UNIVERSITÉ PARIS 1
PANTHÉON SORBONNE

UNIVERSITÉ PARIS 1 PANTHÉON-SORBONNE
ÉCOLE DOCTORALE DE PHILOSOPHIE ED 280

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
SCUOLA di DOTTORATO *Humanae Litterae* - XVII Ciclo

Thèse préparée en cotutelle pour obtenir le grade de Docteur des Universités :

Paris 1 Panthéon-Sorbonne et Università degli studi di Milano

Discipline : Philosophie
Présentée et soutenue publiquement par :

Matteo SCARABELLI

Le : 20 Novembre 2015

VIE HUMAINE ET HISTORICITÉ

Un parcours dans la phénoménologie de Jan Patočka

Sous la direction de :

Renaud BARBARAS, Professeur de Philosophie à l'Université Paris 1

Carmine DI MARTINO, Maître des conférences (HDR), Université de Milan

Composition du jury :

Renaud BARBARAS – Professeur à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Carmine DI MARTINO – Maître des conférences (HDR), à l'Université de Milan

Edoardo FERRARIO – Professeur à l'Université La Sapienza, Rome

Étienne TASSIN – Professeur à l'Université Paris 7-Denis Diderot

Thèse préparée avec le soutien de

Fondazione Fratelli Confalonieri (Milan, Italie)

Il est dans la nature même de l'histoire
de ne rien connaître de définitif
(*Jan Patočka*, L'Europe après l'Europe)

VIE HUMAINE ET HISTORICITÉ

Un parcours dans la phénoménologie de Jan Patočka

PREMIÈRE PARTIE

L'EUROPE COMME PROBLÈME PHILOSOPHIQUE

Chapitre I

L'œuvre d'un héritier 8

§ 1. *Un sentiment de contradiction* 8

§2. *La dernière percée husserlienne* 15

§3. *Science et histoire* 22

§4. Une question sur l'histoire et dans l'histoire 27

a) *L'histoire de toutes les histoires* 27

b) *L'histoire (im)possible* 33

§ 5. *Fin d'une histoire ?* 38

Chapitre II

La crise du sens 51

§1. *La perception du problème* 51

§2. *La crise des sciences* 52

§ 3. *Le conflit de la technique* 61

§ 4. *L'enjeu du nihilisme et le retour à l'expérience* 71

a) *Le sens comme compréhensibilité de l'expérience* 71

b) *Vie et nihilisme. La problématicité du sens* 76

Chapitre III

La crise du monde 81

§ 1. *Le monde naturel comme monde de l'expérience* 81

§ 2. *Le monde naturel entre nihilisme, contradiction et philosophie* 85

§3. *Le monde comme ouverture de sens* 88

DEUXIÈME PARTIE

LE MONDE NATUREL ET LA PHÉNOMÉNOLOGIE ASUBJECTIVE

Chapitre I

Le concept naturel de monde 96

§1. *Le conflit du monde* 96

§ 2. *La lutte du subjectif à l'encontre de l'objectif* 100

§ 3. *La difficulté à distinguer* 103

§ 4. *Les mêmes termes dans une nouvelle perspective* 107

§ 5. *Une relation qui précède ses pôles. La corrélation* 115

§ 6. *Le passage au subjectif ou la désobjectivation du monde* 118

Chapitre II

Le projet a-subjectif 125

§ 1. *La problématicité du subjectif* 125

§ 2. *L'immanence à la sphère phénoménale* 134

§ 3. *La constitution phénoménologique* 139

§ 4. *Au fond du subjectivisme* 145

Chapitre III

Apparaître et subjectivité 157

§1. *Anonymat et présence* 157

§ 2. *L'horizon asubjectif du sujet* 164

§ 3. *Le problème de l'*ego 173

§ 4. *Encore sur la corrélation* 183

TROISIÈME PARTIE

TRANSCENDANCE, INTRAMONDAINÉITÉ ET HISTORICITÉ

Chapitre I

La transcendance de l'être-au-monde 194

§1. *Du sujet au* Dasein 194

§ 2. *La transcendance du* Dasein *comme être-au-monde* 200

§ 3. *Le problème de la transcendance du monde* 206

§ 4. *Le point critique de la temporalité du monde* 211

§ 5. Les facteurs principaux d'une nouvelle perspective 219

a) *Être-au-monde et intramondanéité* 219

b) *Monde et* Dasein 222

Chapitre II

Monde naturel et historicité 225

§ 1. *Vers une phénoménologie du monde naturel* 225

§ 2. *Le monde naturel entre sens et compréhension* 230

§ 3. *Transcendance et historicité: l'ouverture du monde* 238

§ 4. *Intramondanéité et mouvement : du* Dasein *à la vie humaine* 248

§ 5. *L'avènement de l'histoire et l'opposition au monde pré-historique. Conclusions* 265

INDEX NOMINUM 277

BIBLIOGRAPHIE 278

PREMIÈRE PARTIE

L'EUROPE COMME PROBLÈME PHILOSOPHIQUE

L'œuvre d'un héritier – La crise du sens – La crise du monde

Chapitre I

L'œuvre d'un héritier

§ 1. *Un sentiment de contradiction*

Notre intention n'est pas de résumer sous une idée ou un concept unitaire la pensée d'un auteur, mais de montrer de prime abord que Patočka a conçu son travail philosophique comme l'œuvre d'un héritier, faisant de Husserl et de la tradition phénoménologique son héritage. Mais puisque il n'y a pas de transmission ou de tradition véritable qui ne soit que simple répétition, ce qui se produit chez Patočka est proprement une nouvelle compréhension de certains problèmes renvoyant à une racine commune. Cette racine n'est pas moins existentielle qu'historique, car Husserl lui-même la nommait « contradiction existentielle »[1], tandis que Patočka en parle comme d'une « crise du sens »[2] qui affecte l'humanité contemporaine et l'Europe en particulier. Le lien avec la dernière tentative entreprise par Husserl de donner une forme à sa phénoménologie, telle que fut *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, véritable encyclopédie phénoménologique que Patočka considère, encore au début des années 1970 dans un manuscrit de travail

1 E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr. fr. G. Granel, Paris, Gallimard 1976, p. 23 (abrégé *Crise*).

2 Du titre choisi pour le recueil : J. Patočka, *La crise du sens*, Bruxelles, Ousia, Tome 1 (1985), Tome 2 (1986).

intitulé par Erika Abrams *Réflexion sur l'Europe*, « un des derniers retours sur soi de l'Europe »[3], demeurera effectif et vivant tout au long de la réflexion patockienne. Aucun doute, en outre, que le thème de la «crise du sens » non seulement témoigne d'un lien philosophique profond avec Husserl, mais qu'il est aussi à même de fusionner plusieurs directrices fondamentales de l'itinéraire philosophique, long et multiforme, de Patočka. En fait, l'itinéraire de ce dernier est marqué depuis les débuts de sa thèse d'habilitation de 1936 par cette attestation « critique » vis-à-vis de « l'un de traits de notre vie moderne » : « seule une pensée scientifique spécialisée nous semble exacte » et surtout « aucune conception déterminée du monde n'appartient vraiment à notre manière de vivre »[4]. C'est pourquoi « ce n'est plus à partir du seul *thaumathein* que l'homme d'aujourd'hui en arrive à philosopher ; c'est *à partir des difficultés* intrinsèques à sa vie spirituelle »[5].

De 1936 à 1970, la « difficulté » et la « contradiction » relevées par le maître comme par le disciple ne faiblissent guère. Au contraire, ce sont elles qui alimentent chez Patočka, pendant les quarante ans de réflexion embrassant toute sa vie, le besoin de la philosophie, conçue comme l'effort de « ne pas séparer les théories de leur fonction vitale, mais de comprendre celles-là à partir de celle-ci »[6], comme il l'écrivait en 1936. Ce besoin n'appartient aucunement à l'historiographie, mais il se prolonge jusque dans notre époque contemporaine. Ainsi, nous pourrons, en suivant l'étonnante conformité de la réflexion patockienne à notre situation présente, ne pas rester étrangers à son égard. Le manuscrit du début des années 1970 (*Réflexion sur l'Europe*) auquel on a fait allusion s'ouvre en dénonçant de nouveau le fait que « personne encore ne s'est attaché à la tâche de repenser à fond la critique husserlienne de la science », et poursuit en soulignant en quoi il ne s'agit pas d'une tâche circonscrite au seul domaine de certains savoirs spéciaux ("la" philosophie ou

3 J. Patočka, *Réflexion sur l'Europe* (début 1970), in *Liberté et sacrifice Écrits politiques*, traduit du tchèque et de l'allemand pas E. Abrams, Grenoble, Million 1990 (abrégé LS), pp. 181-213, cit. p. 211.

4 J. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique* (1936), Den haag, M. Nijhoff, 1976, (abrégé MNPP), p. 5.

5 MNPP, p. 6 (nous soulignons).

6 MNPP, p. 4.

"la" science abstraitement conçues, comme si elles n'entretenaient aucune référence en dehors d'elles-mêmes). Husserl s'était attaqué à un problème bien plus capital, à la fois "scientifique", concernant la rigueur que tout savoir exige, et "anthropologique" au sens le plus large du terme, tourné vers une préoccupation touchant l'humanité toute entière :

> Seul, parmi les philosophes de son temps, Husserl tenta en effet de *renouveler le nerf vital de l'Europe moderne* par une reprise du principe d'évidence scientifique qui en constitue le fondement, tentative qui voulait aussi démontrer la *nécessité incontournable de ce principe pour toute l'humanité universelle*, c'est-à-dire aussi pour le monde humain que nous voyons désormais se dessiner comme celui de l'avenir[7].

En ce moment très avancé de sa réflexion, Patočka ne cesse de reprendre cette tâche à son compte, mais sa reprise ne se fera pas sans reformuler et critiquer les termes mêmes de l'analyse aussi bien que du propos de Husserl. C'est ainsi que notre auteur s'engagera dans une réflexion sur le sens et le destin de l'Europe, sur la nécessité pour celle-ci de se comprendre elle-même quant à ses buts et ses tâches, ainsi qu'à sa place dans le monde, ce même monde qu'elle a fait vœu de comprendre, puisque seulement un savoir rationnel, pour l'idéal européen esquissé par Husserl, peut fonder une vie responsable. Mais plus que formuler une réponse, Patočka se pose un certain nombre de questions, en démontrant que ce même rapport entre compréhension et responsabilité doit être réinterrogé. C'est ainsi qu'il s'engage avec les problématiques qui ont fait suite à la dernière percée husserlienne de la phénoménologie (constituant le noyau de la *Crise des sciences européennes*) et dont il se fera l'héritier majeur. Ce n'est pas à négliger que le moment historique de cette percée fut celui qui voyait à la fois la fin de l'aventure intellectuelle de Husserl et le début du travail philosophique de Patočka : en 1935, le père de la phénoménologie

7 J. Patočka, *Réflexion sur l'Europe* (début 1970), p. 180 (nous soulignons).

prononça ses conférences plus célèbres, d'abord à Vienne[8] et ensuite au Cercle Philosophique de Prague[9], sur invitation et à la présence de Patočka.

Dans ces conférences-testament, Husserl fait état de la crise de la rationalité qui touche à l'horizon du monde et de l'étant dans sa totalité, tel qu'il a été découvert et thématisé par une attitude toute particulière dont nous sommes (sans l'avoir choisi) les sujets, à savoir l'attitude philosophico-scientifique qui définit et caractérise de façon essentielle l' « espace humain » de l'Europe. Dans un cours prononcé en 1965 Patočka souligne à son tour que c'est en raison de cette attitude que dans leur origine grecque « la géométrie et la philosophie poursuivent un même idéal de vérité en soi, l'idéal d'une vérité qui ne soit plus relative au monde des perspectives et de l'approximation »[10]. On n'est pas confronté ici à un phénomène culturel qui pourrait avoir une place quelconque dans un manuel d'ethnologie ou d'anthropologie, car ces manuels n'existent que par (et au sein de) cette attitude même, qui a vu la naissance de la philosophie et de la science en général comme autant de ”perspectives” par lesquelles le tout du monde est devenu l' “objet” d'un intérêt inconnu auparavant. Ainsi que Patočka le remarque dans ce même cours, dédié précisément aux motifs fondateurs de la phénoménologie de Husserl, « on ne peut guère supposer que le fait que l'une et l'autre [la philosophie et la géométrie] apparaissent approximativement au même moment, chez un même peuple, soit une simple coïncidence fortuite »[11]. De cette « coïncidence fortuite » qui n'en est pas une, nous sommes donc les sujets, ou pour mieux dire, nous sommes sujets *à* cette « coïncidence », s'agissant d'une « forme » et d'un « style » qui, comme le dit Husserl, « habite de l'intérieur la vie

8 E. Husserl, *La philosophie dans la crise de l'humanité européenne*, conférence tenue sous le titre : *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, (abrégé Annexe III), in *Crise*, *op.cit.*, pp. 347-383.

9 E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la psychologie*, tel était le titre du cycle des conférences de Prague, in *Crise*, *op. cit.*

10 J. Patočka, *La philosophie de la crise des sciences d'après Edmund Husserl et sa conception d'une phénoménologie du "monde de la vie"* (1971-72), in *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, traduit du tchèque par E. Abrams, Dordrecht, Kluwer 1988 (abrégé MNMEH), pp. 227-241, cit. p. 230-1.

11 J. Patočka, *La phénoménologie caractérisée comme philosophie dans son rapport aux tendances historiques de la métaphysique*, in *Introduction à la phénoménologie de Husserl* (1964-66), traduit du tchèque par E. Abrams, Grenoble, Million 1992, (abrégé IPH), pp. 7-27, cit. p. 13.

intentionnelle des personnes individuelles, […] et finalement celle des nations liées dans l'Europe »[12], et qui touche toujours davantage de communautés humaines sur des portions toujours plus vastes de la Terre. Ce « *bios* caractéristique »[13], comme l'appelle Patočka, traverse de part en part et préside nos effectuations aussi bien théoriques que pratiques : il n'est rien que nous puissions refuser ou accepter si ce n'est que dans un mouvement "second", il est comme la langue que nous parlons, ou le corps que nous sommes. Et encore faudrait-il se demander si ce mouvement second, toujours possible, n'est pas une manière d'assumer à nouveau et à un degré supérieur ce même *bios*, qui se définit précisément par l'impulsion même qu'il nous donne à « questionner-en-retour »[14], c'est-à-dire de façon "critique", notre existence ainsi que la perspective que nous portons sur le monde lui-même.

De même que pour concevoir un espace il me faut avoir une idée (si implicite et inconsciente soit-elle) d'où je me trouve par rapport à tout le reste, aussi bien nous est-il essentiel de relever le point de vue où nous nous trouvons, et quelle perspective nous est-il permis d'acquérir afin de regarder, en sa totalité et sans abstractions, la situation au sein de laquelle nous vivons. Or, comme le disait Husserl, « en tant que philosophes nous sommes des héritiers »[15] et nous avons d'abord à « nous soucier d'une compréhension radicale de nous-mêmes »[16]. À nos yeux, tout le parcours philosophique de Patočka se déploie précisément dans cette direction. En effet, son œuvre n'est pas seulement l'exposition d'un héritage de pensée, mais aussi sa prise en charge et, conséquemment, son actuation sous une forme renouvelée. De même, pour nous, en prenant contact avec le contenu du travail philosophique de Patočka, il ne sera pas suffisant d'y jeter un regard détaché, mais il s'agira de retrouver, à travers son analyse, ce qui saura éclairer l'existence et le monde qui sont aussi les nôtres. Ainsi nous pourrons reconnaître que le fait d'être des héritiers n'a pas un sens exclusivement factuel et totalement opaque, fruit d'une "accumulation" objective. En effet, l'héritage qui nous concerne démontre sa singularité en ceci : pour autant qu'il

12 E. Husserl, *Crise*, Annexe III, p. 355.
13 J. Patočka, *La philosophie de la crise* (1971-72), in MNMEH, p. 230.
14 E. Husserl, *Crise*, p. 66.
15 *Ibidem*, p. 23.
16 *Ibidem*.

se laisse comprendre, il est également la condition qui nous rend nous-mêmes compréhensibles à nos propres yeux. Il s'agit précisément de la « transformation spécifique »[17] qui a vu le jour en Europe sous la forme d'une attitude vouée à l'interrogation et à la mise en question de soi-même ainsi que de sa propre vision du monde. Elle se réalise par un regard déterminé, réflexif et critique, détenteur d'une tâche à jamais inachevée et toujours ouverte : « faire de sa situation une situation réfléchie et consciente »[18].

Si nous sommes héritiers, à même de comprendre notre situation en force de cet héritage, nous le sommes en tant qu'européens, non pas au sens géographique, mais au sens pratique. La *praxis* que nous mettons en œuvre, d'où que l'on provienne, n'est pas neutre, mais elle nous transforme en acteurs d'une forme de vie qui ne peut pas être assumée de façon extérieure, car elle nous rattache à une vie et à une histoire déterminées, dont la spécificité est précisément celle de se prendre en compte elle-même, jusque dans la facticité d'un lieu et d'un temps déterminés. Aux yeux de Patočka – en ce sens véritable héritier de son maître Husserl – il est certain que le fait d'être-européens n'est pas une "condition" de notre vie comme d'autres peuvent l'être, s'ajoutant ultérieurement à une existence déjà achevée. En revanche, au lieu d'assumer notre être européens comme une évidence, Patočka le problématise, s'interrogeant, dans l'un de ses derniers séminaires clandestins, quant au sens que l'Europe peut avoir *pour nous*[19]. S'il est impossible de nous comprendre sans prendre en compte cette provenance, impossible il le devient également sans poser la question de ses conditions de possibilité, voire de son devenir, car, comme Patočka le soulignait dans le même séminaire, « reste cependant à savoir si, en cherchant les racines du déséquilibre présent, il ne faut par remonter aux débuts

17 J. PATOČKA, *L'histoire a-t-elle un sens ?* (III), in *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire* (1975), (dorénavant *Essais hérétiques* suivi du numéro de l'essai cité) traduit du tchèque par E. Abrams, Lagrasse, Verdier 1999, pp. 93-128, cit. p. 104.

18 J. Patočka, *Platon et l'Europe* (1973), traduit du tchèque par E. Abrams, Lagrasse, Verdier 1983, p. 10.

19 *Cf. Ibidem*, p. 19-20 : « Y a-t-il dans ce qu'on pourrait appeler l'héritage européen quelque chose qui serait susceptible de trouver créance *parmi nous* aussi, d'agir *pour nous* aussi, d'agir *sur nous* ? ».

mêmes de l'Europe, et à travers ces débuts, au rapport entre l'homme et sa place dans le monde »[20].

Le besoin de la philosophie, sa « fonction vitale », comme l'appelle Patočka, montre ainsi tout son caractère historique, ou, comme on le dirait avec Heidegger, « historial ». L'interrogation philosophique est un fait historique qui s'interroge sur le sens de tout fait historique, à savoir sur les conditions de possibilité de ce qu'habituellement on appelle "histoire", à laquelle pourtant la philosophie appartient. En ce sens, la philosophie, est toujours « dans et en dehors du monde »[21]. C'est pourquoi aucune « science (historique) de faits » ne pourrait ici venir à notre secours. Ainsi, si Patočka s'engage dans la tentative renouvelée d'une philosophie de l'histoire (telle que l'avaient fait, d'ailleurs, chacun de leur côté, les deux fondateurs de la phénoménologie Husserl et Heidegger) ce n'est que dans l'assomption manifeste d'une perspective phénoménologique, celle-ci étant la perspective la plus radicale qui lui était offerte pour penser à l'encontre de tout positivisme.

À l'instar de Patočka, c'est bien en effet vers une attitude intégralement phénoménologique que notre recherche même se tourne : une attitude qui a vu le jour par le regard de Husserl et Heidegger, mais qui ne coïncide pas, par contre, avec ce que Husserl ou Heidegger ont pensé et écrit. Nous nous permettons de citer sur ce point un manuscrit de Patočka publié aujourd'hui en français et n'étant vraisemblablement pas destiné à la publication, mais dans lequel on retrouve le style d'une exposition qui pouvait bien avoir sa place au sein d'un séminaire ou d'un cours de leçons (ce manuscrit date en effet de l'année 1968, lorsque Patočka avait pu reprendre son activité d'enseignement) où l'on reprend les choses depuis leur commencement, où donc l'esprit même de la phénoménologie se fait jour : « je tiens à préciser – dit Patočka – qu'en parlant ici de phénoménologie, je ne pense pas seulement à l'orientation qui prend son départ chez Edmund Husserl. J'entends une tendance méthodique […] [qui] veut atteindre une expérience pure, sans immixtion

20 J. Patočka, *Platon et l'Europe* (1973), p. 16.

21 *Cf.* J. Patočka, *Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde* (1934), in LS, pp. 13-25.

de modèles constructifs »[22]. Cette tendance, dit Patočka, « ne part pas de prémisses toutes faites, mais adopte par principe une attitude de réserve »[23]. Aucune thèse donc, si l'on veut se mettre à la suite de Patočka (aussi bien que de ses maîtres), ne doit valoir comme acquise avant une vérification critique. Mais cette "vérification" ne doit pas se conformer à son tour à un agencement théorique donné, tel que celui des sciences empiriques ou d'un système philosophique adopté d'avance comme vrai. En ce sens la phénoménologie essaie de poursuivre le chemin inverse, car elle « essaie de montrer la voie qui mène des thèses sclérosées, dépourvues de contenu vivant, jusqu'aux sources vives de l'expérience »[24].

Patočka a donc repris la phénoménologie comme un problème historique, c'est-à-dire comme un problème *dans* l'histoire, mais aussi bien comme une attitude problématique *sur* l'histoire. La problématique historique se trouve donc au cœur même de la phénoménologie, à partir de l'œuvre de son fondateur.

§2. *La dernière percée husserlienne*

Dans la dernière tentative de Husserl de donner une forme achevée à sa phénoménologie, une percée se produisit à partir de l'exigence du père fondateur de rattacher la compréhension de la phénoménologie à la compréhension de son histoire, et ainsi de l'histoire en général.

