 (cf. Aristote, *Traité du ciel*, *op. cit.* comme l'édition de référence).

50 – Un résumé très clair et bref, auquel Patočka se réfère aussi, est donné par T. Heath, *Aristarchus of Samos : The Ancient Copernicus*, Oxford, Clarendon Press, 1913, p. 231-232.

51 – Pour donner une explication à une telle incohérence, Benjamin Morison (*op. cit.*, p. 42) suggère que *Du Ciel* II traite de la spatialité de la sphère ultime des étoiles fixes délimitant l'univers, tandis que la *Physique* IV et le *Du Ciel* IV se préoccupent de la spatialité du domaine sublunaire du monde : « Right, left, front, and back in the *Physics* are dimensional places in nature which are to be distinguished from individually centered dimensional places. However, right, left, front, back, above, and below in the *De caelo* are dimensional parts of the celestial sphere ».

52 – Aristotle, *Physics*, *op. cit.* Malgré l'avertissement de W. Ross, beaucoup d'interprètes, y compris Patočka (cf. ADS, p. 286, note 2), tentent de comprendre et de « compléter » les analyses de la *Physique* IV en utilisant le *Du Ciel* II.

que de la sphère, définie au moyen de deux notions élémentaires, le centre et l'extrémité qui crée la surface⁵³. Du fait que l'univers a la forme d'une sphère parfaite, le centre peut être utilisé pour définir le bas, tandis que la limite extrême, plus précisément la surface interne de la sphère ultime, peut servir à définir le haut absolu : « Le centre du monde et la limite extrême (celle qui est de notre côté) du mouvement circulaire sont admis comme étant, pour tout, au sens éminent, l'une le haut, l'autre le bas »⁵⁴. Le haut et le bas constituent ainsi une échelle continue qui différencie les lieux : ils représentent les « espèces » et les « parties » des lieux⁵⁵. Non seulement ils différencient *chaque lieu en soi* (chaque lieu a son haut et son bas selon ses parties qui sont plus proches du centre ou plus proches de l'extrémité), mais ils distribuent également le *système des lieux* (les lieux qui se trouvent au centre et autour du centre sont en bas, ceux qui se trouvent près de l'extrémité sont en haut). Qu'un lieu soit plus haut ou plus bas qu'un autre, veut dire qu'il est plus loin ou plus proche de centre ou de l'extrémité que celui-ci. D'où la définition de la différence du haut et du bas : « Le bas c'est la limite enveloppante qui est du côté du centre et le centre lui-même ; le haut, celle qui est du côté de l'extrémité et aussi l'extrémité elle-même »⁵⁶.

Au début de son analyse, Aristote affirme que toutes les déterminations des lieux, c'est-à-dire même les différences spatiales de la droite et de la gauche, de l'avant et de l'arrière, « ne sont pas telles seulement par rapport à nous », parce que « dans la nature, chaque détermination est définie absolument »⁵⁷. Pourtant, Aristote lui-même ne donne pas une définition absolue de la différence entre le haut et le bas, et il semble dès lors douteux que le modèle

53 – L'origine de ce modèle spatial du *cosmos* est probablement pythagoricienne : l'un des fragments de Philolaos (DK 44 B17) implique une telle conception du bas et du haut cosmiques.

54 – *Phys.* IV, 4, 212a22-23, trad. H. Carteron, légèrement modifiée, in Aristote, *Physique*, *op. cit.*

55 – *Phys.* IV, 1, 208b12-14.

56 – *Phys.* IV, 4, 212a26-28, trad. H. Carteron, légèrement modifiée in Aristote, *Physique*, *op. cit.* La même conception du haut et du bas se trouve aussi en *Du Ciel* IV, 1, 308a21-29.

57 – *Phys.* IV, 1, 208b14, 208b18-19, trad. H. Carteron, in Aristote, *Physique*, *op. cit.*

topologique de la sphère qu'il utilise rende possible une définition absolue des autres rapports (gauche-droite, avant-arrière). Malgré ce fait, l'analyse d'Aristote ne semble pas incomplète pour autant. Nous allons essayer de montrer qu'Aristote donne une esquisse de l'ordre spatial cosmique qui peut jouer le rôle d'un système de référence absolu pour distinguer le mouvement des étants, ce qui est crucial pour fonder la physique. En outre, par sa conception du lieu, il met ce système spatial en rapport étroit avec les étants corporels qui constituent le monde réel, le monde que la physique décrit.