La phénoménologie, depuis son apparition et dans l'intention de tous ses représentants, s'est toujours voulue en droit d'interroger tous les niveaux de l'expérience du monde. Pour Husserl cela n'allait pas sans l'exigence et la prétention de faire de la philosophie une science rigoureuse, et même la seule science réellement consciente de ses fondements et, donc, sûre de sa méthode. Cela étant, la phénoménologie s'est fait un devoir d'interroger l'histoire dans laquelle elle-même avait pu surgir, d'en analyser l'intentionnalité originaire et d'en déceler la

22 J. Patočka, *La phénoménologie du corps propre* (1967), in MNMEH, pp. 139-153, cit. p. 139.
23 *Ibidem.*
24 *Ibidem.*

constitution, jusqu'aux « commencements nécessaires, tels qu'ils doivent nécessairement avoir été », comme on peut le lire dans le texte de la célèbre appendice numéro III de la *Krisis* (*L'origine de la géométrie*)[25]. En comprenant cette intention profonde de Husserl, Paul Ricœur, tente à son tour d'en écrire une « histoire » dans l'un des premiers essais consacrés à la *Krisis*[26]. Selon la lecture ricœurienne, c'est en allant à l'encontre de soi-même que dans ce dernier ouvrage inachevé Husserl fraye encore une fois un nouveau chemin, et qu'il perce une nouvelle perspective qui dépasse l'anhistoricité présumée de sa phénoménologie[27].

Ricœur souligne comment, depuis les *Recherches Logiques* jusqu'à *Logique Formelle et Transcendantale*, on pouvait voir Husserl plaider pour le « sens » comme un *eidos* anhistorique et essentiellement non factuel. Le sens ne relevait d'aucune genèse empirique, mais plutôt d'une genèse intentionnelle, se déroulant dans un champ par définition non-mondain, celui de la conscience transcendantale. La réduction phénoménologique au pur apparaître de la conscience était justifiée par la nécessité que le sens puisse précisément se constituer, renversant la banqueroute de l'objectivité (au sens originaire d'une réalité justifiée en son être) en la banqueroute de l'empirisme sceptique. Dans la *Krisis*, ce n'est plus dans la conscience seulement que le sens jaillit, mais aussi dans l'enchaînement historique dans lequel les consciences vivent, tout comme les individus et les peuples. Le sens des sciences n'allant pas de soi et le doute faisant son apparition au sein des disciplines les plus rigoureuses, Husserl avait vu s'aiguiser, au commencement de son parcours, la nécessité d'atteindre une méthode apodictique pour une science

25 E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, traduction et introduction par J. Derrida, Paris, PUF 1962, p. 175 (voir aussi *Crise*, Appendice III, p. 404).

26 P. Ricœur, *Husserl et le sens de l'histoire*, in *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin 1998, pp. 21-57.

27 *Ibidem*, p. 29 : « Il faut bien voir comment la phénoménologie transcendantale accumule bien d'obstacles aux abords de la notion d'histoire ».

universelle du monde au-delà de son devenir historique[28]. Voici donc qu'apparaît l'exigence d'un sol certain pour le sujet qui fait face au doute, et que le monde doit d'abord être suspendu pour qu'il puisse être refondé et recompris sur un fondement nouveau, celui d'une évidence radicale acquise par le sujet lui-même. Mais à la fin de sa vie le philosophe lui-même entend résonner un appel resté jusqu'alors seulement implicite. Le péril de la perte de sens du progrès de l'humanité européenne lui fait prendre conscience de la crise dans laquelle l'humanité elle-même se trouve. Dans cette perspective c'est à l'histoire que revient un rôle fondamental : au lieu d'être réduite au profit du sens, elle en devient une composante nécessaire et un motif fondateur. C'est dans l'histoire que les prestations humaines se réalisent comme ayant ou n'ayant pas un sens.

Dans cette nouvelle perspective on voit enfin s'entremêler l'empirique et le transcendantal, ainsi que l'eidétique et l'historique : l'histoire et l'*Ego* ne se présentent plus selon la rigide hiérarchie dans laquelle Husserl paraissait les avoir toujours conçus, où l'une joue le rôle d'une transcendance-constituée tandis que l'autre celui d'un absolu-constituant. À préparer et à entraver cette percée, il y avait le fait que la constitution du monde historique par l'*Ego* n'a jamais exclu pour Husserl la nécessité de poser également la question de la proto-constitution de l'*Ego* lui-même. C'est là qu'on trouve la forme plus originaire de la temporalité, qui est le flux absolu au fond de la vie de conscience, *dans* lequel l'*Ego* lui-même apparaît à soi. À ce propos Ricœur observe qu'« il n'est tout de même pas sans intérêt que l'ultime conscience soit à son tour temporelle ; si l'histoire des historiens est réduite, une autre histoire pourra peut-être s'élaborer : en ce sens la phénoménologie transcendantale pose, avec le thème du temps phénoménologique, un jalon en

28 Cette attitude se manifesta très tôt chez Husserl, dès le commencement de son itinéraire philosophique, mais il n'est pas exclu – et même soutenu par plusieurs – que les événements qui amenèrent l'Europe au premier conflit mondial et les sentiments que celui-ci engendra auprès des peuples européens n'aient eu leur part de responsabilité dans le surgissement de cet esprit philosophique. Il n'est pas anodin qu'aussi sa dernière percée philosophique sur le thème de la crise se produisit lors de la perception d'un péril. Mais ce qui est plus intéressant reste, à notre avis, le fait que cette fois-ci, à plus de trente ans de distance, un élan philosophique tout à fait nouveau se manifesta chez le même homme.

direction d'une philosophie de l'histoire »[29], fût-ce d'une controverse *histoire transcendantale*, sur laquelle nous reviendrons.

Mais si le doute demeure quant à un épanouissement possible du temps phénoménologique en histoire chez Husserl[30], il revient à l'interrogation génétique et à la découverte de l'intersubjectivité transcendantale de conduire la phénoménologie au seuil de l'histoire[31]. Cette histoire ne sera plus une simple transcendance constituée, mais un schème constituant qui recèle la forme de la Raison, qui se réalise dans chaque *ego* et dans l'intersubjectivité des *ego*. L'attitude phénoménologique d'un *ego* conscient et libre pour soi-même vit dans des réalisations humaines telles que la philosophie et la science, elle coïncide donc avec un événement au sein de l'histoire, celui de l'humanité "historique" de l'Europe comme phénomène spirituel. Ainsi, selon les mots de Ricœur, « Husserl ne pouvait manquer de découvrir que l'esprit a une histoire (qui importe à toute l'histoire), que l'esprit peut être malade, que l'histoire est pour l'esprit même le lieu du danger, de la perte possible »[32].

La percée se produisant dans cette dernière partie du parcours husserlien, elle ne visait pas seulement une nouvelle élaboration conceptuelle des thèmes classiques de la phénoménologie, mais elle se faisait un devoir d'ouvrir les yeux des contemporains de Husserl (et nos yeux aujourd'hui) à la perception d'une énigme, voire d'une contradiction historique inavouée : la crise de la science et de l'idée même de scientificité qui a guidé comme un idéal l'histoire de l'humanité européenne. Cette idée se définit comme le projet « infini » d'une connaissance de part en part rationnelle et donc omnicompréhensive, elle vise l'horizon total de l'existant, se voulant comme une connaissance non plus fondée sur l'opinion mais

29 P. Ricœur, *Husserl et le sens de l'histoire*, p. 28.

30 *Ibidem* : « Le temps transcendantal n'est pas l'histoire transcendante ».

31 Ricœur ne cite pas la phénoménologie génétique parmi les facteurs qui ont amené la phénoménologie husserlienne au seuil de l'histoire, bien qu'il nomme le problème majeur de la proto-constitution de l'*ego*. À ce sujet il fait référence à la différence entre l'*ego* transcendantal et le moi, sur laquelle nous reviendrons. Sur le rôle de l'intersubjectivité il souligne que « le sens unificateur d'une histoire humaine aura pour champ de développement la pluralité de consciences » (p. 29). Bien que les observations de Ricœur soient pour la plupart vraies, il n'empêche que ce manque n'est pas sans importance.

32 *Ibidem,* p. 22.

sur l'évidence. Cet idéal coïncide avec l'idée de la Raison elle-même, il constitue pour Husserl la « forme » de l'esprit européen comme un « esprit culturel universel, entraînant dans son sillage toute l'humanité »[33]. L'obscurcissement de cet idéal téléologique de l'Europe entraîne dans une chute vers l'irrationalisme naturaliste l'humanité elle-même, qui en est essentiellement porteuse :

> Les sciences modernes entrèrent dans une crise d'une nature particulière, ressentie comme toujours plus énigmatique, concernant le sens de leur fondement – sens qu'elles continuaient à porter en elles-mêmes. C'est là une crise qui n'entame pas ce qui est scientifique au sens artisanal du terme dans les résultats de réussite théorétiques et pratiques, et qui pourtant ébranle de fond en comble le sens de vérité de la science dans son ensemble. Dans ce processus il ne s'agit pas simplement des intérêts d'une forme spéciale de culture parmi d'autres, nommée "science" ou "philosophie", et qui ne serait qu'un élément dans l'humanité européenne ; c'est d'abord de façon latente, puis de plus en plus manifestement, une crise de l'humanité européenne elle-même quant à ce qui donne globalement sens à sa vie culturelle, à l'ensemble de son "existence"[34].

Mais comment pouvoir affirmer que les sciences sont en crise et, notamment, que les sciences modernes représentées de façon éminente par les sciences exactes de la nature sont en crise ? Comment pourraient-elles l'être, alors qu'elles ne cessent de produire des résultats à première vue incontestables et qu'elles sont toujours en progrès ? Apparemment cela peut se dire peut-être des sciences de l'esprit, et justement parce que le titre de "science" ne leur convient pas selon le même sens qui convient aux sciences de la nature, au moins jusqu'au moment où les premières ne pourront espérer de se convertir à la même méthode que ces dernières et trouver enfin le chemin de l'objectivité. De fait, les laboratoires de physique ne sont pas en crise, moins encore les recherches dans le domaine de la biologie ou de la médecine, et les avancées dans la cybernétique comme dans la psychologie (faites par les

33 E. Husserl, *Crise*, Annexe III, p. 356.
34 E. Husserl, *Crise*, p. 17-8.

neurosciences) ne cessent de franchir des nouvelles frontières. Le même progrès pourrait donc se vérifier pour les sciences de l'esprit à condition qu'elles deviennent des « sciences de la nature dans le domaine de l'esprit », c'est-à-dire qu'elles trouvent à leur tour un fondement véritable dans une objectité et une méthodologie mathématique-physique-expérimentale.

De quelle crise Husserl nous parle-t-il donc ? Il ne s'agit pas d'une crise touchant à telle ou telle science dans ses prestations techniques ou dans sa cohérence interne et formelle. D'après Husserl, ce qui est en crise c'est la science en tant que telle, et c'est pour cette raison que les sciences de la nature (les mathématiques, la physique, la biologie, la médecine), aussi bien que les sciences de l'esprit (comme l'histoire, la psychologie, la sociologie, l'anthropologie) portent en elles-mêmes un germe de contradiction. Ce que Husserl dénonçait n'était pas seulement un problème culturel au sens d'une réflexion se produisant après coup et qui présupposerait encore la validité des méthodes et des productions scientifiques. Il s'agit au contraire d'un problème propre à la culture elle-même, c'est-à-dire à la culture qui est la notre et qui produit l'idée d'une science universelle de l'étant et d'une science universellement rationnelle. Cette idée relève pour Husserl d'une « forme de l'esprit », qu'est l'attitude philosophico-scientifique, surgie d'une transformation de l'humanité, voire une transformation issue de la libre œuvre (découverte) de la raison.

Ce dont il est question est précisément la rationalité même de l'entreprise scientifique, la raison ou la non-raison qui règle aussi bien ses réalisations technico-pratiques et ses élaborations théoriques. Qu'en est-il de la Raison (et donc de la science), si elle ne peut plus s'avouer sa rationalité ou son irrationalité ? Qu'en est-il de cette « forme de l'esprit humain » que la science incarne, si elle détourne le regard des problèmes qui décident de sa propre réalisation et de son destin, si elle n'est plus à même de comprendre et d'avouer son propre sens ? Tous ces problèmes paraissent exclus par la pensée moderne qui définit la scientificité même de la science :

> Dans la détresse de notre vie, cette science n'a rien à nous dire. Les questions qu'elle exclut par principe sont le plus brûlantes à notre époque […] : ce sont les questions qui portent sur le sens ou l'absence de sens de toute cette

> existence humaine. […] Or, sur la raison ou sur la non-raison, sur nous-mêmes les hommes en tant que sujets de cette liberté, qu'est-ce donc que la science a à nous dire ? Manifestement [elle] n'a rien à nous dire, puisqu'elle fait abstraction de tout ce qui est subjectif. […] La vérité scientifique, objective, est exclusivement la constatation de ce que le monde est en fait. Mais est-il possible que le Monde et l'être humain en lui aient véritablement un sens si les sciences ne laissent valoir comme vrai que ce qui est constatable dans une objectivité de ce type ?[35]

La science, nous dit Husserl, est dans son unité un projet rationnel portant sur le tout du monde et de l'existence, mais elle vit un « dualisme » profond, qui se démontre d'abord dans le dualisme entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit, entre ce qui est objectif, existant en fait, et ce qui relève de la subjectivité humaine. Ainsi, le paradigme scientifique représenté par les sciences objectives trahit son « origine historique » au profit d'un concept « résiduel » de scientificité, tel qu'il s'est affirmé avec la pensée moderne, excluant toutes les questions qui peuvent revendiquer une signification pour la « communauté humaine » dans laquelle les sciences sont nées. Husserl essaie donc, par une analyse historique des motifs fondateurs de l'idéal de la scientificité, de remonter à la figure originelle de l'humanité qui l'a engendré, et de mettre ainsi en relief la difficulté fondamentale qui bloque les sciences à l'époque contemporaine. Un tel questionnement-en-retour sur la rationalité des sciences positives et de la science en général montre la teneur historique du problème soulevé par Husserl. Pour le comprendre nous allons faire une partie de notre chemin en introduisant certaines problématiques husserliennes, pour nous aider ainsi à mettre plus clairement en relief la perspective de Patočka.

35 E. Husserl, *Crise*, p. 10-1.

§3. *Science et histoire*

Particulièrement dans les conférences qui ont donné l'essor à la *Krisis*, Husserl tâche de refonder la phénoménologie et son combat contre l'objectivisme sur les bases d'une investigation historique. Le contraste entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit constitue, aux yeux de Husserl, l'un des signes de contradiction les plus évidents de son époque, mettant en relief deux genres de problématiques, dont l'une lui est très chère dès les débuts de son parcours : il s'agit de la scientificité de la science en général. Autrement dit, il s'agit de la création d'une science fondée de manière apodictique dans chaque passage de sa méthode, consciente de ses opérations et compréhensive de tous les domaines de l'être. Synthétiquement, on pourrait l'appeler une science universelle ou une philosophie comme science rigoureuse. La seconde problématique n'est évidemment pas, pour Husserl, si éloignée de la première qu'on pourrait le penser, bien qu'en elle un nouveau chemin s'ouvre pour la phénoménologie : surtout dans la conférence de Vienne, le souci de Husserl est d'emblée l'autocompréhension de l'humanité européenne, qui a fait de la science (et de la scientificité en général, ce qui comprend toutes les formes de savoir qu'elle à instituées) l'idéal régulateur de son accomplissement spirituel.

La nouveauté est bien dans l'implication réciproque de ces deux problématiques, telle que Husserl l'avait conçue. Une véritable fondation des sciences de son temps ne peut se faire, d'après lui, sans une prise de conscience de leur propre origine, où demeure leur raison d'être, voire leur sens même, tout comme le sens de l'humanité qui met en œuvre cet idéal scientifique et se voue à le réaliser. Au moment où ce sens s'obscurcit, c'est l'humanité européenne elle-même qui se renie, et avec elle l'humanité entière voit s'obscurcir son *telos* inné, celui d'une vie fondée sur l'autocompréhension de la raison et sur l'évidence comme critère de la vérité. C'est pourquoi, dans cette conférence, on voit Husserl plaider devant ses auditeurs pour une figure comme celle de Dilthey, qui « a consacré l'énergie de toute sa vie à éclairer la relation de la nature et de l'esprit »[36], en raison du fait que

36 E. Husserl, *Crise*, Annexe III, p. 379.

« l'obscurité, tant dans la méthode que dans la chose même, de la relation entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit est devenue insupportable »[37].

En effet, nous dit Husserl, la science de l'esprit n'identifie pas, à première vue , à un domaine clos sur lui-même : elle doit prendre en considération aussi la nature, les phénomènes et l'environnement naturels des communautés et des êtres humains qu'elle étudie. Mais qu'est-ce que la nature ? La nature ou le monde-ambiant des anciens Grecs, par exemple, n'est pas la nature de la physique classique du XVII siècle, ou telle que nous la connaissons aujourd'hui au XXI siècle, mais la nature qui valait pour eux. Dans leur environnement il y avait tant les "phénomènes naturels" que les dieux et les démons, à savoir ce qui valait pour eux comme faisant partie de leur monde-ambiant vital, telles les puissances naturelles-mythiques ainsi que la "nature physique" conçue par ces peuples eux-mêmes.

La « nature » des sciences de l'esprit, la *Umwelt*, n'est pas celle des sciences modernes et mathématisées de la nature. Un tel sens de « nature » ou de « monde », dit Husserl, ne convient qu'à la sphère de l'esprit. Cela dit, les sciences de l'esprit ont, dans l'époque contemporaine, la tendance à penser de devoir faire abstraction de leur propre concept de « monde » ou de « nature », c'est à dire du « monde-ambiant » (*Umwelt*). Celui-ci n'est que le monde ou la nature tels que les hommes les vivent et les conçoivent. De la sorte on voit les sciences de l'esprit emprunter le concept de « nature » propre aux sciences exactes, c'est-à-dire à la physique exacte ou, en ce qui concerne l'homme, à la psychologie et à la physiologique exactes, et ainsi de suite. Mais la nature d'une certaine communauté humaine (*Umwelt*) a le sens qui est le sien exclusivement pour les hommes qui y vivent comme dans leur monde-ambiant vital et selon la manière dont ils y vivent. Cela n'a aucun sens, pour étudier l'homme de la Grèce antique, c'est-à-dire son existence et son monde, d'abstraire et d'appliquer à son monde le concept d'une nature exacte qui n'était pas celle des Grecs à cette époque, car celle-ci n'y avait aucune place. La « nature », dans le cas en question, est en réalité le monde-ambiant des Grecs, auquel appartenaient des phénomènes naturels et mythiques ; pour eux la « nature exacte » comme nous la

37 *Ibidem.*

concevons n'existait point. Celle-ci ne faisait pas partie de leur monde, qui était le fruit de l'agencement de leur existence spirituelle et de leurs formations culturelles, et qui était donc un monde de l'esprit, un monde ambiant vital. Mais cette réflexion, dit Husserl, vaut aussi pour notre « monde » contemporain, avec sa « nature » et son environnement, ainsi qu'avec nous, les hommes, tels qu'on vit et qu'on conçoit à chaque fois ce monde, que ce soit selon la physique ou la philosophie modernes, ou par d'autres approches.

Ainsi, un certain nombre de contradictions sont mises en relief par Husserl, pour les sciences de l'esprit comme pour les sciences de la nature. D'une part, comment une science de l'esprit fidèle à son objet pourrait-elle projeter de faire abstraction de tout ce qui concerne l'esprit historique, par exemple de la Grèce antique, qu'elle vise à dévoiler ? D'autre part, comment la science de la nature, qui fait méthodiquement abstraction du monde-ambiant, pourrait-elle expliquer par les mathématiques, la physique, ou d'autres sciences exactes, la « nature » ou le « monde » de la Grèce antique, c'est-à-dire le monde-ambiant lui-même de ce peuple et de son esprit historique ? Elle ne le peut pas, car elle ne produirait qu'un « faux historique ». La science de la nature n'est pas la science tout court, elle ne peut pas se substituer aux sciences de l'esprit, ni s'appliquer aux problématiques qui se posent dans le domaine de l'esprit et les expliquer, ou encore faire de ses résultats le fondement de la science de l'esprit. C'est là le premier constat de Husserl :

> Vouloir considérer la nature du monde-ambiant comme quelque chose qui serait en soi étranger à l'esprit, et par conséquent vouloir donner à la science de l'esprit le soubassement d'une science de la nature, en prétendant ainsi la rendre exacte, c'est un contresens[38].

De même, si la question se posait pour nous, c'est-à-dire pour les hommes européens d'aujourd'hui, elle pourrait être formulée comme il suit : comment la science de la nature pourrait-elle expliquer *notre* « monde »-ambiant ? Et si une science de l'esprit voulait s'appliquer à étudier notre monde-ambiant contemporain,

38 E. Husserl, *Crise*, p. 351.

le monde qui vaut pour nous, les Européens de l'époque actuelle, qu'y trouverait-elle comme conception du monde ou comme notre *Umwelt* ? Elle se trouverait confrontée encore à un monde-ambiant-vital propre de l'esprit historique qui est le notre. Ainsi, elle trouverait la « nature » propre de notre monde historico-spirituel et de ses formations culturelles, telles les sciences modernes de la nature, à savoir la « nature exacte » de la physique mathématique, qui vaut pour nous et non pas pour les Grecs de la Grèce antique, c'est-à-dire la nature conçue à partir de la science moderne de la nature pour autant qu'elle fait partie de notre manière de voir le monde. Cependant, ne vient-on pas de voir que de tout cela la science de la nature est censée faire méthodiquement abstraction ? Voici que, au cas où l'on prétendrait faire devancer l'investigation des sciences de l'esprit par la méthode de la science de la nature, nous nous trouverions dans le contresens d'une science de la nature qui devrait faire abstraction d'elle-même pour obtenir une explication de notre monde-ambiant forgée selon ses méthodes. En fait, la nature qui vaut pour nous, à savoir la nature de la science moderne, appartient elle-même à notre monde de l'esprit, qui n'est pas celui de la Grèce antique ; et la science moderne de la nature, avec ses idées, ses méthodes, ses objets, ses formules et ses lois, bref avec son image du « monde », fait entièrement partie du monde de l'esprit, de notre monde-ambiant. Si elle se voulait entièrement cohérente, la science de la nature devrait donc se renier elle-même en tant que phénomène de l'esprit.