La différenciation des lieux selon leur position dans le tout de l'univers détermine également leur nature qualitative. Les lieux diffèrent par une « puissance » (δύναμις) distincte grâce à laquelle ils jouent le rôle de *destinations spécifiques* pour les mouvements naturels qui sont propres aux quatre éléments sublunaires : « Chacun se meut vers son propre lieu, si rien ne fait obstacle, l'un en haut, l'autre en bas ». On peut remarquer que contrairement à ce que disent de nombreux commentateurs, Aristote ne parle jamais des « lieux naturels » : le lieu n'est pas « naturel » ou « non-naturel » (comme c'est le cas du mouvement), mais plutôt *propre* ou *impropre* par rapport à son occupant actuel. Les éléments sont les corps simples, spécifiques par rapport aux corps composés qui y émergent. Ils sont absolument homogènes (divisibles continuellement ; si on divise un élément, on obtient toujours l'élément lui-même) et discrètes quant à leur extension : les parties de l'élément distribuées dans le monde composent un corps unique élémentaire. À la différence des étants vivants qui *ont* un corps, les éléments *sont* les corps, quatre corps élémentaires distingués par la combinaison des différences binaires du froid et du chaud, du sec et de l'humide. Mais les éléments diffèrent aussi par leur pesanteur relative qui produit une échelle différentielle (ses pôles sont la terre, l'élément plus lourd que tous les autres, et le feu, le moins lourd de tous ; l'eau est ensuite plus lourde que l'air). La pesanteur, pour sa part, est par la suite définie au moyen du lieu : « Le léger, c'est ce qui se meut naturellement vers le haut, le lourd vers le bas »⁵⁸. Il

58 – *Phys.* IV, 4, 212a24-26, trad. H. Carteron légèrement modifiée, in Aristote, *Physique*, *op. cit.*

s'en suit que l'élément lui-même est déterminé par la direction du mouvement qui lui est propre⁵⁹.

Il est donc clair que les *lieux* déterminés selon la différence du haut et du bas sont étroitement liés aux *directions* du mouvement des éléments. La « puissance » du lieu trouve sa contrepartie dans les mouvements naturels de l'élément qui lui est essentiel. Le lieu correspondant représente une destination du mouvement élémentaire, probablement parce qu'il représente une forme (εἶδος) de l'élément et chaque étant tend vers sa forme comme vers sa pleine réalisation (ἐντελέχεια)⁶⁰. De là, Rémi Brague déduit que la tendance de l'élément vers son lieu est une tendance vers lui-même, étant entendu que l'élément a son « lui-même » en dehors de lui⁶¹. Autrement dit, la raison pour laquelle une partie de l'élément se meut naturellement réside *en elle* et *en dehors d'elle* simultanément ; le mouvement naturel de l'élément est provoqué en même temps de l'intérieur et de l'extérieur de ce corps⁶². On pourrait même dire que les éléments existent comme des vecteurs ou des mouvements directionnels, leurs directions essentielles étant distinguées par les lieux.

Néanmoins, une perspective inverse est légitime aussi : la structure spatiale de l'univers, le système des lieux distingués par leur « puissance », est réalisée et exprimée par les éléments et leurs mouvements respectifs. Grâce à cela, nous pouvons ensuite observer les mouvements phénoménaux des éléments dans le monde autour de nous et reconnaître ainsi avec certitude où se trouve le haut et le bas – nous pouvons réellement localiser le centre et l'extrémité de l'univers par rapport à nous. Aussi au niveau des phénomènes, nous distinguons les éléments non seulement selon leurs qualités binaires du froid et du chaud, du sec et du humide,

59 – L'éther, élément qui constitue les parties les plus hautes de l'univers, est déterminé par le mouvement naturel circulaire.

60 – *Phys.* VIII, 5, 257b7, *Du Ciel* IV, 3, 311a4.

61 – R. Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 2009, p. 296. Brague se réfère aussi aux passages où Aristote dit explicitement que parce que rien ne peut se mouvoir uniquement de soi-même, la cause du mouvement des éléments est ce qui est responsable de leur constitution originaires (*Du Ciel* IV, 3, 311a9-12, *Phys.* VIII, 4, 256a1).

62 – Ce qui serait d'ailleurs bien exprimé par le médiopassif grec utilisé systématiquement par Aristote.

mais aussi selon leur pesanteur. Nous pouvons identifier également la spécificité de leurs mouvements correspondants et nous pouvons nommer la direction du mouvement des corps légers le haut, ou bien la direction du mouvement des corps lourds le bas : « Le haut n'est pas n'importe quoi, mais le lieu où le feu et le léger se meuvent, de même le bas n'est pas n'importe quoi, mais le lieu où les choses pesantes et terreuses se meuvent »⁶³.

Un tel procédé inductif qui part des phénomènes rencontre sur ce point le procédé déductif que nous avons mis en œuvre plus haut. Comparons à présent les deux raisonnements d'une façon plus formelle. Les deux partent de la prémisse selon laquelle il y a une différence de pesanteur entre les éléments (par exemple, « la terre est lourde »). En revanche la seconde prémisse diffère entre les deux raisonnements. Tandis que le raisonnement déductif définit la pesanteur par la direction du mouvement (« le corps lourd est celui qui se meut vers le bas »)⁶⁴, le raisonnement inductif inverse le *definiens* et le *definiendum* et définit la direction du mouvement par la pesanteur du corps (« le lieu vers lequel se meuvent les corps lourds, c'est le bas »)⁶⁵. Il s'en suit des conclusions inverses concernant la relation entre l'élément et le lieu : selon le raisonnement déductif, l'élément est défini par le lieu (« la terre est l'élément qui se meut vers le bas ») ; selon le raisonnement inductif, le lieu est défini par l'élément (« le bas, c'est le lieu vers lequel se meut la terre »).

Pour éviter le cercle vicieux, il est clairement nécessaire d'admettre que seulement l'un des deux raisonnements donne une vraie *définition* : si nous définissons les éléments au moyen des différences spatiales, il n'est plus possible de définir les différences spatiales au moyen des éléments et *vice versa*. Quelle est donc la voie d'Aristote ? Dans le traité *Du Ciel*, il reconnaît le problème et propose une expérience de pensée remarquable. Il se pose une question purement théorique par rapport à son système physique, mais très importante du point de vue conceptuel, une question qui concerne exactement le rapport entre les lieux et les éléments : que

63 – *Phys.* IV, 1, 208b19-21, trad. H. Carteron légèrement modifiée, in Aristote, *Physique*, *op. cit.*

64 – *Phys.* IV, 4, 212a24-26.

65 – *Phys.* IV, 1, 208b19-21.

se passerait-il si on pouvait déplacer toute la terre qui se trouve aujourd'hui au centre de l'univers vers le lieu où se trouve actuellement, disons, la Lune ?⁶⁶ Si le centre et le bas cosmique étaient constitués par la terre, le résultat serait que l'ordre spatial de l'univers changerait et le monde se restructurerait selon le centre nouveau. Mais la réponse d'Aristote est différente : la terre reviendrait encore une fois à sa place au centre de l'univers parce que c'est le lieu auquel elle appartient essentiellement. Cela veut dire que le bas n'est pas déterminé par la terre, mais il est défini topologiquement comme le centre de la sphère d'univers, et que la terre est ensuite distinguée comme un élément qui se meut naturellement vers ce lieu. Bien que le bas doive donc être réalisé physiquement par la terre, il ne se confond pas avec elle : le centre et l'élément qui tend naturellement à l'occuper ne peuvent pas être identifiés, ils ne sont pas interchangeable. Alors au sens strict, le bas n'est pas simplement *le lieu où se trouve la terre*. Le bas est *le centre de l'univers sphérique* et la terre se réalise en son essence par le mouvement vers le centre cosmique⁶⁷. D'un point de vue plus formel : Aristote définit les éléments (entre autres) au moyen des différences spatiales et les différences spatiales au moyen du modèle topologique de la sphère.

Il reste à proposer une explication pour le raisonnement inductif qui semble « définir » les différences spatiales au moyen des éléments et leurs mouvements naturels. Quand Aristote dit que le bas, c'est le lieu vers lequel se meut la terre, il exprime probablement le point de vue épistémologique, c'est-à-dire il décrit comment les phénomènes physiques révèlent la structuration spatiale de l'univers *pour nous*. Même si nous étions complètement désorientés, nous pourrions distinguer où se trouve le bas cosmique, le centre de l'univers, par exemple en laissant tomber un caillou, autrement dit en observant le mouvement naturel de la terre qui tend essentiellement vers ce lieu. Le mouvement naturel de la terre exprime et « marque » pour nous le bas et le centre de

66 – *Du Ciel* IV, 3, 310b3-5.