De ce fait, nous pouvons comprendre le problème que Husserl dénonce lorsqu'il dit : « Ce n'est-il pas absurde, n'est-ce pas tourner en rond, de vouloir expliquer par la "science de la nature" le produit historique "sciences de la nature" ? »[39]. La « science de la nature » ainsi que son « monde », le « monde de la nature exact », est un fait historique, un phénomène spirituel, appartenant comme tel au « monde de l'esprit ». Il est impossible, voire irrationnel, aux yeux de Husserl, de vouloir expliquer le phénomène historique « science de la nature », par la « science de la nature ». La science de la nature, tout comme la science en général, rentre dans le « monde de l'esprit », et c'est également irrationnel de vouloir prétendre à la

39 *Ibidem*.

scientificité en expliquant le monde (en tant que monde ambiant humain, monde de l'esprit) par la science de la nature, ou de « vouloir donner à la science de l'esprit le soubassement d'une science de la nature. […] C'est un contresens »[40]. Ce contresens est d'après Husserl « à l'origine du funeste naturalisme »[41] dont le dévoilement serait à même de « faire venir au jour le sens authentique de la crise de l'humanité européenne »[42].

À partir de ces passages nous pouvons donc poser la question : comment serait-ce possible pour les sciences atteindre un fondement rationnel si non à travers une critique profonde de leur irrationalisme méthodique ? Comment pourrions-nous nous comprendre en tant qu'Européens, et prendre conscience de nous-mêmes et des problèmes recelés dans nos sciences, si on est en proie à des préjugés de ce type ? C'est aussi à ces questions que Husserl a essayé de répondre. En effet, c'est précisément à lui que revient l'audace philosophique d'avoir contesté la logique de l'objectivisme et d'avoir affirmé que le problème même de la science, en tant que formation de l'esprit humain, rentre de droit dans le domaine de la science de l'esprit. Ainsi, en cohérence avec ce même geste philosophique, il a essayé d'approfondir le lien que les contradictions au sein de la science entretenaient avec un manque de clarté quant à l'origine culturelle et historique de la science elle-même, c'est-à-dire à l'esprit historique de l'humanité européenne. D'une part, en effet, par le naturalisme de la science de la nature (et conséquemment des sciences de l'esprit à l'époque moderne) c'est l'idée même de la scientificité qui, pour Husserl, se fige dans un contresens. D'autre part, c'est l'humanité européenne elle-même qui voit s'obscurcir, par ces contradictions, le sens de son existence même et de son projet rationnel.

Nous voyons donc par quelles motivations Husserl a abouti à un questionnement en retour sur l'origine historique de nos sciences, en conduisant sa réflexion jusqu'aux origines de l'Europe. En fait pour Husserl, « sous le titre d'Europe », ne se manifestait rien d' "objectif", rien qu'on puisse abstraire à la façon

40 *Ibidem*.
41 *Ibidem*, p. 352.
42 *Ibidem*.

d'une réalité naturelle "exacte", ce qui serait "historiquement (et rationnellement) contradictoire". Bien que l'Europe puisse aussi être caractérisée territorialement, « il s'agit ici de l'unité d'une vie,[…] d'une création spirituelle »[43] établissant entre « nations différentes » une « parenté intime ». « Le thème de l'Europe » affirme donc Husserl « relève purement de la science de l'esprit et tout d'abord de l'*histoire de l'esprit* »[44]. Pour le philosophe allemand il était désormais évident que le problème du fondement des sciences et de toute forme de savoir est une question qui relève de l'esprit historique d'où elles naissent. C'est pourquoi dans la Conférence de Prague, Husserl fait de cette découverte la forme même de son investigation, empruntant le chemin d'une interrogation "historique" : « nous avons besoin de la pénétration d'une *méditation-en-retour*, historique et critique, afin de nous soucier d'une compréhension radicale de nous-mêmes »[45].

§4. *Une question sur l'histoire et dans l'histoire*

a) *L'histoire de toutes les histoires*

Contrairement à la vision qui fait de la science de la nature le paradigme de la science en général, Husserl porte l'attention sur le fait que la science de la nature, avec ses méthodes et ses résultats, est en réalité un fait historique. En tant que telle, pour Husserl, elle relève du monde de l'esprit et partant de la science de l'esprit. Plus qu'elle ne coïncide avec la mise en œuvre et l'effectuation pratique d'une méthode expérimentale, ou avec ses résultats, la science de la nature rentre plutôt (si on regarde à ses racines) dans l'avènement historique de la philosophie, comprenant la science en général ainsi que toute science spéciale, c'est-à-dire l'avènement d'une

43 *Ibidem*.
44 *Ibidem*, p. 351.
45 E. Husserl, *Crise*, p. 23.

humanité habitée par « une nouvelle sorte d'attitude »[46] et partant vivant « dans une historicité nouvelle »[47] : « l'humanité des tâches infinies »[48]. Malgré les contradictions qui l'affectent, la science demeure, en son origine, le fruit d'un événement qui est, à la fois, la découverte d'un but idéal et la naissance d'une nouvelle "forme" d'humanité.

Cette nouvelle sorte d'attitude, nous dit Husserl, a un lieu de naissance, qui est précisément le « lieu de naissance spirituelle de l'Europe », à savoir « la nation grecque ancienne au VII et VI siècle av.J-C »[49]. Husserl renvoie ici à l'œuvre des premiers philosophes et à leur révolution culturelle : elle produit un intérêt qui, partant des multiples représentations du monde, voit naître la question nouvelle de la vérité inconditionnelle, se détachant de toutes les traditions, en les soumettant à examen critique. Cet intérêt *sui generis* qui bouleverse la forme courante de la vie humaine dans le monde, « les Grecs l'appelaient philosophie »[50] ; c'est ce que Husserl rend avec l'expression : « attitude purement théorétique »[51]. Par cette attitude l'homme s'affranchit des tâches concrètes et des buts pratico-vitaux ; il cesse ainsi de poursuivre les intérêts finis de la vie quotidienne, son but ne s'épuisant plus dans la production d'instruments ou de réalisations techniques nécessaires à ses besoins. « Ces hommes désirent et produisent la *théoria* et rien d'autre que la *théoria* »[52]. Autrement dit, « l'homme devient un spectateur désintéressé »[53], car le monde n'est plus "ce qui est utile pour…", "ce qui convient à l'homme en vue de…" ou "ce qui doit être aménagé en fonction de…". Le monde, comme horizon de tout ce qui est, devient simplement le terme d'un regard et d'une interrogation détachés, purs, d'un intérêt qui est en quelque sorte un but en soi et pour lui-même.

D'une part, l'« agir » de l'homme théorétique ne produit donc rien, il ne change en rien le monde dans sa facticité concrète, car il vise la réalisation d'une

46 *Ibidem*, p. 355.
47 *Ibidem*, p. 356.
48 *Ibidem*, p. 359.
49 *Ibidem*, p. 355.
50 *Ibidem*.
51 *Ibidem*, p. 359.
52 *Ibidem*.
53 *Ibidem*, p. 365.

activité purement idéale et située par essence dans une dimension non-finie. Mais d'autre part cet intérêt « de part en part non-pratique »[54] produit à son tour « une mutation universelle de la praxis »[55] : son produit est une culture nouvelle, qui renouvelle également toute pratique politique et sociale.

La philosophie et la science, dans leur origine, font référence, aux yeux des Husserl, à la même « normativité nouvelle » guidée par une *idée*, l'*idée de la Raison*, c'est-à-dire par l'idée d'une vérité justifiée par l'évidence que le sujet peut acquérir à son égard. La Raison pose ainsi des valeurs nouvelles tout en étant à même de les transcender inlassablement vers des valeurs réputées plus évidentes dans une production possible d'idéalités de degré supérieur. Se déploie alors une humanité particulière, qui « vivant dans la finitude, projette sa vie dans le pôle de l'infinité »[56] et dont le plus essentiel est « l'universalité du comportement critique »[57]. Cette « praxis » est caractérisée par le fait d'être, dans un certain sens, sans but, car son accomplissement ne s'achèvera jamais pour autant qu'il est essentiellement ouvert à un accomplissement ultérieur toujours possible. Comme on le voit dans la "production des idées" propre de la philosophie, ou dans la "production de lois" et de "vérités de raison" de la science, aucun point d'arrivée ne peut déterminer la fin de la recherche d'une plus grande perfection ou d'une évidence plus claire. Cette infinité, dit Husserl, appartient par essence à l'homme philosophique, une fois surgie elle devient son horizon de vie. L'infinité est le caractère de cet objet jamais aperçu auparavant : l'idée, l'objet d'une visée particulière, à savoir de la Raison. Celle-ci définit de façon essentielle l'homme qui découvre cette dimension idéale et infinie de l'attitude théorétique. Tous ces termes (infinité, idée, évidence, Raison), identifient chez Husserl le même « passage », comme l'appellerait Patočka, à une forme d'humanité différente se déployant « à l'infini », c'est-à-dire une humanité pour laquelle l'histoire assume un sens nouveau, voire un sens tout court. Cet idéal est l'idée même de scientificité, entendue comme une totalité idéale comprenant le tout

54 *Ibidem*, p. 362.
55 *Ibidem*, p. 368.
56 *Ibidem*, p. 356.
57 *Ibidem*, p. 367.

de l'étant par une connaissance rationnelle, qui habite de l'intérieur nos sciences conformément à leur origine au sein de l'attitude théorétique telle que Husserl l'avait perçue[58].

Sur le fond de l'humanité en général, nous dit Husserl, une « nouvelle sorte de communauté »[59] surgit par la reprise commune de cette intention. L'humanité européenne, qui a chez les Grecs son origine "historique", est ce nouvel essor de l'humanité. L'Europe serait donc un « factum historique »[60] qui possède pourtant une « essence » : « l'esprit de la philosophie », ou pour le dire autrement, la philosophie comme découverte de l'idée de la Raison, c'est-à-dire l'idée d'une tâche infinie. Mais il est nécessaire de souligner ici un autre caractère qui vient à déterminer, d'après Husserl, le phénomène de l'humanité philosophique identifiée à l'Europe spirituelle, et qui constitue assurément la thèse la plus controversée et paradoxale de son analyse historique, à laquelle on se confrontera par la suite : on se réfère ici à la thèse qui veut que la *déterminité* de l'humanité européenne soit son *universalité*. *La* philosophie, en effet, produit *une* humanité, *la seule*, pour laquelle quelque chose comme *l'*humanité existe, c'est-à-dire, en même temps, l'idée de l'humanité et les humanités concrètes. *L*'humanité, en effet, ne peut qu'être une et compréhensive de toutes les humanités, car « en tant qu'Idée elle est Idée pour tous »[61], comme l'observe Ricœur. Si elle est commune à tous, elle est présente dans toutes les multiples différences concrètes. Pourtant, bien qu'elle soit commune à touts les divers phénomènes d'humanités, elle existe dans une différence avec ceux-ci, autrement dit, elle n'existe qu'en s'en mettant à part, et cela depuis son origine. Son

58 E. Husserl, *Postface à mes Idées directrices*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4 (1957), traduction et note de L. Kelkel, pp. 369-398, cit. p. 372 : « "Philosophie", selon cette idée, signifie pour moi "science universelle" et, au sens radical du mot, "science rigoureuse". En tant que telle, elle est science dans ses fondements ultimes, ou, ce qui est équivalent, elle est à elle-même sa justification dernière ; aucune évidence allant de soi qu'elle soit prédicative ou anté-prédicative, ne pourra donc y figurer comme base de connaissance admise sans examen. Cette *idée* – j'y insiste – ne saurait être réalisée que dans des formes d'une validité temporaire et relative et à travers un processus historique sans fin ; bien plus, c'est de cette façon-là qu'elle doit être réalisée en fait. Cette idée, conformément à son origine historique, continue à vivre dans nos sciences positives, si peu qu'elles la satisfassent réellement en raison de la nature de leur fondement ».

59 E. Husserl, *Crise*, Annexe III, p. 367.

60 *Ibidem*, p. 372.

61 P. Ricœur, *Husserl et le sens de l'histoire*, p. 32.

universalité est aussi sa différence. Mais l'avancée de Husserl consiste dans la tentative de comprendre cette dialectique dans une tension constante, c'est-à-dire à la fois historiquement et transcendentalement. Comme on le verra de plus près par la suite, il s'agit ici d'une tension dont Husserl lui-même avait posé les fondations et qui, comme toute tension présente dans l'œuvre de Husserl, deviendra à la fois source d'obscurité et de nouveaux avancements.

La philosophie, comme idée d'une tâche infinie, ne demeure pas une tâche parmi d'autres, partielle autant que les autres, au contraire elle devient l'horizon total de la vie. En un mot cette tâche devient « culture ». Elle pose ainsi, pour l'humanité qui l'incarne, le problème même du sens et de la culture en tant que telle, ainsi que du sens de sa propre culture par rapport aux autres. L'Europe spirituelle existe donc, d'après Husserl, pour incarner quelque chose qui ne se manifeste qu'avec elle et avec l'esprit philosophique qui la définit : l'idée de la culture *comme telle*, voire le sens d'une culture humaine *en général*. Si l'on essaie de développer l'argument de Husserl, on peut donc dire que la "culture" est elle-même une idée, née avec la philosophie, elle est l'avènement même de *l'idée de culture* et c'est pour cette raison que la philosophie n'est pas un "phénomène culturel" au sens stricte. La culture européenne n'en est pas une parmi d'autres, mais si elle en est une, c'est pour autant que *chaque* culture est une réalisation de l'idée de culture, née avec l'esprit philosophique. Ainsi, pour expliciter encore une fois cette féconde tension, on dira qu'en se mettant à part des autres formes d'humanité, la culture européenne se reconnaît parmi les cultures possibles, mais en incarnant, avec sa forme déterminée, *la* culture en tant que telle, à savoir *une* culture *universelle*. C'est en même temps qu'elle se met à part des autres cultures que la culture européenne peut se reconnaître comme une parmi elles, et peut se confronter avec elles, tout en marquant sa différence. C'est pourquoi, dans le même sens, l'avènement de l'esprit de la philosophie est pour Husserl l'avènement même de *l'*humanité, distincte aussi bien de l'animalité que de l'humanité pré-philosophique[62]. L'humanité philosophique est l'apparaître de l'idée même d'humanité, une et commune à tous, en vertu de laquelle

62 *Cf.* E. Husserl, *Crise*, Annexe III, p. 372.

toutes *les* formes d'humanité possibles (y compris l'humanité philosophique elle-même) commencent à apparaître et à exister dans leur déterminité.

Une fois saisie l'essence commune à l'idée de la philosophie et à l'idée d'Europe, on peut comprendre pourquoi, pour Husserl, l'humanité européenne n'est une humanité déterminée que par son universalité, elle est la seule humanité pour laquelle l'idée même d'humanité devient un thème explicite et un but de vie. Husserl peut donc dire que l'Europe constitue, au sein de l'histoire des hommes, la réalisation d'un terme idéal, qu'il s'agit, à cause de sa nature idéale, de *poursuivre à l'infini*. Ainsi, l'esprit de la philosophie est le *telos* inné de toute humanité, voire de l'humanité tout court. Mais en aboutissant à des telles formulations la réflexion husserlienne ouvre un autre grand horizon à explorer.

L'humanité, en effet, n'existe que comme l'humanité historique et concrète qui vit dans le monde, tout comme la philosophie, qui est toujours celle que les philosophes font au cours de l'histoire. En ce sens, Husserl distingue « la philosophie en tant qu'idée, idée d'une tâche infinie » et « la philosophie qui a, chaque fois, son effectivité dans l'histoire [comme] la tentative plus ou moins heureuse de réaliser l'idée directrice de l'infinité et du même coup aussi celle d'une totalité de vérité »[63]. Chaque réalisation philosophique, comme chaque culture et chaque humanité, est une réalisation de l'idée de l'humanité comme telle, comme Raison. Sous la forme de la philosophie et de l'humanité européenne cet idéal est apparu historiquement, mais il ne perd pas pour autant son essence, celle d'être un terme *à poursuivre à l'infini*, et cela en un double sens. Nous touchons ici à l'un des plus profonds paradoxes concernant l'universalité et la déterminité de l'Europe. Nous avons dit, avec Husserl, que l'Europe est *une* culture, et qu'en ce sens elle est comme les autres, mais qu'elle incarne *la* culture. Mais il faut ajouter que pour autant qu'elle incarne *la* culture comme un idéal infini, elle l'incarne sans jamais la réaliser définitivement dans une effectivité historique. En ce sens elle est donc comparable à toutes les autres cultures qui réalisent également, plus ou moins heureusement, l'idée directrice de culture comme compréhension rationnelle et universelle du monde. L'humanité des tâches

63 *Ibidem*.

infinies, l'Europe, présente donc deux volets. D'une part l'Europe est la naissance historique d'une idée et sa première réalisation, mais d'autre part une telle idée, en raison de sa nature, c'est-à-dire d'être un pôle situé à l'infini, ne sera jamais réalisée. L'*histoire* est l'espace ouvert de sa réalisation, qui reste toujours « à faire ». En ce sens l'histoire est aussi le lieu où cet idéal n'est jamais vraiment réalisé et où cet idéal peut être mécompris, oublié, ou perdu.

Chaque humanité est donc, dans sa "facticité historique", une tentative qui s'insère dans cette (nouvelle) histoire[64], où s'accomplit la possibilité d'assumer et "réaliser" l'idée qui est apparue avec l'Europe. L'Europe spirituelle naît d'une idée, elle incarne cette idée, mais elle l'incarne "historiquement", c'est-à-dire, en langage husserlien, de manière finie. Elle la réalise donc de manière toujours partielle, ou pour le dire autrement : bien que partielle elle en sera toujours une réalisation, d'autant plus qu'elle sera consciente de l'idée qu'elle réalise, laquelle constitue son origine et son destin. L'Europe en tant qu'idée et en tant que réalisation historique de cette idée demeure pour Husserl le début et la fin de l'histoire de l'humanité : en un sens comme réalisation historique, en un autre sens comme idéal spirituel toujours à accomplir.

b) *L'histoire (im)possible*

Husserl nous a habitués tout au long de son travail à une manière de penser qui part de l'expérience et qui en assume ainsi les contradictions qu'on y trouve sans pouvoir les résoudre. Déceler les conditions de possibilité d'un phénomène, aurait dit Derrida, c'est à la fois en déceler les conditions d'(im)possibilité. Cohérent avec soi-même, Husserl met en avant sur ce sujet les mêmes concepts opératoires qu'on a déjà vu à l'œuvre dans son discours.

64 Ici un deuxième et nouveau sens du concept d'histoire se dégage, sans que Husserl l'ait aperçu ou approfondi directement. *Cf. Crise*, Annexe III, p. 356.

L'Europe représente à la fois une essence et un fait historique. Pour Husserl elle n'est pas un phénomène objectif réductible à l'objectivité propre de la réalité naturelle exacte des sciences modernes. Ce qu'on regarde dans une naïveté naturaliste comme une réalité géographique ou ethnique au sens objectif, n'en est pas une. Cela signifie que ce qu'on appelle "Europe" est en réalité une *essence*, condition de possibilité préalable de toute détermination objective. L'Europe, dans son essence, ou plutôt comme essence, est un phénomène humain qui relève d'une attitude et d'une forme de vie subjective appartenant aux peuples qui en font partie. Ses frontières sont impossibles à tracer une fois pour toutes, car elles suivent les hommes qui incarnent cette essence. Il n'y a pas, dans ce cas, des frontières objectives d'abord et ensuite une humanité qui les habite. L'Europe est là où a lieu cette transformation humaine, où cette essence se réalise au niveau du sujet humain et de la raison.

Pourtant, Husserl ne peut (ni le veut) renier le fait que, si l'Europe en tant que phénomène humain n'est pas, *a priori*, mesurable, elle a non seulement un lieu de naissance, mais aussi une date de naissance, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus objectif et mesurable. Elle est un *fait historique*, ayant donc une identité historique. Celle-ci est déterminable, identifiable parmi les réalités présentes sur le tableau de l'histoire objective où il n'y a que les faits. Ce que Husserl cherche, donc, c'est non pas de nier, mais de fonder l'Europe des historiens, ainsi il trouve un tel fondement dans l'Europe spirituelle, c'est-à-dire dans l'essence de l'Europe comme idéal rationnel.

Ainsi, pour Husserl, l'Europe "empirique" ou historico-factuelle, présuppose une condition de possibilité, c'est-à-dire une Europe "transcendantale", qui consiste dans un phénomène humain, subjectif, voire une Idée, "objet" de la raison, et qui fonde l'Europe comme phénomène réel constitué. L'Europe transcendantale serait donc l'Idée qui donne naissance à l'Europe historique. De même, l'Europe comme idéal, qu'on peut identifier à l'Idée de la Raison, naît avec l'Europe historique et se réalise *historiquement*, voire se réalise, plus ou moins heureusement *comme histoire* de l'Europe.

À ce point on pourrait reprendre la question que Marion Bernard légitimement explicite : « N'est-il pas suspect, voire dangereux, de distinguer une Europe de fait et une Europe idéale ? En ce sens, il est tentant d'opérer un dédoublement de l'Europe,

afin d'écarter sa figure empirique – insignifiante ou identitaire – au profit de « l'idéal européen », qui n'est autre que celui de l'humanité universelle. Le problème est que d'un autre côté, cet écart idéalisant annule, dans une dialectique d'auto-dépassement, l'objet « Europe » en tant que tel. [Ainsi] – conclut-elle – l'Europe ne peut être objet légitime qu'en tant qu'elle s'annule comme objet – c'est-à-dire dans son identité particulière »[65]. Sans nous arrêter sur la formulation choisie pour expliciter le problème en question, ce que nous nous permettons de souligner c'est que Husserl, tout en ayant posé les termes d'une telle contradiction et de l'objection qu'on pourrait lui adresser, maintient cette tension sans jamais l'annuler complètement. Patočka s'insère dans cette tension, ses objections et son renouvellement de la perspective phénoménologique sur l'histoire viennent de l'exploitation de cette tension, non pas d'un refus de celle-ci ou de son oblitération.