67 – Une telle perspective nous éloigne de l'interprétation de Patočka selon qui, dans la conception aristotélicienne, « le lieu présuppose les choses, et non pas les choses le lieu » (J. Patočka, « L'Espace et sa problématique », QP, p. 87).

l'univers, alors que le mouvement du feu exprime et « marque » le haut ou l'extrémité.

IV. Conclusion : Aristote rencontre la phénoménologie

La conception différentielle et dynamique de l'espace du monde et de la spatialité des étants corporels, que nous pouvons trouver chez Aristote, mériterait d'être réexaminée et réévaluée dans le contexte de la philosophie phénoménologique ; ici nous ne pouvons qu'esquisser quelques lignes particulièrement remarquables qui rapprochent la conception d'Aristote de celle de Patočka.⁶⁸

En décrivant le monde physique, Aristote dévoile une structuration spatiale de l'univers, l'espace réel comme système des lieux. Sa conception de l'espace n'est donc pas géométrique, mais topologique. Il comprend l'espace comme fini, plein, hétérogène et anisotrope, comme la structure des lieux cosmiques. Cette structure ne peut pas exister sans sa réalisation physique, sans les étants corporels particuliers qui l'expriment, mais en même temps, elle ne se confond pas avec eux. L'espace est *un ordre* qui devient réel à travers les *étants ordonnés*.⁶⁹ On peut dire que l'univers physique a une structure topologique, parce que cette structure se réalise sous la forme de l'univers. L'espace ne précède pas les étants, parce que sans eux il n'est qu'une structure vide, littéralement rien, mais les étants ne précèdent pas l'espace non plus, parce que l'hétérogénéité des lieux aide à déterminer leur essence, leur nature. Pour Patočka lui-même, l'espace sans les étants concrets n'est aussi

68 – Patočka effectue ses propres analyses phénoménologiques de l'espace d'abord dans le texte « L'espace et sa problématique » in QP, notamment p. 50-68, mais il y a aussi des notes de travail importantes pour le sujet, réunies dans les *Papiers phénoménologiques* (PP).

69 – Cf. aussi J. Patočka, « L'Espace et sa problématique », QP, p. 87, sur l'espace aristotélicien : « L'espace n'est rien d'autre qu'un ordre déterminé, un complexe de lieux, complexion non pas géométrique, mais dynamique. Caractérisé dans le langage de la philosophie moderne de l'espace, l'espace aristotélicien est un espace fini, non homogène, anisotrope, dont les parties ont une métrique euclidienne ». Néanmoins, parce que le lieu aristotélicien n'est selon Patočka qu'une détermination de l'étant corporel, « rien d'autre que l'ordre des choses qui s'insèrent les unes parmi les autres », il est forcé de conclure que « l'espace en tant qu'entité particulière est donc, chez Aristote, banni du monde ».

qu'une abstraction. Il comprend l'espace comme un système qui exige une réalisation concrète au moyen des étants corporels :

L'espace "abstrait" n'est justement pas l'espace, mais seulement une structure relationnelle abstraite à laquelle nous donnons le nom d'"espace" parce que sa "réalisation", sa "concrétisation", son "modèle" est un certain espace concret, c'est-à-dire un ensemble de réalités concrètes, liées entre elles par des relations conformes à des lois⁷⁰.

L'intermédiaire entre le niveau des étants particuliers et l'espace conçu comme une structure du monde, c'est pour Aristote et pour Patočka la notion du *lieu*. Les lieux ne se confondent pas avec les étants qui les occupent et qui les réalisent. Ils sont constitués à partir des différences qui distinguent les lieux entre eux comme autant d'éléments de la structure spatiale. Tandis que la dynamique de la différenciation spatiale du monde constitue l'espace comme anisotrope, de la spécificité des lieux résulte son hétérogénéité. Quant à Aristote, nous avons déjà démontré que le lieu, à savoir la position dans le tout du monde, se confond ni avec son occupant (ce que rend manifeste le phénomène de l'*échange de lieu*), ni avec l'étant enveloppant, pour autant que chaque étant particulier corporel est mobile en principe, bien que le lieu « veuille être immobile ». Quant aux différences spatiales aristotéliennes, il y a tout d'abord la différence initiale de l'intérieur et de l'extérieur, fondamentale pour l'*être dans* : elle distingue ce qui se trouve *dans le lieu* de son *alentour externe*. Ensuite, il y a la différence spatiale au sens propre du mot, la différence du haut et du bas. Celle-ci organise le tout de l'univers comme une échelle continue différentielle.