En effet, si Husserl avait choisi pour l'une de ces deux alternatives, c'est-à-dire entre une Europe exclusivement idéale qui annulerait ou rendrait insignifiante l'Europe historique, ou bien une Europe exclusivement historique sans dédoublement idéal, l'objection formulée serait absolument dans le vrai. Mais Husserl ne choisit pas, il ne prend parti ni pour Kant (la distinction infranchissable entre "objets" différents relevant de domaines différentes de la raison) ni pour Hegel (la solution de la contradiction dans un troisième élément à même de la conserver). Tout l'intérêt de ce dernier bout de son itinéraire est bien là : non seulement Husserl n'annule pas la tension entre la dimension historique (qui coïncidait avec son concept d'empirique, d'objectif) et la dimension transcendantale (subjective, spirituelle, idéale), qui s'opposaient l'une à l'autre, mais il n'essaie même pas de la résoudre. C'est ce qui advient lorsque chez Husserl, bien qu'on ne trouve jamais cette expression sous sa plume dans la *Krisis*, on voit se dessiner le concept d'une *histoire transcendantale*. Un oxymore absolu. Ce qu'il pouvait y avoir de plus contradictoire pour la conceptualité husserlienne on le retrouve dans son évolution elle-même. Ce ne sera que par la suite que la réflexion phénoménologique se chargera de la tâche d'une

65 M. Bernard, *Patočka et le paradoxe européen*, in *Implications Philosophiques*, publié le 22 mai 2014.

transformation radicale aussi bien du concept d'histoire que du concept du transcendantal.

Si l'essence, par sa nature, n'a pas de temps, l'idée de l'Europe a cependant son temps dans l' "histoire objective". Mais ce temps objectif, situé dans l'histoire, est aussi une temporalité idéale et donc non-finie, celle de l'épanouissement de l'Idée de la Raison. La vérité de l'objection citée est donc la suivante : la condition de possibilité de l'Europe, à savoir son essence, est aussi sa condition d'impossibilité, car si l'Europe n'avait été qu'une pure idéalité elle aurait perdu son historicité, mais, en même temps, si l'Europe n'était qu'une fait géographique, ethnique ou ethnologique, elle n'aurait pas été l'Europe de la Raison et de la culture humaine en général, mais « un simple type anthropologique » comme le craignait Husserl. Cela renvient à dire que l'Europe empirico-factuelle, est à la fois la condition d'impossibilité de l'Europe, étant néanmoins aussi sa condition de possibilité, pour autant que sans elle l'idée de l'Europe n'aurait été qu'une abstraction absolue. Bref, sans l'idée de la raison in-finie il n'y aurait pas eu d'Europe, mais s'il y en a, c'est parce qu'elle a aussi une réalité historique qui la détermine parmi les autres, car des frontières lui sont échues, celles d'une péninsule de l'Asie qui n'est ni l'Inde ni la Chine, comme le dit encore Husserl. Et bien que ses frontières se soient élargies comme pour nulle autre "nation" (jusqu'au nouveau monde "européanisé" au-delà de l'Atlantique et à d'autres portions toujours plus vastes de la Terre) l'Europe demeure déterminable factuellement à l'encontre des autres formations "historiques".

Si l'un de ces termes, l'historicité ou la transcendantalité, était pris pour lui-même, toute la construction husserlienne conduirait à une impasse, celle que Marion Bernard a mis en évidence. Mais il n'en est pas question chez le dernier Husserl, car avec ce paradoxe il fait plutôt l'inverse : il pousse à la limite son cadre conceptuel en essayant encore une fois de "sauver les phénomènes". Ensuite, l'éclatement de ce cadre aura bien lieu, mais ce ne sera que pour la nécessité d'aller plus loin dans la

description de ce qu'un tel paradoxe avait seulement indiqué sans pouvoir le décrire davantage[66].

L'intérêt, pour nous, de ce paradoxe réside en ceci : il donne la possibilité de penser selon deux exigences impliquées l'une dans l'autre. La première est celle de saisir une essence de l'histoire en laissant ouverte la réalisation factuelle et concrète propre de l'histoire elle-même. La deuxième est celle de l'incarnation du transcendantal. Cela revient à penser que le transcendantal n'est pas d'abord en lui-même pour ensuite éventuellement "déchoir", mais que, au contraire, il ne peut être en lui-même s'il n'est pas incarné. Husserl inaugure donc la contamination des deux concepts, qui s'opposaient en s'excluant, de "histoire" et de "transcendantal". Le résultat est un ébauche de quelque chose que la philosophie transcendantale semblait auparavant rendre impossible, à savoir d'une histoire dont on peut saisir l'essence, dont on sait où elle va (ou plutôt où elle peut aller) et qui (voici le paradoxe) *pour cette raison* demeure une histoire ouverte, à jamais en cours de réalisation. En tant qu'idée elle aura sa réalisation à l'infini, garantie d'un chemin toujours ouvert pour l'histoire concrète des hommes.

Voici donc la conséquence et l'intérêt majeurs de ce discours dont on a simplement essayé de démêler les fils. Si l'histoire de l'Europe vit par cette idée mais n'en est qu'une réalisation partielle ayant son terme à l'infini, la crise est toujours possible. « La crise de l'existence européenne – dit Husserl dans un passage célèbre – n'est pas un obscur destin »[67], elle est par essence présente comme possibilité dans l'histoire. L'histoire se définit, d'après Husserl, comme la réalisation de l'idée de l'humanité par la Raison philosophique, ainsi elle est par essence ouverte à une réalisation plus consciente et plus claire tout comme à son obscurcissement. On peut

66 C'est la même chose qui se produisit dans la phénoménologie à l'état naissant, lorsque Husserl franchit l'une des plus grandes limites du kantisme, en unissant ce qui avait été divisé : la séparation entre l'intuition du matériel sensible et la nécessaire connaissance du catégoriel par l'entendement, fut d'un seul coup dépassée en réunissant ces opposés par le concept d' « intuition catégoriale ». Aucun philosophe de profession n'aurait osé une telle formulation. Husserl le fit. Malheureusement nous ne pouvons nous arrêter davantage sur ce point dans le cadre de notre recherche, ce qui nous ramènerait à ces lieux de la *Critique de la Raison pure* où Kant lui-même accomplit un même effort conceptuel, comme par exemple sur le concept de la « matière transcendantale » dans la deuxième partie de la première section de la *Critique*.

67 E. Husserl, *Crise*, Annexe III, p. 382.

donc dire que l'histoire est par essence un risque, le risque de la crise de l'idée de l'humanité, à savoir le risque de la perte du sens.

Pour conclure, nous dirons que cette percée philosophiquement vertigineuse n'empêche pas de reconnaitre qu'il y a bien une "solution" husserlienne qui prend le dessus sur la contradiction relevée : cette histoire transcendantale inouïe change davantage le sens du mot "histoire" que celui du mot "transcendantale", car, si l'histoire de l'Europe a un sens, c'est pour autant qu'elle est le lit d'un fleuve, celui de l'idée de la Raison. L'histoire n'est que l'histoire de l'épanouissement de la raison, voire une prise de conscience de la raison humaine comme subjectivité transcendantale, où sont compris le subjectif et l'objectif[68]. C'est pourquoi la phénoménologie husserlienne se veut comme la véritable science de l'esprit, fondement de la science en général, science de l'*ego* transcendantal[69].

Le parcours de Husserl aboutit finalement à une pensée qui recèle de profondes tensions, les mêmes tensions qui avaient mis Husserl sur le chemin de ses réflexions. N'ayant pas réussi à éliminer ces tensions, il a donné à une réflexion ultérieure la possibilité de s'en charger et de les penser autrement. Ses réflexions, donc, font pour nous office d'invitation, comme une voie ouverte vers la méditation de Patočka.

§ 5. *Fin d'une histoire ?*

Nous avons vu comment Husserl était parvenu à une interrogation historique à partir de sa phénoménologie de l'*ego*, et comment il avait ouvert l'espace d'une philosophie de l'histoire sans renier son subjectivisme transcendantal radical, mais en

68 *Ibidem*, p. 381.

69 L'idée n'est rien d'autre que la dimension transcendantale de l'expérience, une dimension dont Husserl commence à voir la relation avec l'histoire. Or, cette tension ne pouvait survivre qu'en aboutissant à une nouvelle catégorie, celle d'une histoire transcendantale. Mais cela n'empêche que l'histoire, pour Husserl, soit l'histoire *de* la Raison, ou *de* la subjectivité transcendantale. Si une histoire comme transcendance irréductible doit bien exister, elle sera donc l'histoire comme itinéraire de la Raison, c'est-à-dire transcendance de la raison historiquement réalisée vis-à-vis de la Raison accomplie (un hégélisme dépourvu de son troisième moment).

forçant ses limites. De même nous avons vu, et c'est là le centre de notre intérêt, en quelle mesure l'histoire n'était pas un problème phénoménologique accessoire par rapport à la science, à la logique, à l'étude de la conscience et aux thèmes propres de la philosophie transcendantale. À la fin du parcours husserlien l'histoire se retrouve au cœur même de la phénoménologie, et cela non pas comme un "thème" ou un domaine important mais "relatif". Au contraire Husserl semble avouer implicitement que la transcendance constituée par l'histoire n'a pas à être tout simplement réduite, comme c'est évidemment le cas pour la science historique et la conception de l'histoire comme une suite de faits objectifs dépourvus de sens en eux-mêmes. Paul Ricœur souligne que « le mouvement de l'histoire peut devenir pour le philosophe le révélateur de thèmes transcendantaux »[70]. Cette affirmation nous semble exacte dans la mesure où l'importance de l'histoire ne revient pas seulement au fait qu'elle aussi possède une dimension transcendantale, celle de la réalisation de l'Idée, comme le voulait Husserl, mais revient au fait que l'histoire peut être « révélatrice » de cette dimension. En s'affranchissant de sa réduction à une réalité empirique ou factuelle, l'histoire changera son sens devenant à son tour une condition de possibilité de la manifestation. C'est la raison pour laquelle l'assomption de la méthode phénoménologique ne se dissociera jamais chez Patočka de l'interrogation portant sur l'histoire. La méthode phénoménologique que Patočka prend à son compte recèle déjà la forme d'une philosophie de l'histoire.

Sur ce point il n'y a pas que l'influence de Husserl qui agit, mais aussi et principalement celle de Heidegger et de Nietzsche. Par les mémoires de Gadamer, en effet, on sait que Heidegger accusait Husserl de s'être concentré sur un renouvellement systématique des sciences en oubliant le rôle de l'histoire (non seulement comme science particulière, mais surtout comme dimension de l'esprit qui vit dans le temps), et que Husserl a toujours refusé ce jugement en affirmant que son approche à l'histoire devait atteindre l'élaboration mûre de sa méthode phénoménologique. De fait, en ce qui concerne la perspective heideggérienne, on croit pouvoir relever le poids décisif de l'influence de Nietzsche, qui a été le premier

70 P. Ricœur, *Husserl et le sens de l'histoire*, p. 31.

et jusque-là l'un des premiers à regarder l'Europe et l'Occident comme un tout, en soumettant son histoire à un principe unitaire et unifiant, faisant ainsi de cette histoire le phénomène qui en exprime l'essence. C'est donc pendant sa maturation que l'investigation phénoménologique se découvre à la fois historique et historiale, c'est-à-dire qu'elle ne porte pas sur l'histoire comme sur un "objet" ou sur un champ d'analyse particulier situé au sein des sciences de l'esprit, mais qu'elle appréhende l'histoire à la fois comme le phénomène même de l'Occident, expression d'une forme singulière de l'humanité, et comme une dimension de l'existence humaine en tant que telle, celle-ci étant historique dans sa forme même. Patočka s'était déjà engagé de façon autonome dans une telle sorte d'interrogation, comme le témoignent une série d'articles publiés entre 1935 et 1940[71]. Dans un article paru en 1935, quand Husserl travaillait encore à la *Krisis*, Patočka soulignait déjà la contradiction de tout agencement théorique qui se voulait comme « un explicateur extra-historique de l'histoire » et il assumait ainsi toute la portée de ce qu'il appelait un « phénomène paradoxal » : « c'est dans l'histoire que se constituent les fins dont il nous faut partir pour comprendre la vie (sous sa forme historique) »[72].

Mais bien au-delà des "paradoxes" herméneutiques, Patočka se heurte à un autre paradoxe, qui le hantera tout au long de la dernière période de sa réflexion, celle des *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, et dont Husserl n'a pas pu s'apercevoir : si à l'époque contemporaine l'Europe et l'idéal de la Raison universelle jouent effectivement le rôle d'un *telos* pour l'humanité, cela n'advient pas par une prise de conscience renouvelée du sens intime de l'Europe et de l'humanité en tant que telles, mais plutôt par sa perte. Patočka écrit :

> Ironie du sort, c'est à la veille de la seconde conflagration mondiale, destinée à éliminer définitivement l'Europe de la direction du monde, que Husserl écrit l'ouvrage qui contient sa conception phénoménologique de

71 *Quelques remarques sur le concept d'histoire et d'historiographie* (1934) ; *Quelques remarques sur le concept d' "histoire universelle"*(1935) ; *Sur la philosophie de l'histoire* (1940) ; *La raison européenne* (1941).

72 J. Patočka, *Quelques remarques sur le concept d' "histoire universelle"* (1935), in *L'Europe après l'Europe* (abrégé EAE), pp. 155-171, cit. p. 161.

> l'histoire. Il est vrai que la guerre fait en même temps de la science et de la technique européennes un trait d'union planétaire. Trait d'union, la civilisation européenne le devient cependant dans la version dont *La crise des sciences européennes* signale le caractère de déclin, montrant qu'il s'y est produit une perte de sens, la perte de l'idée téléologique donatrice du sens qui constitue, selon Husserl, l'essence intime, spirituelle de l'Europe[73].

L'hypothèse de Patočka nous semble être celle-ci : c'est pour des raisons philosophiques et non pas temporelles ou simplement biographiques que Husserl n'a pas pu entrevoir les implications philosophiques d'un tel essor de l'Europe. Le grand philosophe allemand aurait pu, en effet, mettre en lumière la portée à la fois historique et transcendantale de l'horizon idéal de la philosophie et de la science, qui habitait, à sa naissance, l'humanité européenne. Mais dans un manuscrit rédigé en prévision d'une traduction allemande des *Essais hérétiques* Patočka porte son attention sur l'énigme contemporain de « la transition entre l'histoire européenne et l'histoire planétaire, préparée ainsi de longue date, mais qui ne sera réellement inaugurée que de nos jours, à la suite du double désastre de l'Europe occidentale[74]. Aussi bien à l'époque où Patočka écrit ces mots, après les deux guerres mondiales, qu'aujourd'hui, le *telos* immanent de l'Europe dégagé par Husserl semble avoir vu un essor réellement universel, tel qu'il semblait être impliqué dans sa réalisation, l'universalité appartenant à son essence, à son idée formatrice. Mais l'attention portée par Patočka à cet essor nous met sous les yeux une interprétation du même phénomène fort en contraste avec celle de Husserl.

L'humanité entière, comme phénomène d'humanité, apparaît à ses yeux (tout comme aujourd'hui) comme faisant partie de la même « histoire », une « histoire universelle », qui voit "coïncider" l'histoire de l'Occident européen et l'histoire du monde. Dans cet « universalisme sans précédent »[75]l'Europe et le monde extra-européen partagent désormais les mêmes accomplissements techniques, qui ne sont que le résultat d'une même pratique du savoir, c'est-à-dire « d'une technique fondée

73 J. Patočka, *Le commencement de l'histoire* (II), in *Essais hérétiques* (1975), p. 84.
74 J. Patočka, *Le schéma de l'histoire* (1975-76), in EAE, p. 20.
75 *Ibidem*, p. 21.

sur la science, se confondant, dans un certain sens, avec la science »[76]. Les mêmes opérations sont accomplies selon une méthode universellement acceptée, et c'est ainsi qu'une vérité identique se produit, une vérité pour tous. Cette vérité n'a aucun autre fondement que la possibilité d'un identique accomplissement pratico-technique. Partout, sur la surface de la Terre, on prétend à la reconnaissance d'une vérité technico-"scientifique". Ainsi, une seule et même image de vérité se veut à même de produire les mêmes architectures, les mêmes systèmes économiques et les mêmes institutions politiques à n'importe quelle latitude. Au milieu de son propre contexte historique, Patočka a su entrevoir et indiquer les exemples (les plus actuels aussi pour nous aujourd'hui) qui incarnent pertinemment ce processus : « lorsque des collectivités orientales se mettent à l'école de la science et de la technique européennes ou empruntent le même système de partis politiques [c'est] un pas de plus, et d'importance, dans la voie qui conduit à l'histoire planétaire »[77].

Cependant, le sens de ce qui peut paraître comme une "coïncidence" de l'histoire de l'Europe et de l'histoire du monde n'est plus celui que Husserl lui avait attribué, car, pour l'humanité européenne naissante, sa propre universalité constituait aussi sa déterminité concrète et sa différence vis-à-vis de l'humanité en général. Chez Husserl, l'humanité aux tâches infinies était habitée, elle seule, par l'idée téléologique donatrice de sens pour toute l'humanité. Pour l'humanité d'avant la philosophie, la vérité traditionnelle du mythe trouvait son soutien dans sa propre transmission, dans sa propre traditionalité. Dans les civilisations les plus avancées et contemporaines des anciens Grecs la production technico-pratique s'accomplissait en elle-même sans aucune perception de la possibilité d'un développement infini propre de l'idée d'une vérité en-soi située au-delà du monde empirique. Par contre, l'humanité de la philosophie, en découvrant que la vérité de l'étant est autre chose que l'étant, car elle est une idée, se sépare et se différencie de toutes les humanités précédentes ou qui lui étaient contemporaines[78]. C'est ainsi, qu'elle donne naissance

76 J. Patočka, *La civilisation technique est-elle une civilisation de déclin, et pourquoi ?* (V), in *Essais hérétiques* (1975), p. 153.

77 J. Patočka, *Le schéma de l'histoire* (1975-76), in EAE, p. 30.

78 Voir les exemples portés par Patočka in *L'Europe et après* (1972-73), in EAE, p. 59.

à la culture européenne. Cette culture se voulait, dès le commencement, comme *la* culture, à savoir une culture universelle, une culture pour toute l'humanité ; son histoire, elle seule, était l'histoire de l'humanité tout court. Pourtant ce n'est plus dans ce sens que l'humanité en général, d'après Patočka, voit aujourd'hui s'accomplir l'idéal de faire partie de la même « histoire » et de la même « culture ». Patočka met en lumière le fait paradoxal que l'idéal de l'humanité une, que l'Europe en elle-même tâchait de représenter, s'est accompli dans « une universalité d'un type entièrement différent »[79]. Si l'Europe devient planétaire, et si, en un sens très particulier, l'humanité devient une, elle le devient sous la seule forme de la science moderne dont Husserl dénonçait l'état de crise et de « perte de signification pour la vie ».

Le seul universalisme de l'Europe semble être l'universalisme de la science moderne ainsi que de son aménagement prétendu rationnel de la vie. « L'ère planétaire – affirme Patočka – est rendu possible par la technique et l'organisation européennes, bref, par la civilisation rationnelle de l'Europe »[80]. *Mais une telle universalisation de l'Europe est en même temps sa fin comme Europe*. Dans un texte qui fait partie d'un grand travail mené sur plusieurs manuscrits portant sur la thématique de l'Europe et de l'ère post-européenne, Patočka affirme que « le naufrage de l'Europe est en même temps sa généralisation »[81]. L'Europe a transmis précisément la praxis et les outils d'un savoir qui devient une « formation rationnelle de la vie »[82] excluant toute question sur son origine et sur son sens. La technique n'est que la conséquence d'un savoir, celui de la science exacte de la nature, marquée par une différence devenue désormais « patente » « entre le savoir spécial et la science initialement une »[83]. De l'Europe comme incarnation historique de l'idée transcendantale de la science en général, censée guider tous les accomplissements culturels possibles, l'humanité n'a plus besoin. Quelle science issue de la modernité

79 J. Patočka, *L'Europe et l'héritage européen jusqu'à la fin du XIXe siècle* (IV), in *Essais hérétiques* (1975), p. 138.

80 J. Patočka, *Le schéma de l'histoire* (1975-76), in EAE, p. 34.

81 J. Patočka, *L'époque posteuropéenne et ses problèmes spirituels* (1974), in EAE, p. 212.

82 *Ibidem*, p. 210.

83 J. Patočka, *Le schéma de l'histoire* (1975-76), in EAE, p. 22.

et quelle organisation humaine et sociale d'aujourd'hui avouerait avoir besoin d'un monde historique déterminé ou d'une humanité particulière pour s'accomplir ? Cette formation rationnelle de la vie, se voulant indépendante de toute condition historique, humaine et sociale, ne se réclame d'aucune « histoire ». Elle l'exclut pour autant que sa façon de ne se tenir qu'aux questions de fait, comme le disait Husserl aussi, exclut toute question de sens pour l'humanité. On peut donc voir que les problèmes et les contradictions dénoncés par Husserl lui-même n'ont pas été touchés par ces propositions. Ainsi, l'universalisation de la forme historico-factuelle de l'Europe, consacre aussi sa fin comme formation spirituelle. « La fin de l'Europe va de pair avec la généralisation de l'héritage européen »[84]. En tant que donatrice de sens et ainsi dominatrice sociale et politique du monde, l'Europe n'a plus aucune place ni aucune tâche à accomplir dans l'histoire. L'histoire de l'Occident européen est devenue l'histoire universelle d'un monde « post-européen ». Cette « histoire » ne se réclame d'aucune idée immanente, si bien que Patočka arrivera à se demander si elle en est une.

En amorçant une possible confrontation entre les thèses husserliennes et patockiennes sur la destinée de l'Europe et, par reflet, sur son essence originaire, il serait injustifié de taire l'apparente disproportion de plans sur lesquels portent les discours des deux auteurs. En fait, la perspective de Patočka peut paraître "décalée" par rapport à celle de Husserl. Le premier, dans son interprétation, semble accorder le privilège à une donnée factuelle et éminemment politique (l'Europe a perdu la puissance qui la faisait dominatrice du monde en tant que continent qui remettait à soi le monde entier) alors que Husserl développe son discours sur un plan qu'on dirait, par opposition, purement philosophique (et à proprement parler, transcendantal, celui de l'idée de la scientificité et de la Raison comme *telos* de l'humanité). Mais à notre avis les choses ne sont pas si nettes, ni si simples qu'elles peuvent paraître à première vue. Pourtant la question demeure légitime : n'y a-t-il pas une confusion de niveaux ? Patočka ne mécomprend-il pas le sens transcendantal du discours husserlien ? Avec Husserl pourrait-on soutenir, en effet, que

84 J. Patočka, *L'Europe et après* (1972-73), in EAE, p. 43.

l'affirmation planétaire des sciences européennes reste, bon gré mal gré, l'affirmation de l'idéal européen. Même si ces sciences portent un germe de contradiction, elles portent en elles l'idée qui les a créées lors du commencement auroral de l'humanité philosophico-scientifique. L'Europe, comme idée, n'aurait pas cessé de guider l'histoire de l'humanité, fût-ce de manière inconsciente et contradictoire. À l'origine des sciences demeurerait donc le sens philosophique de la vie qui est l'âme de l'Europe. Dans la perspective de Husserl, si l'Europe mourait "géographiquement", politiquement et moralement, elle continuerait à vivre dans la conversion des autres humanités à l'idéal de la science moderne, fille rejetée de la philosophie. De la sorte, la victoire de cette science serait tout de même la victoire et l'affirmation de la philosophie et de l'Europe. Cette idée, en elle-même impérissable, demeurerait la possibilité pour la philosophie et pour l'Europe d'être toujours à même de resurgir.

La perspective de Patočka, par contre, traverse évidemment plusieurs niveaux du phénomène de l'Europe, et notre auteur les distingue dans l'un des manuscrits sur l'ère post-européenne intitulé par la traductrice *L'Europe et après*, datant de 1972-73, qui est aussi l'un de plus importants qu'il nous a laissés sur ce sujet, ainsi que le dernier auquel il a travaillé :

> Nous devrons bien sûr distinguer, d'une part, *le principe européen* (principe de la réflexion rationnelle), d'autre part, *l'Europe en tant que réalité politique*, sociale et spirituelle unitaire (dans les institutions historiques concrètes), et enfin *l'héritage de l'Europe* (*héritage* qui réside dans ce que lui reprennent l'ensemble des *héritiers*, ce que tous revendiquent comme bien commun allant de soi : la science, la technique, l'organisation rationnelle de l'économie et de la société)[85].

Patočka ne méconnait pas l'attestation husserlienne d'un idéal formateur de l'Europe, ce qu'il appelle « le principe européen », ainsi que sa différence par rapport à l'Europe comme réalité politique. Mais il souligne un facteur dynamique ultérieur :

85 *Ibidem*, p. 42 (nous soulignons).

l'héritage de l'Europe, à savoir ce qui fait effectivement, des autres humanités, des humanités "européanisées" (les unes descendantes de l'Europe, les autres pré-européennes). Cette différence entre le principe et l'héritage démontre sont potentiel dynamique dans l'explication des phénomènes d'européanisation que Husserl mettait sous le signe global de l'idée de la philosophie. En fait, cette différence éclaire un sens particulier de la crise européenne comme un crise non moins politique que philosophique. Ainsi Patočka, dans un fragment qui prend le relais de *L'Europe et après*, peut nous montrer un sens de l'européanisation fort en contraste avec la vision husserlienne du même phénomène. « Les collectivités qui se réveillent […] sont, certes, *formellement européennes*, en ce sens qu'elles adoptent sans conteste la technique, la production et les formes d'organisation européennes, mais elles demeurent encore *intimement étrangères à la substance spirituelle de l'Europe* »[86]. Ces humanités, étrangères à l'Europe par leur principe, « continuent du moins à vivre d'éléments produits par la dialectique de sa dissolution »[87]. Il y a donc un principe européen (qu'il s'agira de mettre au jour) qu'il est certainement possible de distinguer de sa réalisation. L'Europe est d'un côté, certes, comme le voulait Husserl, une idée, voire un principe, et elle n'est pas moins, de l'autre côté, la *réalisation de* ce principe, ce qui est rendu par Patočka avec le mot « substance ». Par son principe même, donc, l'Europe est une substance déterminée, voire une réalité historique, ou encore une collectivité humaine, sociale et politique. Mais aussi bien le principe européen que sa réalité politique se distinguent d'un autre aspect, à savoir l'héritage.

C'est ainsi que Patočka peut expliquer l'enjeu (éminemment philosophique) situé en-dessous du phénomène de l'européanisation des collectivités autres que l'Europe, celles que Patočka observe devenir des puissances d'un type nouveau lorsque l'Europe n'est plus à même d'exercer le rôle hégémonique qu'elle a joué pendant plus de vingt siècles. L'européanisation d'autres humanités n'est pas une réalisation *de* l'idée de l'Europe, elle ne se fait donc pas par ce qui constitue le principe européen, comme le voulait Husserl, mais par un héritage, celui que ces

86 J. Patočka, *L'époque posteuropéenne et ses problèmes spirituels* (1974), in EAE, p. 208 (nous soulignons).

87 *Ibidem.*

humanités ont, d'un côté, reçu, et de l'autre côté, accepté. « Seule cette reprise de l'héritage a permis aux héritiers d'être ce qu'il sont » (EA, 42), mais cette reprise se fait comme une « déclinaison spécifique », réalisée selon le principe propre à ces humanités, uni à l'héritage européen. Ainsi, par conséquent, « les produits […] semblent être devenus […] une *substance nouvelle* » (EA, 209). Ce qui, dans ces substances nouvelles, demeure reconnaissable est donc, soutient Patočka, le trait d'union européen de l'organisation de la vie et du savoir propre de la science moderne née en Europe. Ce n'est pas le « principe » européen, mais plutôt son « héritage ». La Russie tzariste et soviétique, tout comme la Chine maoïste (et ensuite capitaliste, ajoutons-nous) sont parmi les exemples majeurs que Patočka nous offre pour nous faire comprendre « comment des biens culturels européens sont récupérés par un principe de vie profondément étranger à la civilisation de l'Europe et mis à son service, non pas comme moteur interne, mais en simple matériel externe ; comment le principe étranger bat en brèche et l'emporte toujours à nouveau sur les tentatives d'européanisation entreprises le plus sérieusement et dans la meilleure foi du monde »[88]. Sans être créateurs d'histoire, mais héritiers, des "individus historiques" nouveaux, voire des "substances nouvelles", entrent dans l'histoire du monde, et il est certain, dit Patočka, que « nous allons être témoins, dans le monde post-européen, d'une résurgence des motifs archaïques dans l'assimilation du fond de la pensée rationnelle de l'Europe »[89]. C'est ainsi, ajoute Patočka en prononçant une sentence prophétique, que « la rationalité moderne se présentera dans des alliages inattendus »[90]. Le choix du mot « héritage » n'a pas le sens d'une "réception passive", il ne concerne pas exclusivement les humanités que nous voyons aujourd'hui prendre le relais de la puissance européenne. Ce titre implique aussi un jugement porté sur l'Europe elle-même, car l'héritage n'est pas moins ce que l'Europe transmet activement autour d'elle que "ce qui reste de l'Europe pour l'Europe elle-même". Cet héritage est aussi, eu égard de l'Europe, l'héritage d'elle-même pour elle-même.

88 J. Patočka, *L'Europe et après* (1972-73), in EAE, p. 60.
89 J. Patočka, *L'époque posteuropéenne et ses problèmes spirituels* (1974), in EAE, p. 211.
90 *Ibidem.*

Le fait que Husserl n'ait pas pu assister à l'essor de l'Europe à l'ère planétaire pour des raisons biographiques, n'obligera d'aucune façon Patočka à relativiser les thèses de son maître. Au contraire, Patočka ne manquera pas de les mettre en exergue, pour les soumettre ensuite à un jugement philosophique rigoureux. De la sorte Patočka soulignera que le manque dans la conception husserlienne du problème de l'Europe se trouve déjà du côté du diagnostic, même si Husserl a été le seul, aux yeux de Patočka lui-même, à entamer une interrogation d'un problème non moins historique qu'existentiel sur une base authentiquement philosophique, en mettant ensuite l'accent de façon prépondérante sur les difficultés que le remède proposé présente. Mais avant d'approfondir la formulation patockienne des problèmes que Husserl avait reliés et tenté de résoudre, il serait utile de rappeler l'élément plus fondamental de cette divergence. Vis-à-vis de sa propre analyse, Husserl est victime d'un paradoxe factuel qui révélera ses paradoxes théoriques : le monde a tout hérité de l'Europe, sauf son « principe », son sens. C'est là la raison pour laquelle Patočka se propose de réviser en profondeur les analyses husserliennes et ainsi, comme nous allons voir, de transformer radicalement sa phénoménologie.

En conclusion, l'Europe (ainsi que la philosophie, l'histoire, la culture, la scientificité, telles que l'Europe les a toujours incarnées) n'est pas à l'abri d'un risque peut-être plus grand que celui décrit par Husserl. En effet, si on y réfléchit, dans la Conférence de Vienne Husserl semble dire que l'Europe, étant d'abord une idée, aura toujours moyen de resurgir : elle est donc une réalité dans un certain sens impérissable. Par contre, avec Patočka, on envisage aussi le risque que la figure spirituelle de l'Europe, y compris l'Europe en tant que réalité politique, disparaisse de l'histoire aussi avec son principe même, sans laisser aucune trace. C'est la raison pour laquelle Patočka ne cessera jamais de s'interroger sur l'origine de l'Europe selon le rapport existant entre les trois éléments mentionnés. En effet, si on veut exprimer la différence propre au point de vue de Patočka en utilisant encore une fois une référence husserlienne, on peut dire que l'Europe est effectivement à même d'emprunter la voie de sa perte non pas dans la façon présentée dans la Conférence de Vienne, mais plutôt dans celle décrite et analysée dans *L'origine de la géométrie* et dans son analyse de la dialectique entre le signe et le sens. Le sens naît comme tel

dans l'écriture, qui en assure l'existence dans le signe. Si, d'un côté, le signe devient ce qu'il est une fois le sens apparu, de l'autre côté, le support-signe de l'écriture est nécessaire pour que le sens surgisse comme tel. Ce n'est que par le signe qu'on peut voir apparaître le sens comme tel, identique et saisissable toujours de nouveau. Le sens n'est donc pas la condition de possibilité absolue, voire le fondement "transcendantal" d'un signe "empirique", puisque le signe de l'écriture est à son tour une condition de possibilité de la *genèse du sens*. Le sens transcende évidemment le signe, mais pas avant celui-ci, plutôt à partir de lui, étant ce qui rend possible au sens d'apparaître comme la réalité idéale qu'il est. Cela ne signifie nullement que le sens soit réductible au signe, car ce serait une mécompréhension de sa nature. Mais cela signifie que, une fois *né*, le sens comme réalité idéale peut aussi *mourir*, c'est-à-dire qu'il peut être oublié et perdu non pas occasionnellement, mais à jamais. Si tous les supports écrits existant sur Terre disparaissaient, l'idéalité, le sens, disparaitrait avec eux. Il en va de même pour l'Europe dans la dissociation de son principe et de son héritage.

Nous retomberions donc dans l'abstraction si l'on se passait de prendre en compte notre particularité, qui nous lie à *une* partie de la Terre, à *une* histoire, à *un* corps. Aux yeux de Patočka – en ce sens véritable héritier de son maître Husserl – il est certain que le fait d'être-européens n'est pas une "condition" de notre vie comme d'autres peuvent l'être, s'ajoutant ultérieurement à une existence déjà achevée. Mais comme l'observe Patočka, «reste cependant à savoir si, en cherchant les racines du déséquilibre présent, il ne faut pas remonter aux débuts mêmes de l'Europe, et à travers ces débuts, au rapport entre l'homme et sa place dans le monde»[91]. Le « fait » d'être européens, d'être ainsi « situés » dans le monde, n'est-il pas une condition essentielle pour notre compréhension du monde ? N'enveloppe-t-il pas une condition « existentiale », concernant une possibilité propre de notre rapport au monde ? Pourrions-nous penser de nous définir ou de comprendre notre rapport au monde sans prendre en compte cette provenance et ses conditions de possibilité ? Où

91 J. Patočka, *Platon et l'Europe* (1973), p. 16.

trouverions nous la « racine »[92] qui lie l'« esprit de l'Occident » à l'« histoire du monde en général » ? Si notre être européens n'est pas un accident factice, si la possibilité existe d'en retrouver le sens, c'est parce qu'il est possible de remonter à ses racines, voire à sa genèse. Cette possibilité, nous paraît dire Patočka, se trouve au niveau originaire de notre expérience, celui de notre rapport au monde, d'où le sens de l'historicité en général pourra apparaître, c'est-à-dire, en d'autres termes, dans la racine commune qui met en rapport l'Europe, comme possibilité d'un essor humain déterminé, et l'être-au-monde humain en général. Seulement si l'être-au-monde de l'homme est mis au jour, la forme historique de notre existence dans le monde peut devenir compréhensible, car c'est bien là l'enjeu de l'histoire européenne et post-européenne. En effet, cet enjeu est à la fois historique et historial, car il n'admet aucune explication qui ne soit à même d'enclore et de comprendre l'horizon total de notre expérience.

Ainsi nous voyons déjà se dégager pour la phénoménologie patockienne la perspective d'une recherche qu'on pourrait appeler "génétique" ; en effet, si pour « remonter aux débuts de l'Europe » il faut remonter « au rapport entre l'homme et sa place dans le monde », cela ne signifie nullement que le rapport entre l'homme et sa place dans le monde soit quelque chose de donné comme à portée de la main. C'est plutôt le contraire, car, comme nous le verrons, ce rapport entrainera à son tour une interrogation phénoménologique en direction de sa genèse, c'est-à-dire de l'apparaître originaire.

92 *Essais hérétiques* (1975) (II), p. 78.

Chapitre II

La crise du sens

§1. *La perception du problème*

Le chemin parcouru jusqu'ici aboutit à une conclusion, qu'il faut traverser jusqu'au bout : l'Europe est devenue, pour les Européens, un problème. Elle n'est plus un présupposé évident, tant dans son principe que dans sa réalité "historique" au sens traditionnel. La réflexion de Patočka se trouve donc confrontée, comme on l'a vu, à une crise de l'Europe à différentes échelles. Pendant le passage entre le XIX^{e} et le XX^{e} siècle, dominé par la crise du positivisme, tout comme dans la période entre les deux guerres mondiales, l'Occident qui s'identifiait à la culture européenne avait déjà entamé sa propre "déconstruction". L'interrogation fortement critique sur les contradictions et la destinée aussi bien de l'humanité que de la civilisation européennes n'était pas un thème nouveau ni pour les plus grands représentants de la phénoménologie, tels Husserl et Heidegger, ni pour la réflexion philosophique de leur temps ; elle ne le sera pas pour les décennies suivantes tout comme elle ne l'est pas non plus aujourd'hui. L'attitude polémique et "problématisante" qu'à travers la philosophie l'Occident avait orienté pendant des siècles vers le monde entier et vers toutes les différentes réalisations humaines, l'Occident s'apprêtait enfin à la diriger vers soi-même, en déclenchant toute sa puissance déstabilisatrice. L'actualité de cette

attitude n'est pour nous qu'un signe de l'actualité des motivations qui ont amené tant d'esprits à la réflexion philosophique.

En fait, une crise de l'Europe aussi bien que de ce que le terme "humanité" pouvait signifier, était vue par plusieurs dans la période entre les deux guerres. Malgré l'abus de ce terme, le mot de "crise" (crise de l'Europe, crise de l'Occident, crise de sciences, crise ou mort de la philosophie) a représenté une époque, notamment avec Spengler[93]. Mais, à travers la perception d'une crise, à quoi Patočka se trouve-t-il réellement confronté ? Que pouvons-nous apercevoir à travers son regard ? En somme, de quelle crise s'agit-il ? Encore un fois nous pourrons mieux comprendre la position de Patočka dans la confrontation avec Husserl, et avec Heidegger par la suite. En effet, comme on l'a vu, la nouveauté de la phénoménologie husserlienne, et notamment de la réflexion finale de Husserl, a été de lier la crise de l'Europe à la crise des sciences et de lutter contre ses issues irrationalistes au moyen d'une foi renouvelée dans la raison. La réflexion de Husserl sur la crise des sciences européennes ne constitue nullement un travail isolé et clos sur lui-même, mais elle recèle l'intention d'une refonte de l'Europe et de l'humanité[94]. Depuis ses premiers écrits, Patočka n'a jamais cessé de travailler à cette perspective et de mettre toujours plus au clair le « sens » d'une telle « crise », qu'il voyait comme le cœur même de la phénoménologie et de la philosophie en général.

§2. *La crise des sciences*

Depuis sa thèse d'habilitation de 1936 et pendant toutes les années soixante et soixante-dix il est difficile de trouver un texte de Patočka qui ne se refasse à maints égards aux analyses de la pratique et de l'esprit de la science moderne ébauchées par Husserl. On fait ici référence aux manuscrits cités plus haut portant sur l'histoire et le destin spirituel de l'Europe mais aussi aux textes (pour la plupart demeurés inédits

93 Voir O. Spengler, *Le déclin de l'Occident : esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle*, 2. Vol. (1918-1922), trad. fr. M. Tazerout, Paris, Gallimard 1976.

94 *Cf.* J. Patočka, *Réflexion sur l'Europe* (début 1970), in LS, p. 180.

jusqu'à la mort de l'auteur) qui interrogent le sens de la science, voire le sens de la « vérité » qu'elle produit, ainsi que la tâche que la philosophie, et notamment la phénoménologie, peut réclamer dans ce cadre. Dans tous ces manuscrits il est possible de retrouver un trait commun. Dans leur développement les problématiques mentionnées s'entrecroisent et se déploient ensemble. Elles se synthétisent dans l'approfondissement de la crise de l'humanité par l'élucidation de la crise des sciences, comprenant aussi la technique en tant que "destinée", encore insuffisamment interrogée, de l'humanité européenne et post-européenne. En toile de fond se tient en outre la dialectique entre le principe et la réalisation de l'humanité philosophique-scientifique-technique, son rapport aux autres humanités, (et au monde auquel celles-ci sont en rapport) ainsi que la question sur sa prétention à l'universalité. L'analyse de ces problématiques est affrontée tout d'abord sous la forme d'un examen critique, en particulier à l'occasion de deux conférences prononcées par Patočka, l'une à Louvain[95] en 1965 et l'autre à Varna[96] en 1973, l'une portant sur l'idéal de la science en Europe (à travers l'histoire de l'apport intellectuel d'une périphérie européenne, telle que la Bohème), et l'autre sur l'orientation de la science qui s'achève dans la technique et les périls entrainés par ce débouché.

Les sujets abordés par ces textes recèlent le même enjeu, ou plutôt les mêmes questions : en quel sens la science et la technique représentent-elles un "péril" ? Qu'est-ce qui est en danger ? Est-ce la philosophie, par sa réflexion critique, à même d'y faire face et d'emprunter une nouvelle voie ? Il est tout aussi digne d'attention le fait que la réponse à ces questions fasse encore l'objet de la recherche de Patočka au début des années 1970, dans le texte déjà cité *Réflexion sur l'Europe.* Dans ce texte Patočka rappelle que « le premier pas dans cette voie consiste à poser le problème. C'est ce que nous avons été amenés à faire par notre réflexion critique sur la conception husserlienne du monde de la vie »[97]. Nous allons donc suivre les

95 J. Patočka, *Conférence de Louvain* (1965), texte établi par V. Löwit et F. Karfík, Bruxelles, Ousia 2001 (abrégé Louvain).

96 J. Patočka, *Les périls de l'orientation de la science vers la technique selon Husserl et l'essence de la technique en tant que péril selon Heidegger* (1973), in LS, pp. 259-275 (abrégé Varna).

97 J. Patočka, *Réflexion sur l'Europe* (début 1970), in LS, p. 213.

réflexions patockiennes de ces trois textes en essayant d'en démêler les nœuds les plus cruciaux.

En effet, Patočka reconnaît la vérité sous-jacente au jugement husserlien selon lequel la crise de l'Europe est surtout une crise des sciences modernes. Il reconnaît, en outre, la profondeur de l'analyse critique qui se déploie à partir de ce jugement, si "à contre courant" et si "inactuel" fût-il à cette époque tout comme aujourd'hui, compte tenu de la domination que le positivisme et son empirisme constitutif exercent dans notre image du monde. Ce qui fait du discours husserlien une critique véritablement philosophique c'est précisément, aux yeux de notre auteur, le fait qu'elle ne porte pas exclusivement sur les conséquences, largement visibles par maints intellectuels, de la crise de l'Europe, mais plutôt sur ses causes, fussent-elles les moins évidentes. En outre, en posant la question sur l'origine de la crise, Husserl se penche aussi sur le "corps" qui en est affecté, c'est-à-dire l'Europe et l'homme en tant que sujet du savoir scientifique.

Comme on le sait, le malaise du père de la phénoménologie à l'égard des sciences modernes dont nous sommes les héritiers directs provient de la perception d'un manque de rationalité. Le "problème" de Husserl, s'il nous est permis de nous exprimer ainsi, consiste précisément à reconduire la science à son principe originaire, celui d'une connaissance de la réalité non seulement efficace et prévoyante, mais aussi claire et dotée d'évidence dans ses raisons fondatrices. La raison, pour Husserl, prétend à l'évidence, une évidence par principe renouvelable *in infinitum* par le chercheur, à laquelle donc il ne doit jamais être question de renoncer. Cela demande, pour tout savoir qui se veut scientifique, la saisie d'une méthode si évidente et apodictique que possible. C'est précisément sur ce point que Husserl entame sa critique telle que Patočka la reprend et l'expose, non pas pour l'assumer tout simplement, mais pour se « pencher surtout sur les résultats de cette critique, animée par le mot d'ordre du retour aux choses mêmes »[98] et pour vérifier ainsi de nouveau la portée explicative de ce « principe ».

98 *Ibidem*, p. 183.