Patočka, à son tour, adopte un point de départ phénoménologique, à savoir l'expérience du *moi*, le sujet humain corporel qui à la fois se trouve dans le monde et l'appréhende, avec un autre étant. Il dévoile que cette expérience a toujours une structure spatiale, parce qu'elle se réalise comme une *localisation mutuelle* du *moi* et de l'étant. L'étant donné est localisé par rapport au *moi*, parce que son étrangeté fondamentale comporte nécessairement une *extériorité* : « La réception doit être réception de quelque chose d'*extérieur*, qui

70 – *Ibid.*, p. 40.

ne provient pas de moi »⁷¹. Patočka poursuit sur ce point l'avis déjà formulé par Merleau-Ponty⁷², à savoir que la différence constitutive entre le *moi* et l'étant donné, c'est (entre autres choses) une différence spatiale : le *moi* se distingue de l'étant comme ce qui se donne dans l'expérience à la fois de l'intérieur et de l'extérieur, tandis que l'étant étranger n'est donné que de l'extérieur⁷³. Même chez Patočka, dans un contexte très différent, nous assistons à la différence proto-spatiale de l'extérieur et de l'intérieur. Cette différence non seulement distingue le *moi* et l'étant donné, mais fonde aussi une continuité ontologique entre les deux : autant le *moi* se donne à soi-même de l'extérieur, autant il est donné dans son expérience de la même façon que les autres étants⁷⁴.

Une différence spatiale au sens propre, celle de la *proximité* et de la *distance*, distingue ensuite la région extérieure. Par le simple fait de la donation, l'étant se trouve dans une position devant le moi, localisé en proximité du moi. Patočka parle en ce contexte de

71 – PP, p. 120.

72 – Cf. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2010, p. 1759 : « En même temps que sentie du dedans, ma main est aussi accessible du dehors, tangible elle-même, par exemple, pour mon autre main, elle prend place parmi les choses qu'elle touche, est en un sens une d'elles, ouvre enfin sur un être tangible dont elle fait aussi partie ».

73 – Patočka invoque le même exemple husserlien que Merleau-Ponty, cf. J. Patočka, « L'Homme et le monde », QP, p. 103 : « Le toucher est un sens que nous possédons doublement : en nous frottant les mains, nous avons le sentiment de nous-mêmes à la fois en tant qu'activement touchant et en tant que chose touchée ». Le *moi*, essentiellement charnel, se dédouble ainsi en deux aspects : le *moi* appréhendé par soi-même du dedans, tout d'un coup, hors des perspectives (le *corps propre*), et le *moi* appréhendé par soi-même du dehors, dans les perspectives, de la même manière que le *moi* appréhende les autres étants (le *corps-objet*). Le double aspect de l'expérience intérieure et extérieure constitue donc le *moi* comme différent de tous les autres étants, appréhendés uniquement du dehors, cf. J. Patočka, « L'Homme et le monde », QP, p. 104 : « Les choses matérielles sont dans l'espace comme des unités dans le jeu des perspectives spatiales [...]. Le sentiment de localisation [du *moi*] n'a pas ce caractère d'être en perspectives [...]. La sensation est donc quelque chose qui distingue radicalement la donation du corps propre du mode de donation des autres objets ».