L'une des conclusions les plus importantes de cette critique peut être exprimée ainsi : les sciences sont faibles précisément sur le point où elle croient pouvoir fonder le caractère probant de leur savoir, c'est-à-dire leur méthode. « L'une des lignes les plus profondes de la réflexion husserlienne […] – dit Patočka – part de la découverte de l'ambiguïté des sciences modernes […] telles qu'elles sont pratiquées »[99]. L'instance de la science moderne, en fait, demeure pour Husserl incontestable. L'objectivité à laquelle celle-ci tâche de parvenir et l'évidence qu'elle prétend obtenir ne sont pourtant nullement satisfaites par sa méthode. En fait, des opérations s'appliquent, par cette méthode, aux choses du monde de l'expérience directe et intuitive ; ce sont des opérations d'abstraction, d'idéalisation, ainsi que de formalisation. Ces opérations ne découvrent pas des "objets", mais produisent des "idéalités", d'abord celles qui fondent le domaine de certaines disciplines pures, telles la géométrie pure ou les mathématiques en général. C'est à partir du monde naïf, du monde de tous les jours, que les chercheurs accomplissent ces opérations et qu'il leur est possible d'abstraire ces objets "spéciaux", produits d'une abstraction idéalisante. Ces produits se constituent par une "transformation", un « passage à la limite »[100] dit Patočka, de la réalité donnée en situation ; ils représentent le concept d'une réalité « exacte », toujours « identique » à elle-même, et ils désigneraient ainsi une vérité « non-relative », « objective » au sens d'existante « en-soi ».

« Il n'y aurait rien à redire à cela – affirme Patočka – si cette mutation s'accomplissait en connaissance de cause, si l'on avait à chaque pas pleinement conscience de ce qu'on fait »[101]. Cependant, dès que l'on prend de telles réalités idéales comme absolument objectives, on traite toute la réalité comme si sa vérité était de s'approximer à ces idéalités. Une fois qu'on a assumé l'attitude de la science naturelle galiléenne, tout se passe comme si les produits des opérations d'abstraction, les constructions conceptuelles, les modèles qu'on structure au-dessus de la réalité vécue, étaient la réalité en original, voire même l'essence de ce qu'on appelle avec

99 *Ibidem*, p. 182.
100 *Louvain* (1965), p. 48.
101 *Varna* (1973), in LS, p. 261.

Husserl le monde-de-la-vie, le monde-ambiant originaire, préscientifique, donné au préalable.

Pour Husserl, tout commence par une « idéalisation des formes-concrètes en formes-limites »[102], exprimées symboliquement et pourtant tenues pour des réalités exclusivement quantitatives. On croit ainsi avoir atteint la vérité en soi du monde de l'expérience naturelle, c'est-à-dire préthéorique, alors qu'il s'agit de l'une des abstractions possibles opérées sur celui-ci. Ce monde, donné originairement en sa teneur empirique et qualitative, demeure pourtant comme sol pour l'activité pratique et théorique des sciences, et aussi comme le sol auquel elles font retour en y replaçant leurs objets et en leur donnant ainsi le sens de "réalités". Mais dès lors, « en suivant l'exemple de l'idéalisation mathématique – explique Patočka – une mathématisation indirecte sera possible »[103]. À l'aide de ce dispositif méthodique « on peut ensuite traiter ces données quantitatives, corrélatives des données empiriques et qualitatives, comme si les premières constituaient l'essence des dernières : on ne se soucie donc plus que du côté quantitatif, qu'une idéalisation première avait rendu exact »[104]. Bref, ce qui n'est qu'une méthode, s'opérant comme abstraction à partir d'une réalité donnée, est pris pour la réalité en elle-même, et en même temps comme la vérité du monde dont elle provient, voire même le seul monde réellement existant.

Une substitution s'avère donc : au monde naïf on substitue un monde exact, purement objectif, indépendant de toute réalisation humaine, même celles des savants eux-mêmes, ainsi que de toute circonstancialité historique. « L'on a tendance à prendre cette nature mathématisée pour la réalité vraie et à interpréter alors l'environnement humain immédiatement prédonné comme une simple "apparence" »[105]. Lorsque la totalité de l'étant est comprise en fonction d'une objectivité toujours plus exacte sur le modèle des formations mathématiques, chaque aspect du monde de l'expérience trouve sa vérité dans la mesure où il peut

102 *Louvain* (1965), p. 49-50.
103 *Ibidem*, p. 50.
104 *Ibidem*.
105 *Varna* (1973), in LS, p. 261.

s'approcher à ce modèle et à son formalisme exact. L'hypothèse qui guide les sciences exactes de la nature veut que chaque aspect puisse par principe être "réduit" en ce sens. Une fois qu'une telle opération est effectuée, ce serait la confirmation du fait que le résultat de cette réduction ou transformation méthodique constitue l'essence de la réalité, sa vérité objective. Le monde concret de l'expérience naturelle, notre environnement humain qui continue a subsister comme horizon et sol de notre vie ne serait donc qu'un reflet "subjectif", et donc "faux", du monde "vrai", celui des lois et des réalités de la nature physique mathématisée. Mais cette exactitude « n'est qu'une hypothèse […] qui malgré tous les progrès et vérifications reste toujours hypothétique. Elle tend vers un "monde vrai" en tant que limite idéale »[106], qui demeure le pôle infiniment éloigné d'une approximation qui par principe ne peut jamais se donner dans l'expérience.

Ainsi, Husserl attribue à la figure symbolique de Galilée le franchissement d'un passage métaphysique crucial, à savoir l'« hypothèse d'une nature d'essence mathématique »[107], par laquelle « la mathématisation acquiert le sens d'une objectivation méthodique du monde intuitivement donné »[108], et qui porte le titre célèbre de « mathématisation de la nature ». Celle-ci, explique Patočka en résumant les termes de l'analyse husserlienne, « a pour conséquence le fait que nous considérons comme un être véritable ce qui n'est qu'une méthode »[109]. En fait, ce monde écrit en langage mathématique est le produit de certaines opérations, dont le résultat et l'exactitude présumés ne sont jamais vérifiés, car aucun résultat ni aucune loi de la science ne coïncide avec la réalité, et cela pour une raison très simple : ce monde écrit en langage mathématique n'est pas le monde réel.

Cependant, cette méthode ne produit pas exclusivement des formes idéales, "objets" des disciplines pures, mais aussi les "objets" de la "nature physique" avec leurs propriétés, leur objectivité propre et leur possibilité de vérification. Ce "monde physique", qui n'est rien d'autre que le monde *de* la science, se substitue au monde

106 *Louvain* (1965), p. 50-51.
107 *Ibidem,* p. 50.
108 *Ibidem,* p. 51.
109 *Ibidem,* p. 52.

naïf et en conditionne en retour la conception. En fait, à travers la mathématisation indirecte, la nature est conçue selon la même objectivité des formes mathématiques ; celles-ci, comprises comme l'essence du monde concret et naïf, transforment en retour ce dernier en "monde de la nature physique", (dont les lois seront toujours de nature mathématique), qui se définit comme le monde de la nature exacte (ou exactement mesurable), c'est-à-dire le monde "objectif", soubassement réel du monde vécu par les sujets. Husserl avait essayé, pour sa part, de renverser le jugement positiviste, en montrant en quel sens les réalités de la science exacte de la nature ne sont nullement la réalité en original, puisqu'elles ne sont qu'une abstraction méthodique de celle-ci, voire une objectivation. Pour Husserl l'originarité ne tient pas à l'exactitude, elle tient exclusivement à la possibilité de l'intuition de la chose elle-même. Les choses de la science manquent effectivement de l'évidence d'une donation directe et claire, et ce n'est que dans l'expérience – non pas dans l'objectivité abstraite – soutient Husserl, que les choses sont données « en personne ».

Déjà en 1936, dans *Le monde naturel comme problème philosophique*, Patočka avait très bien saisi l'enjeu de l'analyse husserlienne opposant le "monde de la science" et le "monde-de-la-vie", car, comme il l'observe, à l'époque moderne « ce n'est plus simplement la représentation du monde qui se modifie, ce sont les principes mêmes de la compréhension des choses »[110]. En fait, lorsqu'on parle, avec les termes d'Husserl, d'un monde de la science qui s'oppose au monde-de-la-vie naturellement donné dans l'expérience, par le mot « monde » on vise une compréhension des choses, c'est-à-dire un aménagement global de l'expérience possible, ce qui permet de saisir chaque réalité en fonction de son sens. Pour la science moderne de la nature, le monde n'est plus celui des choses telles qu'elles sont données « du seul fait de notre expérience »[111], car celles-ci peuvent en effet apparaître comme des choses dont l'essence serait d'abord d'exister en tant qu'objets en-soi physico-mathématiques. Partant, « les choses vécues, nous-mêmes en tant que

110 MNPP, p. 6.
111 *Ibidem,* p. 8.

vécus, tout, en un mot, porte les stigmates de la non-originarité »[112]. Au début des années 1970, dans *Réflexion sur l'Europe*, Patočka soulignera à nouveau que la prétention à atteindre l'originarité du monde constitue précisément l'enjeu véritable du combat engagé par Husserl entre la science objective et la phénoménologie, qui recèle les termes de ce qu'il avait écrit, en 1936, comme « le combat entre le monde de la science et le monde naïf »[113].

En rapprochant des textes "tardifs" à ces formulations d'un "travail de jeunesse" nous ne faisons qu'attester le fait qu'un long chemin d'interrogation a été parcouru par Patočka sur le problème recelé dans la crise des sciences. À partir de l'analyse husserlienne un noyau problématique s'impose néanmoins sur les autres et engage la réflexion de Patočka : c'est la « *perte de sens* » qui se produit lorsque l'accomplissement méthodique et technique de la science moderne se fait principe de la compréhension du monde. Le monde de la science n'est pas le monde "réel" ; pour autant qu'il fait partie d'un horizon humain de compréhension, il s'agit d'un monde de significations, qui puisent leur réalité non pas dans leur factualité objective présumée, mais dans une connexion de sens. Ces objets n'ont leur place que dans le cadre d'une histoire de conquêtes rationnelles et dans un projet de dévoilement de l'étant donné dans l'expérience. De la sorte le monde de la science, ses objets et ses productions, ne constituent pas, en réalité, un monde de "faits", mais font partie d'une compréhension qui les précède et qui relève d'un monde plus originaire, celui que Patočka, à l'instar d'une tradition commencée par le positivisme, appelle « monde naturel » et que Husserl identifiait avec le « monde-de-la-vie », qui est en réalité plus proche, bien que non identique, de ce que Patočka définissait en 1936 comme « monde naïf ». En deçà des différences profondes qui séparent ces concepts, il s'agit, en chacun d'eux, d'un monde donné d'avance, dont le caractère décisif, qui demeure au centre de l'intérêt de la phénoménologie, revient justement à sa "donation", comme la suite de notre parcours va mettre en évidence.

La contradiction de la méthode scientifique nous apparaît ainsi dans sa forme éminente, soit, comme le dit Patočka, celle d'« un processus au cours duquel le

112 *Ibidem*, p. 10.
113 *Ibidem*, p. 8.

monde de la vie est lui-même transformé, commué et modifié tant dans sa composition factuelle que dans sa teneur de sens »[114]. Mais cela est précisément ce qui, dans la science de la nature, fait l'objet d'un refoulement inégalé. On oublie que tout, dans le "monde objectif", c'est-à-dire les mesures, les résultats, les lois, (jusqu'aux hypothèses et aux vérifications) *est* une "signification", un certain dévoilement de l'étant, voire une formation de sens qui, comme le dit Patočka dans la *Postface* de 1976 au *Monde naturel*, prise pour elle-même « ne saurait constituer l'être du monde tel qu'en lui-même mais […] bien au contraire elle le présuppose »[115]. Ainsi, chaque opération accomplie sur la voie d'une telle détermination du monde, refoule le sens du départ. « Ce n'est qu'à la fin du calcul qu'on se souvient du fait que les nombres (prix généralement) signifient des grandeurs. Cela – conclue Patočka – conditionne une certaine *évacuation de sens* »[116]. Ce refoulement produit une nouvelle formation de sens, dépouillé de l'intention initiale qui l'avait posé comme une signification expressément abstraite et formelle. Mais, de surcroît, suivant ce chemin, une fois qu'on oublie les traces de cette procédure, ce refoulement est à son tour refoulé. On parvient ainsi à « une abstraction formelle qui substitue, à un aspect déjà idéalisé de la réalité, une abstraction formelle de degré encore supérieur »[117]. Dès lors on passe d'une abstraction à l'autre, dans une objectivation toujours plus poussée, exploitant une technique « qui n'envisage nullement la nature concrète de substrats sur lesquels elle opère […] prêtant à des interprétations erronées si l'on ne se rend pas compte de l'évacuation de sens qui l'accompagne »[118].

C'est ainsi que la mathématisation indirecte de la nature "achève" son parcours et que ces objectivations sont prises comme des réalités qui, inévitablement, se manifesteront en contraste avec le cours de notre expérience subjective du monde.

114 *Varna* (1973), in LS, p. 263.

115 J. Patočka, *Postface* (1976) à *Le monde naturel comme problème philosophique*, (abrégé *Postface*), in MNPP, pp. 168-181, cit. p. 180.

116 *Louvain* (1965), p. 51.

117 *Ibidem.*

118 *Ibidem.*

Comme le dit Patočka, « l'exténuation de sens est transposée de la sphère de significations dans celle de la réalité »[119].

§ 3. *Le conflit de la technique*

La définition de la science moderne de la nature comme « technique » veut indiquer précisément la perte de sens que la science elle-même produit dans son déploiement même. La "technique" dans le sens que nous allons aborder plus en détail, ne représente pas une étape supplémentaire de la science, et notamment de la science moderne, ni un modèle de science autre ou différent par rapport à celui qu'on vient d'exposer à grands traits. Le terme "technique", à la suite de son usage heideggérien, n'indique pas une praxis de nature différente vis-à-vis de la méthode scientifique décrite. Si la science est, certes, en son essence, un regard porté sur le monde en totalité, elle est à la fois, dès son origine, une praxis, voire une praxis qui coïncide avec une méthode déterminée. L'origine "pratique" de la science atteste tout simplement que toute conception qui établit une différence entre une science d'abord "non technique" qui se verrait ensuite devancée par une science "technique" ou "technicisée", (dont on ne saurait dire pourquoi ou comment elle est née), relèvent d'une profonde ingénuité. En un certain sens, la science est technique autant que l'homme. L'être humain est un être technique et cela dès son origine. Pour autant que la praxis relève de l'être-au-monde de l'homme, il n'y a chez celui-ci aucune praxis qui ne soit un « agir productif », un dévoilement qui transforme l'étant selon la modalité dans laquelle il le dévoile, ou encore une « appropriation » humaine du monde, qui fait de celui-ci un « environnement humain », donc "technicisé". Il ne s'agit donc pas de stigmatiser une science "technique" comme science "inauthentique" en présupposant une science "authentique", "non technique". Cela équivaudrait à mettre en avant une autre version (naïve et sans aucune valeur explicative) de la plus noble distinction entre "nature" et "culture".

119 *Varna* (1973), in LS, p. 263.

À la surface du phénomène profond de la technicité humaine, qui reste encore à comprendre, le terme « technique » veut indiquer ici une détermination particulière de la technicité humaine, qui coïncide avec le procédé qui vide de leur sens les sciences modernes de nature. C'est lorsque la science de la nature refoule son fondement de sens ainsi que le sens même des ses opérations, que sa méthode « devient ainsi une *technè* »[120] selon une signification spécifique, celle mise en question par la critique phénoménologique. Husserl avait déjà souligné comment, par sa méthode, le savant en science de la nature se croit sûr d'aboutir à un prestation rationnelle, douée de sens. Pour lui, sa méthode ne pose en elle-même, aucun doute, car le seul problème revient à sa mise en œuvre, c'est-à-dire à en faire une application correcte. C'est pourquoi le besoin d'interroger la forme et le sens d'une telle production de vérité peut ne jamais apparaître chez le chercheur. La scientificité de sa pratique ne revient à rien de plus qu'à l'art qu'il réalise, car à ses yeux sa méthode tire sa force de ses confirmations, jugées sur la base de l'application de cette méthode même. Tout se passe comme si cette méthode était déjà vérifiée quant à la possibilité de saisir un sens et une vérité évidents et objectifs dans ses opérations et dans ses produits, alors que, comme nous l'avons vu à la suite de Husserl et de Patočka, nous constatons que c'est le contraire qui est vrai. C'est ainsi que, pour autant que « chaque nouvelle étape se signale par une exténuation de sens »[121], la science aboutit à la *technique*, qui, à différence de la signification originaire du terme, indique ici l'absence totale de lien avec sujet vivant et son monde de la vie.

Pourtant la filiation de la science-technique vis-à-vis de la signification originaire de la technique chez l'homme ne peut pas être biffée. Heidegger a essayé de reprendre la signification originaire de la technique en lui attribuant une signification bien plus large par rapport à Husserl, à savoir une signification qui relevait d'une compréhension de l'être et d'une signification historiale pour la civilisation de la pensée métaphysique tout entière. Cela signifie d'abord que *la* technique, dans l'usage spécifique de ce terme, constitue l'essence non seulement des prestations de la science moderne, mais de la pensée occidentale tout court. La

120 *Ibidem*, p. 261.
121 *Ibidem.*

technique est un mode de dévoilement de l'étant. Ainsi, comme Patočka l'écrit encore dans la Conférence de Varna, si la science moderne se réalise *comme* « technique », cela est à entendre, dans la perspective heideggérienne, selon le sens de *Gestell*, à savoir d'un certain dévoilement de l'étant. Ce qui est en question c'est le sens de l'être de l'étant et de son interprétation foncièrement objectivée. Mais le sens n'est pas, à son tour, une pure objectivité, au contraire, il peut s'accroître ou s'épuiser, acquérir une teneur nouvelle ou se niveler. Il n'est pas assimilable à l'étant de la science, c'est-à-dire à un objet ou à une chose, mais il fait plutôt partie de sa manifestation. Sur ces bases Patočka peut relier l'analyse husserlienne à l'interprétation heideggérienne de la technique, dont l'implication ultime relève de la manière dont l'étant se manifeste. C'est le parcours que notre auteur accomplit, en 1973, dans la conférence de Varna déjà citée, et dans son Séminaire[122] dédié à la reprise de ces contenus au cours de la même année.

De prime abord, comme on l'a amplement montré, la science, en tant que technique, coïncide avec « un processus au cours duquel le monde de la vie est lui-même transformé, commué et modifié tant dans sa composition factuelle que dans sa teneur de sens »[123]. Chaque praxis humaine se réalise dans une compréhension du monde, c'est-à-dire dans une ouverture de sens sur la base de laquelle l'étant se dévoile. « C'est précisément parce que les sciences dans leur essence relèvent de la technique qu'elles dévoilent l'étant »[124] et qu'elles constituent une compréhension de l'essence même de l'étant, c'est-à-dire de sa manifestation ou de sa vérité, selon l'acception heideggérienne de ces termes. Sur ce point on voit Patočka enchaîner l'une à l'autre les perspectives des deux fondateurs de la phénoménologie, en montrant aussi jusqu'à quel point la perspective heideggérienne détourner le regard de l'aspect méthodique, qui tient pour Husserl à l'opérativité subjective, pour l'orienter vers l'aspect ontologique de la technique, à savoir vers la compréhension du sens de l'être qui y est impliqué. La notion heideggérienne de vérité offre, donc, à Patočka, une perspective supplémentaire pour apercevoir la problématique inhérente

122 J. Patočka, *Séminaire sur l'ère technique* (1973), in LS, pp. 278- 324.
123 *Varna* (1973), in LS, p. 263.
124 *Ibidem*.

à la science-technique. Celle-ci dévoile l'étant selon le caractère qu'elle-même lui reconnaît dans sa reconstruction, qui procède de la méthode formalisante des sciences mathématiques de la nature. Cette science est d'emblée technique, et le "monde objectif de lois physico-mathématiques" est ce qu'elle dévoile. Ainsi la technique consiste en un mode de dévoilement de l'étant, dévoilement qui n'est rien d'autre, en termes heideggériens, que l'être même de l'étant, voire le sens d'être de l'étant dans sa totalité. De la sorte, à la vision husserlienne qui considérait la technique comme le résultat d'une exténuation de sens de l'opérativité de la raison, se substitue chez Heidegger une vision renversée, où la technique (en son essence de *Gestell*, à savoir une compréhension de l'être de l'étant selon le mode d'un être-subsistant comme fond disponible) se situe parmi les conditions, et non pas parmi les résultats, d'une certaine praxis et du traitement de l'étant qui en procède. Ce qui revient à dire que la technique (*Gestell*) relève de la manière dont l'être lui-même se donne dans son action d'ouverture de la compréhensibilité de l'étant.

> Heidegger porte sur la situation un jugement qui, dans le détail, s'apparente à plus d'un égard à l'appréciation husserlienne. […] C'est cependant en même temps, un point de vue qui diffère foncièrement de celui de Husserl, en ce sens que l'exténuation de sens dénoncée par celui-ci est considérée comme composante incontournable d'un nouveau sens de l'être caractéristique de notre époque[125].

Ce mode de compréhension de l'étant est l'œuvre de l'être lui-même, qui caractérise donc une certaine époque (de l'histoire de l'être). Cette compréhensibilité déterminée, d'abord attribuée à l'époque moderne, Heidegger l'étendra sur toute l'histoire de la métaphysique occidentale.

Mais la où ces deux perspectives paraissent s'éloigner davantage, elles retrouvent un point de communion. Tout comme Husserl attribuait à la praxis scientifique un manque de conscience de l'opérativité subjective qui y est impliquée, ce qui serait la cause d'une crise du sens de la science, Heidegger aussi attribue à ce

125 *Ibidem,* p. 262.

mode de dévoilement un aspect essentiel de "péril", à savoir le péril d'une perte de sens pour l'humanité dans son rapport à la vérité. Si, comme le montre Patočka, il y a chez Heidegger l'attestation d'un "péril" de la technique, ce péril relève d'un refoulement qui lui est essentiel. En affirmant que, pour la métaphysique qui guide l'humanité européenne aujourd'hui devenue planétaire, le sens de l'être est la technique comme *Gestell*, Heidegger veut aussi indiquer la "perte" d'un sens de l'être "plus originaire", qui demeure mécompris et recouvert, où l'être serait plutôt le "mouvement" même de la vérité, à savoir un retrait qui dévoile l'étant. Cette conclusion est en effet impliquée dans la pensée heideggérienne de la différence ontologique entre l'être et l'étant.

Puisque d'abord et le plus souvent ce qui se manifeste est précisément l'étant, l'être demeure en lui-même non-manifeste. En un sens plus approprié on devrait dire que la différence même de l'être vis-à-vis de l'étant demeure cachée. Cela correspond tant à un oubli opéré par la pensée occidentale (oubli de la différence ontologique de l'être et de l'étant) qu'à un retrait propre de l'être lui-même, dont l'action est celle de se retirer en laissant ainsi se manifester le monde au sein duquel l'étant peut être rencontré. La différence ontologique a été aussi comprise par Heidegger lui-même comme l'événement d'une différence, qui donne lieu à l'apparaître de l'étant. L'être est donc aussi bien ce qui demeure un non-étant, différent de tout étant, que ce qui manifeste l'étant, sa différence ne consistant en rien d'autre que dans le mode de son retrait, ce qui est aussi le mode dans lequel l'étant peut se dévoiler (et être compris). L'être est donc ce mouvement de la vérité compris comme dévoilement : un retrait qui laisse l'étant se dévoiler, le "se-dévoiler" de quelque chose en général, autrement dit, le "se-dévoiler" comme tel. En reprenant le fil du discours heideggérien, Patočka affirme :

> C'est précisément là que réside le péril. Le dévoilement qui règne dans l'essence de la technique perd nécessairement de vue le dévoiler comme tel, dissimule comme jamais auparavant l'essence originaire de la vérité et interdit

> ainsi à l'homme l'accès à ce qu'il est lui-même – un être qui peut être dans un rapport originaire à la vérité[126].

La vérité est ce niveau de l'expérience constitué par la manifestation même de l'étant, c'est-à-dire par l'ouverture d'un monde, d'une compréhension de l'étant. Percevoir l'étant comme constitué par essence du processus même qui le rend objectif et disponible à une formalisation et à objectivation sans fin, c'est là la technique comme praxis qui, en même temps qu'elle révèle le monde et l'étant en sa totalité, obstrue au regard l'accès à toute compréhension des choses autres, ainsi qu'à la compréhension du processus même dans lequel elle consiste. Dans toute connaissance et dans toute transformation conséquente de l'étant en vue de nouvelles connaissances, le sens de la vérité est d'ores et déjà perdu, car « l'on refoule hors du champ de vision ce qui rend tout cela possible : l'homme ne connaît plus désormais que *des* vérités singulières, d'ordre pratique, *la* vérité lui est inconnue »[127]. C'est là, continue Patočka, « un dévoilement qui, par la manière dont il appréhende l'étant, se ferme contre tout ce qui prétendrait dépasser sa sphère »[128].

Dans cette contradiction se situerait donc la perte du sens telle qu'elle est illustrée par le discours de Heidegger, c'est-à-dire une identification de l'être (ou de la vérité de l'être comme mouvement de dévoilement) avec l'étant objectivé, ou avec la méthode qui le connaît objectivement, ou encore avec la disponibilité d'un fond manipulable et constructible (*Gestell*). Une fois la "dialectique" de la vérité comprise, on voit le fonctionnement profond du *Gestell* et aussi pourquoi on peut parler d'une perte de sens radicale : « l'essence du *Gestell* est une ouverture que le *Gestell* dans son fonctionnement dissimule »[129]. Mais comment cette évacuation et cette crise du sens se manifestent-elles ? Où peut-on voir le refoulement du dévoilement originaire qui constitue de le sens d'être de l'étant selon Heidegger ?

126 *Ibidem,* p. 264.

127 *Ibidem.*

128 *Ibidem.*

129 J. Patočka, *Séminaire sur l'ère technique* (1973), p. 282. Patočka ajoute tout de suite après : « Mais le "retrait" n'est pas que cela, et la question se pose aussi de savoir s'il se réduit à un simple oubli ».

C'est sur le terrain de cette question que la perspective de Patočka va se distinguer du discours heideggérien, comme on va le voir.

La technique est un mode de la compréhension humaine qui ne se dépasse jamais en autre chose, ne serait-ce que dans une confirmation ultérieure de sa perception de l'étant comme un fond disponible à une objectivation infinie. L'essence de la technique est un mode de dévoilement qui donne à voir l'être de l'étant comme un fond d'objectivité et ainsi l'être comme dévoilement. Ainsi c'est sa vérité elle-même qui est détournée et perdue. La science des faits, disait Husserl, crée des hommes de fait. Cependant, dans la perspective de la pensée de Heidegger, rien comme l'essence de la technique (*Gestell*) ne peut nous faire percevoir la « puissance de la vérité ». La vérité, dans son avènement, est précisément l'ouverture du domaine de l'étant apparaissant, car elle est l'essence selon laquelle l'étant nous apparaît. La vérité n'est pas *ce* qui ouvre un monde de l'étant compréhensible (telle une réalité transcendante, un étant suprême), ni *celui qui* vit dans la compréhension (tel l'étant humain qui est ouvert à ce monde), mais bien l'ouverture elle-même de la compréhension du monde, qui demeure en retrait au profit du monde ouvert. Cette ouverture est toujours "historique", elle est l'ouverture *d*'une histoire, *d*'une époque *de* l'être, c'est-à-dire d'un monde où le sens d'être de l'étant se donne dans un dévoilement déterminé et fini, dans l'avènement d'une "figure" de la vérité, et donc d'une compréhension déterminée.

La vérité en général, l'être au sens de Heidegger, est, dans son avènement, à la fois absolue (c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'autre avènement de la vérité à côté ou au-delà de celui dans lequel nous voyons les choses, ou d'autres domaines de l'étant éclaircis par son retrait) et relative (c'est-à-dire relevant de l'être-au-monde humain, pour lequel un monde est ouvert, ce qui n'est pas le cas pour la pierre, mais seulement pour l'étant qui se pose la question sur le sens de l'être, car il y a va aussi et surtout de son être même). L'avènement de la vérité semble donc être en lui-même absolu, ou vaudrait-il mieux dire "neutre" (*es gibt*) et en même temps, déterminé, comme le monde historique qu'il ouvre. Il ne s'agit pas d'un événement dans le temps ou dans le monde, mais d'un événement *de* temps et *de* monde. L'essence de

la vérité est donc historiale, ce qui revient à dire que l'être est l'ouverture transcendantale de l'histoire.

L'histoire est donc, pour Heidegger, l'histoire de l'être lui-même, dont chaque époque est un "envoi" de l'être, c'est-à-dire l'*envoi* d'un monde et d'une compréhension du monde selon un sens d'être déterminé. C'est ainsi que Heidegger étend l'essence de la technique, voire la compréhension de l'essence de l'étant comme fond disponible, sur l'histoire de l'Occident toute entière. Cette histoire se rassemble sous un même envoi de l'être, qui rend possible la compréhension métaphysique du sens de l'être propre de la pensée occidentale, inconsciente de la différence ontologique de l'être et de l'étant et de la domination de cette différence elle-même sur tout ce qui existe. S'il y a bien une conséquence que l'on peut tirer de la dimension historique/historiale de la vérité chez Heidegger, c'est la suivante : pour Heidegger c'est l'être lui-même qui se donne comme *Gestell* ; l'être, dans sa différence avec l'étant, demeure en retrait en laissant la place, au long de l'histoire de la pensée, à son interprétation comme "étant", "sujet", ou "*Gestell*". C'est l'être lui-même qui fait l'histoire du monde, il la commande comme histoire de son sens, un sens qui lui revient car ce sens n'est rien d'autre que ce que lui-même, dans son *envoi*, donne à comprendre à l'homme.

Dans le discours de Heidegger on peut reconnaître un lien qui raccorde et "rassemble" l'essence de la vérité et l'essence de la technique : la technique n'est pas une négation du "mouvement" de la vérité, elle paraît en être plutôt une "figure". Le "fonctionnement" du *Gestell*, en effet, « indique que la technique est, comme toute manifestation profonde de la vérité, de nature historique »[130]. Cependant, comme on a pu l'entrevoir, la technique « se distingue de toutes les guises antérieures d'avènement de la vérité en tant qu'elle déclenche un dévoilement universel qui n'admet ne serait-ce qu'un vague pressentiment, qu'une connaissance indirecte et chosifié de ce qui fonde le dévoilement comme tel »[131]. Nous sommes ici confrontés à une question fort délicate, car, si le dévoilement de l'étant (la vérité, l'être de l'étant) demeure par son essence en retrait (en raison de son action manifestative et

130 *Varna* (1973), in LS, p. 264.
131 *Ibidem.*

ne pouvant en aucun sens être objectivité), le propre de la technique, si l'on se tient aux termes mêmes du problème, semble être le suivant : elle s'occulte elle-même comme dévoilement. On peut dire aussi que l'essence de la technique représente un sens de l'être de l'étant qui ne rend pas "visible" cet être même comme ouverture, et de surcroît elle l'occulte, refoulant la vérité de l'étant comme avènement historial. Or, cependant, Heidegger lui-même ferait entendre ceci : la technique, par son occultation, "fait voir" ce qu'elle refoule. C'est ainsi que dans un sens on peut dire : "malgré" l'occultement que la technique réalise du sens de l'être de l'étant comme dévoilement, elle montre la puissance de la vérité ; et que dans un autre sens on peut aussi dire : "grâce à" l'occultement qui se réalise dans la technique, nous pouvons apercevoir la puissance de la vérité.

> Rien – explique Patočka – ne peut montrer le puissance décisive de la clarté originaire, le pouvoir fondamental de la vérité, de façon aussi pénétrante que la technique moderne […] précisément avec sa capacité de transformation du sens qui métamorphose choses et hommes au même titre. Et si l'on aperçoit en outre le caractère historique de la vérité originaire[132].

C'est précisément sur ce point que l'obscurité du propos heideggérien devient plus dense, à savoir sur la question du retrait originaire de la vérité, c'est-à-dire de l'oubli de l'être. En effet, on peut ici reprendre la question formulée plus haut : comment la technique serait-elle à même de manifester le caractère historique/historial de la vérité ? Étant donné que la compréhension de l'être comme *Gestell* est un mode de l'être lui-même dans son caractère historial, comment l'être se donnerait-il à comprendre autrement ?

L'essence de la vérité consistant dans un envoi de l'être, celui-ci serait à même d'appeler l'homme différemment, c'est-à-dire de l'appeler à une autre compréhension possible de l'être de l'étant. La vérité se verrait donc ouverte à une ultériorité possible vis-à-vis de la façon selon laquelle l'étant est compréhensible à notre époque « technique ». En fait, l'exposition de Patočka résume et reflète les

132 *Ibidem*, p. 265.

difficultés présentes dans le parcours heideggérien, qui est en lui-même difficile à suivre à cause de ses multiples glissements. En simplifiant un long parcours de réflexion, on peut dire que dans la perspective heideggérienne l'histoire de la pensée métaphysique, qui fait une seule et unique chose avec l'histoire de l'Occident, se définit à part entière par l'occultation de l'être dans sa différence avec l'étant, à tel point que cette différence ne sera rien d'autre que son propre occultement ou son propre retrait. Mais cela est précisément le problème : y a-t-il un envoi auroral où l'être, se donnant entièrement, aurait montré à l'homme sa différence en tant que telle, pour que l'homme ait la possibilité de comprendre ses différents envois possibles dans les différentes époques de (son) histoire ? Une telle donation originaire de l'être (ou de la différence ontologique comme telle) est pour Heidegger lui-même difficile à situer dans l'histoire de la pensée (ou de la sagesse humaine des premiers philosophèmes). Sur ce point en effet, Heidegger arrive à affirmer que l'être, c'est-à-dire la différence ontologique, ne demeure pas en retrait dans telle ou telle époque, mais demeure en retrait *originairement* depuis toujours.

En ce qui concerne le point fondamental de la position que l'on est en train d'esquisser, rien nous empêche de résumer ainsi : le retrait de l'être comme ouverture qui fait apparaître l'étant, serait atteint par un oubli en lui-même originaire. Or, la technique ne serait que le destin de cette histoire, un destin qui n'est pas à-venir, mais dans lequel l'Occident vit depuis ses débuts, car un autre envoi de l'être, un autre monde à comprendre différemment ne nous a pas été donné, ni témoigné. Cependant, nous dit Heidegger, si dans la technique, de façon cohérente avec l'histoire de la métaphysique dont elle ne serait que l'accomplissement, le dévoilement de l'étant (la vérité, ou le sens de l'être de l'étant) se "refuse" à l'homme en demeurant recouvert, ce dévoilement originaire advient cependant. C'est le point que Patočka considère comme le plus profond et précieux de l'analyse de Heidegger, car, au point où la compréhension de l'être en est arrivée par son histoire, la possibilité nous serait donnée de saisir le caractère historique de la vérité originaire. Pourtant, un tel caractère historique de la vérité, qui demeure le centre de l'intérêt patockien pour ses analyses, ne peut signifier pour Heidegger que ceci : un

autre envoi, différent, de l'être est possible, ou vaudrait-il mieux dire : est à attendre. À l'homme ne reviendrait donc qu'attendre.

Ce ne serait qu'un événement de l'être qui, dans son retrait qui "donne" le monde et l'étant, nous "laisserait voir" la vérité de l'étant intramondain d'une façon différente par rapport à la métaphysique et à la compréhension technique du monde. Mais, sur ce point, de deux choses l'une : ou il y a bien eu une époque de l'humanité où la différence ontologique était saisie dans un envoi, un événement, plus originaire que les autres, ou bien si l'être est originairement cette absolue différence d'avec l'étant, elle demeure un oubli originaire. L'histoire humaine ne semble être rien d'autre que le témoignage d'un oubli immémorial du sens, l'oubli de quelque chose qu'on ne peut pas faire revenir, qui n'a jamais été présent. Ainsi, Patočka conclut le Séminaire consacré à sa conférence sur la technique en envisageant l'hypothèse d'une autre voie à suivre, qui ne se rendrait au simple oubli :

> Notre réflexion nous a conduits, par la tentative husserlienne [...] en prenant en compte le projet heideggérien, à nous demander en même temps si ce péril ne devrait pas être conçu autrement, s'il ne faudrait pas y voir, non pas un simple voile, mais un conflit […] un conflit entre ce qui apparaît et ce qui fait apparaître.[133]

§ 4. *L'enjeu du nihilisme et le retour à l'expérience*

a) *Le sens comme compréhensibilité de l'expérience*

Dans le chemin des deux pères de la phénoménologie, Patočka voit donc se dessiner les tentatives les plus avancées d'une prise de conscience de l'enjeu recelé dans la crise de l'Europe et de l'homme à l'ère de la compréhension technique du monde. Pour notre auteur, l'enjeu essentiel de ces deux philosophies est double : le

133 J. Patočka, *Séminaire sur l'ère technique* (1973), in LS, p. 285.

caractère historique de la vérité et ce que Patočka nomme « crise du sens ». Cette expression nomme, certes, ce que Patočka interprète comme un point commun des philosophies de Husserl et de Heidegger, mais nous verrons en même temps que cette expression recèle aussi une perspective qui encore une fois prendra sa forme dans une entrecroisement de ces deux sources, pour ensuite tâcher d'atteindre le point qui dépasse leurs contrastes en se projetant au-delà des ces deux pensées respectives, et cela précisément sur la question de la vérité. Finalement une compréhension nouvelle de ces deux pensées se produira à même le travail de notre auteur.

En accord avec Husserl, la crise de l'Europe est tout d'abord, pour Patočka, une crise des sciences. En même temps, en s'écartant de la vision husserlienne, Patočka ne fait pas de la science l'expression ultime et la plus représentative de l'humanité, comprise en son essence comme Raison. La science en tant que telle, voire en tant que produit éminent de la rationalité humaine, n'est pas pour Patočka un but, comme elle l'était pour Husserl. Sur ce point, la formulation heideggérienne du problème est plus conforme à la perception qu'en avait Patočka : la crise de la science est, certes, une crise de la Raison, mais elle est plus qu'une crise d'*une* expression éminente (et aujourd'hui planétaire) de la rationalité ; il s'agit d'une crise bien plus profonde et universelle, car elle touche au rapport originaire de l'homme à la vérité de l'être. Par ailleurs, cette formulation rend explicite quelque chose qui n'était pas absent chez Husserl. Cependant, du point de vue de Patočka, la crise de ce rapport originaire à la vérité n'est ni la crise d'un savoir rationnel à refonder par un rationalisme plus radical, ni la « crise de l'être » dont l'homme n'aurait qu'à attendre un nouvel essor.

Par l'expression « crise de sens » Patočka vise à déterminer le cœur du problème commun à Husserl et à Heidegger, sans s'arrêter à la constatation d'un danger, mais cherchant à comprendre la responsabilité à laquelle ce danger appelle la philosophie. Comme le dit Patočka : « il faut interroger le phénomène de la perte de *sens*, demander quelle en est la *signification* »[134]. Si on réfléchit, la première question

134 *Essais hérétiques* (1975) (III), p. 103, (nous soulignons).

se pose précisément par rapport aux termes mêmes qu'une telle interrogation vise. C'est-à-dire que tout d'abord ce qui est en question c'est le concept de sens lui-même. Qu'est-ce que le sens ? Que signifie-t-il ? Nous pouvons, certainement, éclaircir ces concepts en partant de leur signification, comme le suggère Patočka, c'est-à-dire de l'usage, du rôle, de la place qu'on leur accorde dans le cadre de notre compréhension. Mais, comme on le verra, ce ne sont pas les définitions qui ont besoin d'être mises en exergue et interrogées, mais l'expérience. Nous pouvons éclaircir les définitions entraînant d'autres définitions, mais cela ne signifie nullement avoir saisi l'expérience vécue du sens et de la perte de sens. L'expérience ne se saisit pas moyennant les définitions, c'est vrai le contraire. À partir des définitions nous suivrons donc Patočka vers une interrogation de l'expérience du sens. Celle-ci est, en effet, en tant qu'expérience, et selon les guises qui lui sont propres, une expérience du monde.

En faisant référence à la civilisation post-européenne Patočka affirme, dans les *Essais hérétiques*, que « l'histoire paraît déboucher sur le *nihilisme* d'un étant privé de sens »[135]. Le terme de « nihilisme » souligne à nouveaux frais le trait contemporain de « la compréhension de l'étant dans son être qui est caractéristique de la science moderne, objectiviste, c'est-à-dire, […] d'un idéal qui renonce à tout rapport au sens »[136]. Pour nous aider à développer le discours patockien reprenons l'affirmation programmatique citée plus haut sous forme de question : que signifie le manque de sens que nous venons de discerner dans les traits de l'époque contemporaine ? À partir de cette question, d'autres suivent : devrions-nous "avoir", "posséder" un sens comme un objet dont on pourrait faire une "science" ? Devrait-on trouver ailleurs le sens que l'on ne trouve pas dans le savoir dominant des sciences objectives ? Et serait-il un sens différent de celui dont on se mettrait en quête à travers l'interrogation philosophique ? Par quelle interrogation pourrait-on le dégager ? Est-ce le sens une chose, une idée, ou une valeur ? Comment se présente-t-il ? Où faudrait-il diriger l'attention de notre regard pour pouvoir répondre ?

135 *Ibidem*, p. 128.
136 *Ibidem*.

Dans ce texte Patočka s'applique directement à dégager le contenu de la définition du concept de « sens ». Si celui-ci est tenu d'abord comme un concept logique, on peut attester avec Patočka que ce concept garde pour soi, au sein de la logique traditionnelle, l'évidence apparente propre de tous ces concepts fondamentaux, qui restent souvent paradoxalement, en vertu du besoin d'en faire usage, ininterrogés pour eux-mêmes. Pourtant la logique aussi a besoin d'expliciter ce que ce concept peut vouloir dire et comment il se détermine. Frege témoigna de cette nécessité en essayant d'offrir une détermination du concept de « sens » plus précise en le distinguant de la « signification ». Chez Frege la différence entre la signification et le sens est celle entre une "référence objective" et un "concept de l'objet". Le sens, en tant que concept, est un concept de l'objet qui fonctionne comme référence. Le critère de la distinction consiste donc dans une référence objective. Le sens s'établit, s'attache, ou se réfère, à un objet, à ce qu'on pourrait nommer plus précisément une "référence objectale". Cela présuppose, en dernière instance, un objet comme terme sur la base duquel le sens s'établit.

C'est ainsi que Patočka maintient la différence établie par Frege entre sens et signification, mais il cherche son appui sur une définition s'inspirant de Heidegger. De la sorte la distinction de Frege entre sens et signification n'est pas reniée, mais elle ne voit plus dans une réalité faisant fonction de "substrat" le fondement à partir duquel les deux termes se définissent. Heidegger invertit les deux termes (le sens étant plus proche, quant à sa définition, de la signification chez Frege) et définit le sens comme la condition de possibilité de la signification. Mais ni le sens ni la signification présupposent un "substrat", quoique irréel, tout se tient sur le plan du "comment quelque chose peut être signifiant". La signification est toujours une signification-pour …, et elle se dégage sur le sol du sens, c'est-à-dire de « ce sur le fondement de quoi quelque chose devient compréhensible[137]. Tandis que la signification relève de la sphère du *logos*, c'est à dire du discours au sens le plus large du terme, voire de ce qui montre ce dont il est question, et de ce qu'elle est toujours et à chaque fois explicitée et d'une certaine façon "visible", le sens serait la

137 *Ibidem*, p. 94.

compréhensibilité elle-même, ce qui rend possible, que quelque chose soit compris selon sa signification. Ni le sens, ni la signification, ne réclament le statut d'une objectivité, d'un noyau identique ou d'une réalité invariante, comme une chaise ici présente, c'est-à-dire un objet là-devant, comme dirait Heidegger. Le sens est donc, pour Patočka, substantiellement différent d'une "chose", et comme pour Heidegger il peut être identifié tantôt au concept de « monde », inassimilable aux étants singuliers qu'il nous rend compréhensibles, tantôt à l'être en tant que tel, défini par sa différence avec l'étant dont il est la condition de manifestation.

« Le sens serait ainsi fondateur – dit Patočka – non seulement comme les prémisses fondent ou justifient la conclusion en logique formelle, mais aussi en tant qu'il rend matériellement compréhensible »[138]. De cette façon, Patočka conserve aussi un aspect de la définition de Frege, mais en la désubstantialisant. Le sens serait donc la possibilité en général que quelque chose ait une signification pour nous et c'est dans ces termes qu'il se distingue de cette dernière, car il représente la totalité de significations possibles. Ce que Patočka présuppose dans ce passage pourrait être explicité comme suit : il y a signification (de la chaise, de l'action de manger, d'une décision, d'un événement) pour autant qu'il y a du sens, c'est-à-dire non pas la "compréhension" d'une signification ou le saisissement si implicite soit-il d'un lien de sens singulier (comme par exemple celui entre le livre que je prends de l'étagère et l'action de lire pour me renseigner sur un sujet ou pour m'évader dans le plaisir donné par la littérature), mais plutôt la "compréhensibilité", la possibilité d'une compréhension possible de la signification de ceci ou cela.