74 – « 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 les perspectives, qui se situe, au principe, sur le même plan que les autres choses » (*ibid.*, p. 117).

l'étant qui se donne lui-même à l'expérience comme d'un tu qui se présente au je par l'interpellation⁷⁵. Mais l'étant se donne toujours en son entourage, enveloppé par les autres étants qui ne sont pas donnés actuellement dans l'expérience, mais qui y sont présents comme un arrière-plan latent, non-présent, de chaque donation. Patočka l'invoque comme un environnement originaire ou une périphérie qui n'a pas le caractère chosique appartenant à l'étant donné, mais qui joue le rôle d'horizon d'où provient chaque expérience avec un étant particulier : « Chaque rencontre est pour nous prélevée dans l'environnement dont elle "émerge" pour "s'approcher" et dans lequel elle "sombre" à nouveau en s'éloignant »⁷⁶. Chaque expérience est donc structurée par la différence spatiale de la périphérie et du centre ; le centre étant à son tour structuré par la dualité je – tu, le moi et l'étant qui se donne. On arrive ainsi à la « proto-structure je-tu-ça » qui représente « la forme primordiale de toute expérience »⁷⁷. Ainsi, Patočka peut conclure : « Le je et le tu sont les formes originaires de la proximité ; le ça est la forme de l'éloignement ou de la distance »⁷⁸. L'expérience se manifeste ainsi comme un processus complexe, différencié spatialement. Au cours de l'expérience, le moi se différencie de l'étant donné (intérieur – extérieur). Mais en même temps, ce mouvement rapproche l'un à l'autre, parce qu'il différencie l'étant donné de la périphérie latente (proximité – distance). Cette complexité est exprimée d'une manière très claire chez Renaud Barbaras :

Le mouvement vivant dessine ainsi une partition à laquelle doit être reconduite la distinction de l'objectif et du subjectif : l'"intérieurité" est ce qui est couvert par l'approche, l'"extériorité" l'excès du Tout sur ce qui est atteint. [...] L'extériorité n'est que l'excès du dynamisme moteur sur le milieu qu'il dessine et l'intériorité l'unité

75 – Le déroulement de ces analyses montre clairement qu'il serait trop réductif d'interpréter le *tu* simplement comme *autrui*. La proximité originelle est un composant de l'expérience en général, elle est « ce qui *dirige* tout nos rapports aux réalités en marquant *ce qui* nous sera proche ou lointain ». Cf. J. Patočka, « L'Espace et sa problématique », QP, p. 56. Ainsi, « n'importe quoi peut prendre pour moi la forme du *tu* » (*ibid.*, p. 61).

76 – *Ibid.*, p. 57.

77 – *Ibid.*, p. 61.

78 – *Ibid.*

circonscrite et provisoire d'un vivant et d'un fragment de milieu⁷⁹.

On voit donc que l'ordination spatiale originelle du monde peut être comprise comme un processus de différenciation chez Aristote comme chez Patočka et que la différence de l'intérieur et de l'extérieur y joue un rôle important. Pour Aristote, cette différence prend sa forme primaire dans l'être dans le lieu qui est en définitive, au sens le plus général, l'être dans le tout du monde. Par rapport à la conception de Patočka, strictement égocentrique, nous sommes donc invités à poser la question de savoir si l'intériorité dévoilée dans les analyses phénoménologiques n'est pas partielle, si elle ne fait pas partie d'un mode d'être plus général, être dans le monde, partagé par le moi et par les autres étants qui portent eux aussi leur propre intériorité. Même Patočka considère l'être dans le monde comme le sens premier de l'intériorité⁸⁰, mais tant qu'il le lie immédiatement avec la spécificité du moi appréhendant, la question de l'être dans le monde des étants donnés, et de leur intériorité éventuelle, ne peut même pas être posée.

Néanmoins, chez Aristote ainsi que chez Patočka, les différences spatiales servent également à distinguer les lieux compris comme éléments de l'espace du monde. Dans les analyses de Patočka, les termes « moi » et « tu » ne désignent pas seulement les étants concrets, mais aussi les lieux :

La dualité du *lieu* y joue un rôle considérable. Le “je” est indissolublement lié à “l'ici”, le “tu” au “là-bas” [...]. Le lieu du “tu” est, au sens originaire du terme, la proximité objective⁸¹.

Le lieu du moi, l'ici, c'est là où le moi est interpellé par les étants et d'où il répond à cette interpellation, c'est-à-dire là d'où il appréhende l'étant ; de cette façon, le moi est à son tour localisé par rapport aux étants donnés : « S'orienter, c'est tout d'abord déterminer le lieu où l'on est soi-même, lieu qu'on ne fixe pas soi-même, mais qui nous est marqué par les autres choses »⁸². Ensuite, Patočka insiste sur le fait que l'étant concret ne se confond pas

79 – R. Barbaras, *Vie et intentionnalité : Recherches phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003, p. 182.

80 – Cf. notamment J. Patočka, « L'Espace et sa problématique », QP, p. 66-68.

81 – J. Patočka, « L'Homme et le monde », QP, p. 131.

82 – J. Patočka, « L'Espace et sa problématique », QP, p. 58-59.

avec sa position, le lieu qu'il exprime. Bien que les positions du moi et du tu soient fixées une fois pour toutes (« entre le je et tu, il n'y a point de passage »⁸³), les étants qui réalisent les positions sont nécessairement interchangeables :

Pour que le sujet soit effectivement *dans* [...] le monde, les êtres doivent être réellement, essentiellement interchangeables, encore que leurs fonctions ne le soient pas. Seule une telle interchangeabilité de principe [...] peut faire, que *je* sois à la fois chose parmi les choses⁸⁴.

En d'autres termes, le *moi* doit être un *tu* potentiel pour un autre *moi*, afin que le *moi* et le *tu* partagent le même monde. Cependant, cette « interchangeabilité de principe » ne touche pas les lieux des étants : le *moi* ne peut se déplacer par rapport à soi-même dans un lieu « là-bas » ; le *moi* est nécessairement un *tu* potentiel, mais il reste toujours l'« ici ». On voit donc que le niveau ontologique général ne se confond pas avec le niveau spécifiquement spatial.

Le dernier point de contact que nous allons souligner dans cette brève esquisse, c'est le moment du dynamisme, très important dans la pensée des deux auteurs. Selon Patočka, « l'espace devra donc être compris, non pas comme ordre fixe et achevé, mais comme *ordination* »⁸⁵. Conformément à son point de départ phénoménologique, Patočka analyse ensuite comment l'espace est réalisé dans et par les rapports du *moi* avec son entourage mondain. Nous avons déjà vu comment le monde est structuré par les mouvements de rapprochement et d'éloignement, constitutifs de l'expérience. De manière plus générale, nous pouvons dire que Patočka dévoile la façon dont l'espace est réalisé comme une relation du sujet au monde :

[L'espace] est une manière de se rapporter à l'univers – le rapport à la totalité des êtres qui rend possible l'insertion de la vie de l'être singulier (en l'occurrence, de l'être humain) au sein de la totalité⁸⁶.

83 – *Ibid.*, p. 61.

84 – *Ibid.*, p. 62.

85 – *Ibid.*, p. 55.

86 – *Ibid.*

L'approche aristotélicienne remplit pleinement l'exigence d'une conception de l'espace dynamique ou processuelle. De plus, Aristote nous invite à repenser la possibilité que l'espace soit réalisé non seulement comme le « se rapporter » au monde du sujet humain, mais aussi des autres étants du monde et de leurs mouvements ontogénétiques. Les éléments qui existent de telle manière qu'ils tendent vers leurs lieux propres comme vers l'actualisation de leur être sont en rapport essentiel avec le monde et c'est la détermination spatiale qui unit les *directions des mouvements* des éléments avec une *puissance spécifique des lieux* comme leurs destinations. En ce cas, c'est le mouvement de l'élément qui participe à la réalisation de l'espace. L'élément, dont l'essence est non seulement dynamique, mais encore vectorielle, n'est pas vivant dans le système aristotélicien (il n'a pas d'âme), mais il est le « matériel » pour les étants corporels vivants autant que pour les non-vivants. Il s'agit d'un composant dynamique et spatialisant de toute la réalité physique. Déjà sur ce niveau littéralement « élémentaire », la φύσις se montre donc comme un mouvement qui produit l'espace ; les éléments n'y représentent pas une base stable et inerte, mais exactement les germes premiers de la spatialité processuelle du monde, dont parle Patočka aussi : « Il doit y avoir quelque chose comme un mouvement par lequel le cœur du monde constitue son contenu contingent dont l'espace-temps-qualité est un sédiment »⁸⁷. La conception dynamique d'Aristote ouvre donc la possibilité de penser tous les étants d'une telle sorte qu'ils réalisent le monde en le spatialisant, autrement dit, qu'ils constituent *ensemble* le monde comme l'espace originel.

Eliška Luhanová

87 – PP, p. 157.