Le concept de sens répond à la question : Quelle est la condition pour que la chaise se montre dans sa signification ? Heidegger répondrait : la significativité du monde, c'est-à-dire que le monde soit significatif ou signifiant, ce que Patočka associe au concept de sens. C'est pourquoi nous verrons le concept phénoménologique de monde occuper une position centrale dans la question de la crise du sens. Mais cela, bien qu'il soit tout à fait possible de l'affirmer sur la base des définitions, comme on vient de faire, reste encore à démontrer et à fonder

138 *Ibidem*, p. 95.

phénoménologiquement. C'est ainsi que la question du sens, pour Patočka, se révèle être l'une des clés d'accès au problème phénoménologique du monde. Notre intention n'est pas démontrer que les réflexions de Patočka aient suivi exactement ce parcours ou qu'elles se soient développées comme nous le reconstruisons ici. Ce qui nous intéresse c'est de démontrer par notre lecture la possibilité de saisir l'originalité de Patočka vis-à-vis d'autres propos phénoménologiques, qui ne seront pas reniés, mais plutôt intégrés dans la perspective de notre auteur ; une perspective à même de mettre à jour les problèmes d'une façon nouvelle ainsi que de répondre de manière plus approfondie aux problèmes formulés.

Or, Patočka ne nous dit pas seulement que le sens n'est pas un objet, mais, à l'instar de Heidegger, il nous dit aussi que si l'on saisit le concept de sens comme la compréhensibilité de l'expérience, celui-ci ne relève non plus de ce qui peut être objectivité en général. Par conséquent, ceci vaut également pour l'inverse : l'absence de sens non plus ne relève de l'objectivité, ce qui signifie qu'elle n'est pas un fait, que le nihilisme comme position philosophique n'est pas l'affirmation d'un état de choses. Plus précisément, le nihilisme n'est pas un non-être objectif, c'est-à-dire une négation qui garde le même statut et la même nature de ce qu'il nie.

b) *Vie et nihilisme. La problématicité du sens*

C'est dans l'horizon de cette problématique que dans le texte « l'histoire a-t-elle un sens », appartenant aux *Essais hérétiques* et datant de 1975, Patočka s'engage en une confrontation avec ce que déjà en 1936 il définissait « le nihilisme qui est aujourd'hui notre état »[139]. L'importance de cette confrontation avec le nihilisme nous devient donc intelligible dans la mesure où nous comprenons les implications de la crise du sens, c'est-à-dire de l'expérience que nous nous trouvons à vivre tant de la perte que de l'absence de sens. Le nihilisme en question n'est donc pas un problème culturel vague, mais une position philosophique, et on peut dire aussi

139 MNPP, p. 6.

métaphysique. Ceci était vu par Nietzsche comme le destin de la métaphysique occidentale, ce qui, au-delà de la véridicité du propos nietzschéen, se démontre dans le « nihilisme de la nature » constitué par les sciences « là où elles deviennent une discipline purement factologique »[140] comme le voulait Husserl. Or, si la science moderne « est incapable de se justifier elle-même comme activité sensée »[141], cela ferait en sorte, pour Husserl, qu'elle puisse (et doive) recevoir son sens d'ailleurs, et notamment de la philosophie. Cela était d'ailleurs le projet même de la phénoménologie husserlienne.

Pourtant, en mettant ce projet en perspective, ce qui reste discutable chez Husserl c'est précisément le risque, auquel il ne s'opposerait pas suffisamment selon Patočka, que la philosophie ne parcoure à nouveau un chemin déjà emprunté au moment où « elle se transforme en métaphysique chez Platon et Démocrite »[142], dont les tentatives de donner à la vérité une figure définitive et nouvelle « s'appuient sur le modèle de clarté qui contient en germe la mutation de la philosophie en science »[143]. Sur cette voie, dit Patočka, la philosophie « est amenée à tenir l'obscurité pour un simple manque de lumière, […] à devenir une *théoria* se déroulant dans la clarté constante »[144]. L'étant pourrait ainsi perdre son sens singulier, mais non pas sa vérité, la valeur qui lui donne sens[145] (le vrai, le bien, le beau) et qui demeure en-soi « non-problématique ». La vérité de l'étant, sa valeur, c'est-à-dire l'Idée, possèderait un aspect par lequel elle « se présente comme quelque chose d'autonome, comme un étant positif qui est en toute circonstance ce qu'il est. […] De la sorte les étants eux-mêmes peuvent être problématiques, mais non point les Idées »[146].

Ainsi s'explique, par contraste, l'attaque portée par Nietzsche à la métaphysique, voire à l'idée de la vérité conçue comme un sens absolu, ou plus

140 *Essais hérétiques* (1975) (III), p. 119.
141 *Ibidem*.
142 *Ibidem*, p. 110.
143 *Ibidem*.
144 *Ibidem*, p. 109.
145 *Ibidem*, p. 96.
146 *Ibidem*, p. 97.

précisément comme l'absolutisation d'un sens objectivé : « chez Nietzsche la vérité signifie précisément un sens absolu […] en contradiction avec la volonté de puissance, […] la vie qui est créatrice »[147] des valeurs, lesquelles constituent, certes, un sens, sans constituer pourtant pas un sens absolu, mais plutôt un sens « relatif » à la vie elle-même. En interprétant « ce sens absolu comme quelque chose d'hostile à la vie »[148] Nietzsche aspire à s'opposer à une conception métaphysique qu'il juge dogmatique. Celle-ci ne peut avoir comme issue rien d'autre que le nihilisme, c'est-à-dire précisément ce contre quoi elle espère trouver un remède définitif, alors qu'elle en est habitée. Partant, selon une perspective nietzschéenne, contre un tel nihilisme passif, un nihilisme actif pourrait émerger, à savoir « le nihilisme de ceux qui opèrent […] la transmutation de toutes les valeurs sous le signe de la force et de la puissance »[149], voire de la vie.

Lorsqu'on rentrera dans le champ de l'analytique existentiale proposée par Patočka sous la forme des trois mouvements de l'existence on sera à même d'apprécier aussi l'interprétation renversée du rapport entre la vie et la vérité que l'on trouve chez Nietzsche. À ce point de notre exposition, ce qui nous intéresse c'est de souligner la fonction de la référence patockienne à Nietzsche. D'un côté, en fait, ce que Nietzsche visait dans sa critique (ne fût-ce que sous un certain aspect) n'était rien d'autre que l'objectivité de la teneur de sens de l'étant conçue par le platonisme et ensuite par la science mathématique de la nature. De l'autre côté, cependant, l'objectif polémique de Patočka est ce genre de nihilisme qui estimerait le non-sens comme vérité constitutive de l'étant en opposition à l'acception métaphysique de vérité. « Dès lors qu'il affirme le non-sens en tant que fait ultime et indubitable » [150] ce nihilisme n'est pas moins dogmatique de ce à quoi il s'oppose.

Par conséquent, si d'une part Patočka accuse l'évacuation de sens qui se produit dans la praxis scientifique, de l'autre il stigmatise également toute affirmation du « non-sens en tant que fait ultime et indubitable […] résultat ultime

147 *Ibidem*, p. 101-2.
148 *Ibidem*, p. 102.
149 *Ibidem*, p. 122.
150 *Ibidem*, p. 124.

de toute aspiration humaine à la vérité »[151]. Ce qui relie le « nihilisme de la nature » propre aux sciences de fait et le « nihilisme dogmatique » est donc la tendance à « traiter le sens [et le non-sens] comme donné une fois pour toutes »[152]. La technique comme *Gestell*, oublie, certes, le mouvement de la vérité, mais elle ne peut se passer de présupposer une certaine compréhensibilité de l'étant, voire un sens, bien que celui-ci soit exténué ou renié en tant que problème au profit de ses résultats factuels.

Si donc, la science n'assume pas l'expérience de manque de sens qu'elle produit, le nihilisme, en tant que position métaphysique, n'est à même non plus de saisir l'origine et les implications d'une telle expérience. L'enjeu, pour Patočka, est ailleurs, et il ne se dégage que « si l'on prend pleinement au sérieux *l'expérience* de la perte de sens qui se présente indéniablement dans notre vie »[153]. Le noyau de la proposition de Patočka consiste ici, à notre avis, dans l'accent mis sur *l'expérience*.

L'accent mis par Patočka sur l'expérience de la perte du sens nous renvoie sans doute à certaines formulations heideggériennes entre 1927 et 1935, notamment l'analyse d'*Être et temps* sur l'angoisse comme phénomène éminent de l'ouverture de l'existence humaine à l'être, ou l'exposition du cours de Marbourg de 1929/30 qui refait le même parcours à partir de l'ennui saisi comme sentiment originaire, ainsi que le texte célèbre *Qu'est-ce que Métaphysique ?*. La thèse forte de ce texte peut se résumer ainsi : l'être n'est rien d'étant, en ce sens il s'agit d'un néant, qui n'est pourtant pas l'opposé logique d'un étant. L'être serait plutôt le néant (rien d'étant) qui fait en sorte que l'étant soit *présent*, laissant l'étant occuper l'espace de la présence. Dans ce texte Heidegger affirme donc que l'expérience du néant n'est absolument pas une négation de l'être ou de l'étant, ce qui nous fait comprendre en quoi l'expérience de la perte de sens n'est pas un simple phénomène privatif. En effet, comme le dit Patočka, « expliquer les expériences d'une perte de sens comme défauts »[154] relève d'une approche métaphysique, c'est-à-dire qui consiste, en ce qui concerne cette expérience, à « renoncer à poser la question de son origine »[155].

151 *Ibidem*, p. 124.
152 *Ibidem*, p. 98.
153 *Ibidem* (nous soulignons).
154 *Ibidem*.
155 *Ibidem*.

Cependant, précisément en soulignant ce lien avec Heidegger, nous pouvons saisir l'originalité de Patočka dans la façon dont il conçoit cette expérience et dans la manière dans laquelle il la mobilise comme dispositif théorique.

L'insistance de Patočka se fonde sur un constat à notre avis fort significatif : « le sens et la perte de sens sont des phénomènes de l'expérience concrète »[156]. Cela signifie que l'on n'a pas affaire à des références logiques et que l'on ne retrouve les termes de "sens" ou de "non-sens" qu'une fois quitté le plan du monde. Autrement dit l'expérience du sens et de la perte de sens ne subsistent pas hors du monde, ni comme réalités séparées ni comme de purs concepts, car ils ne persistent qu'au sein de notre expérience. D'où la question : devrions-nous abandonner ce niveau de l'expérience pour retrouver l'origine de ces phénomènes ? C'est ce que Patočka ne paraît pas croire, d'après sa thèse d'habilitation sur le monde naturel où les mêmes problèmes étaient ébauchés. Ce travail montre en effet un aspect crucial que nous allons retrouver par la suite, au fil du déploiement de la pensée de Patočka, à savoir le lien indissociable entre le problème du sens et le concept phénoménologique de monde. Si, donc, dans les années de la maturité philosophique de Patočka, une assomption de la perspective heideggérienne se fera percevoir très clairement dans ses écrits, un héritage husserlien demeurera par ailleurs vivant et opérant dans le discours de notre auteur, héritage qui consiste dans la considération phénoménologique du monde. Nous allons retrouver cet héritage en sa première manifestation pour en découvrir l'importance au long de nos analyses.

156 *Ibidem*.

Chapitre III

La crise du monde

§ 1. *Le monde naturel comme monde de l'expérience*

Dans la célèbre ouverture de *Le monde naturel comme problème philosophique*, Patočka se confrontait déjà avec la façon dont l'expérience de la perte de sens se produit dans notre vie. Dans les formulations de cet ouvrage nous retrouvons en son état auroral la tentative de discerner « le nihilisme qui est aujourd'hui notre état »[157]. Avant toute prise de position métaphysique, ce nihilisme se présente plutôt comme une contradiction au sein du monde lui-même et de notre rapport avec celui-ci. C'est vers le monde naturel de notre vie que nous pouvons diriger notre regard pour avoir une compréhension expérientielle, ou pour mieux dire existentielle, de la crise du sens contemporaine. Comme l'écrit Patočka « la crise spirituelle par laquelle nous passons actuellement » a sa « source » dans le manque d'unité qui affecte notre conception du monde :

> L'homme moderne n'a pas du monde une conception unifiée. Il vit dans un monde double : dans son environnement, qui lui est naturellement donné et, en même temps, dans le monde que depuis l'ère moderne créent pour lui des sciences fondées sur ce principe que les lois de la nature sont d'essence

157 MNPP, p. 6.

> mathématique. La non-unité qui a pénétré toute notre vie est la source propre de la crise spirituelle par laquelle nous passons actuellement[158].

Dans la première partie de ce travail Patočka s'engage à nous faire comprendre l'origine de cette crise. Notre intérêt est ici de souligner un trait authentiquement phénoménologique de cette démarche : Patočka nous offre, certes, une explication et une analyse des raisons de la crise qui affecte tous les savoirs, et qui n'épargne pas la philosophie[159], mais il présuppose aussi que pour s'appliquer à cette tâche il nous faut expliciter *l'expérience* au sein de laquelle cette crise s'annonce, c'est-à-dire la manière dont celle-ci se manifeste et se donne à comprendre. Cette expérience trouve son sol dans cette implication inextirpable de notre expérience qu'est le monde. Ce trait manifestement phénoménologique de la démarche patockienne, un trait dérivant principalement des derniers travaux de Husserl, s'allie avec la réévaluation phénoménologique heideggérienne de l'affection ou *Befindlichkeit*, du sentiment de la situation par laquelle le monde nous est toujours ouvert, et donc compréhensible, en reconnaissant à cette dimension un pouvoir de manifestation originaire et un statut ontologique primaire.

C'est dans cette ligne que Patočka procède en soulignant que son « intention » n'est pas d'abord celle « de rechercher la genèse et l'essence de la pensée théorique dans les sciences modernes », mais « plutôt en repérer l'influence sur notre sentiment vécu de l'existence »[160]. Il n'est nullement question d'affirmer un privilège de l'introspection, mais plutôt, comme on le verra sur le chemin qui nous fera entrer toujours plus à fond dans la démarche phénoménologique de Patočka, d'avoir un regard capable de saisir notre expérience dans la totalité de ses facteurs. À l'« état d'âme global »[161] de l'homme contemporain, dit Patočka, « appartient le sentiment de non-unité »[162] qui constitue la vraie source du nihilisme, « comme si, traversant

158 *Ibidem*, p. 1.
159 *Ibidem*, p. 6.
160 *Ibidem*, p. 9.
161 *Ibidem*, p. 6.
162 *Ibidem*, p. 8.

l'infinie variété de la vie, une tonalité unique y résonnait, celle du néant »[163] laissé par la perte de quelque chose d'essentiel à notre vie, ce qui n'est rien d'autre que ce que Patočka appelle le « monde naturel ». Ce monde est « naturel » en ceci : « qu'il est là du seul fait de notre expérience, antérieurement à toute perspective théorique »[164].

Comme Marion Bernard l'a très bien explicité[165], le monde naturel n'est pas dépourvu de réflexivité (théorique aussi), toutefois, Patočka semble accepter que ce monde fonctionne comme un critère plus original que toute théorie et aussi que ce monde puisse discriminer entre les attitudes théoriques, c'est-à-dire entre une "saisie naturelle du monde" et une "reconstruction". Le monde naturel est celui où par définition le monde de notre expérience quotidienne fait une seule et unique chose avec notre explication de celui-ci, les deux s'intégrant dans l'unité de sens qui est le monde lui-même. Nous sommes toujours dans la compréhension du monde, c'est-à-dire en rapport au monde comme un tout. Mais c'est précisément à partir d'une contradiction au sein du monde naturel que nous sommes amenés, avec Patočka, à nous poser la question : qu'est-ce qui fait donc que la compréhension du monde qui se déploie dans nos pratiques, à savoir dans notre laboriosité technique et notre effort théorique, soit un développement du monde naturel et non pas une reconstruction abstraite ? Il peut ne pas y avoir de discontinuité entre le monde donné et l'explication qui s'ensuit, à condition « que le besoin d'unité nous soit essentiel »[166]. Ce n'est qu'à cette condition qu'un monde peut se dire « naturel », c'est à dire s'il répond à ce besoin d'unité qui relève, pour Patočka, du « sentiment originaire de la vie »[167]. En ce sens, le besoin d'unité est ce qui rend possible en dernière instance de rejeter toute reconstruction abstraite par une saisie naturelle du monde et, dans une fondation circulaire, le monde peut être appelé naturel pour autant qu'il se trouve à correspondre à ce besoin d'unité, devançant les oppositions et de les divisions qui se

163 *Ibidem*, p. 12.

164 *Ibidem*, p. 8.

165 M. Bernard, *Le monde comme problème philosophique*, in *Les Études Philosophique*, 3 (2011), pp. 351-373.

166 *Ibidem*, p. 6.

167 *Ibidem*, p. 10.

produisent au sein de notre expérience, en les dévoilant pour ce qu'elles sont. Naturel parce qu'unitaire ; unitaire parce que naturel. Le besoin d'unité serait, ainsi, dans l'intention de Patočka, le seul véritable présupposé à l'œuvre dans le fait même de parler de quelque chose comme un "monde". En tant que postulat théorique et pratique, dit encore Marion Bernard en reprenant Patočka, ce besoin d'unité fait en sorte que le monde naturel ne disparaît pas du fond de notre expérience, qu'il peut, certes, être éludé, mais non pas anéanti, la question restant ouverte quant au statut de cette unité. Même nié, ainsi se conclut l'analyse de ces passages, « le monde naturel n'est jamais perdu pour l'homme[168] ; attesté par ce besoin, il signale son originarité, même par les réductions qu'il subit. La quête du monde qui commence par le sentiment de contradiction n'est que la recherche d'un niveau d'expérience originaire, celui auquel nul phénomène ne pourrait échapper, ou alors, il ne s'agirait plus ni de "monde" ni de "phénomène".

De la sorte Patočka retrouve ici la voie pour poser la question du sens comme question du monde, de « l'horizon universel […] dans lequel et par lequel seul les faits sont saisissables selon leur réalité »[169], et pour retrouver le chemin qui permet à la philosophie, à notre époque, de retrouver une tâche pertinente à la condition réelle de l'homme. Si la perte de sens est une expérience, alors, comme toute expérience, action ou vécu, elle n'est compréhensible qu'à partir d'une totalité d'expériences, d'une totalité de vécus, de croyances, de choses et d'objets, d'une histoire qui constitue un horizon de sens toujours "présent" d'une façon déterminée, où chaque expérience renvoie à une connexion totale. Aux niveaux les plus élémentaires de la vie, nous trouvons ce que la phénoménologie appelle « monde » comme l'« unité d'un style d'expérience »[170].

168 M. Bernard, *Le monde comme problème philosophique*, p. 356.
169 MNPP, p. 121.
170 *Ibidem*, p. 79.

§ 2. *Le monde naturel entre nihilisme, contradiction et philosophie*

L'unité dont on découvre le besoin est donc le premier indice d'un problème[171], voire d'une crise, qui se perpétue sous la forme de la contradiction d'un monde « divisé », affectant l'unité de fond de notre expérience, dont la reconstruction tentée par les sciences exactes de la nature comme par les philosophies, échoue encore aujourd'hui. Dans notre expérience contemporaine du monde, dit Patočka, règne une scission, sous la forme d'une antinomie entre le monde objectif et le monde de la vie, pour parler en langage husserlien. C'est ainsi que le monde objectif de la science jette une lumière d'irrationalité sur notre monde-ambiant vécu, si bien que le « caractère propre » de ce dernier « est pour nous de n'être pas originaire mais dérivé »[172]. L'originarité reviendrait, au contraire, à l'objectif, tenu pour « essentiellement identique, d'une identité qui se purifie peu à peu des scories de son histoire »[173]. Pour l'attitude implicite dans cette perspective, les "produits" ainsi que les «résultats» du procédé scientifico-technique ont toujours existé au-delà et indépendamment de toute expérience du monde et de toute tradition. Si notre monde-ambiant, l'Europe et sa rationalité, la science expérimentale, les techniques de calcul et les méthodes de formalisation, ainsi que les savants eux-mêmes, n'avaient pas existé, le monde aurait toujours été (serait aujourd'hui, et sera demain) perpétuellement le même, tel qu'il est décrit et expliqué dans l'exactitude de la science moderne de la nature.

Ainsi, le monde dans lequel on vit est scindé par le conflit entre le monde naïf et le monde scientifique, de sorte que, ainsi divisé, « le monde naturel n'est plus que l'apparence subjective de ce qui est objectif »[174] et « la réconciliation […] entre monde naïf et monde scientifique ne peut se faire que sur la tombe du premier »[175]. Faute d'une unité originaire, présente au moins comme possibilité, aucune unité ne peut se produire après coup sur la base d'une telle division. Si la division n'est pas

171 MNPP, p. 12-13.
172 *Ibidem,* p. 10.
173 *Ibidem.*
174 *Ibidem,* p. 9.
175 *Ibidem,* p. 11.

perçue comme problème « la question concernant le sens total de l'existence est dépourvue de tout intérêt »[176]. Pourtant, dans l'après-coup de cette division, un besoin d'unité se produit, en nous faisant percevoir une contradiction qui pose de nouveau le problème du sens total. Pour Patočka, la non-naturalité de la compréhension contemporaine du monde et la « confusion » nihiliste qui l'accompagne se basent sur cette division, puisque celle-ci trahit quelque chose de l'unité propre du sentiment originaire de la vie et de son rapport originaire au monde. Nous commençons donc à comprendre en quel sens le monde (et non pas l'être ou la seule conscience subjective) est le sol où s'établit le problème de la crise du sens. Cette non-unité traverse comme un « malaise » toute la philosophie moderne, s'exprimant comme le « problème » du « concept naturel du monde »[177]. Même sans paraphraser une célèbre expression husserlienne, Patočka expose l'histoire du concept naturel de monde comme s'il avait été la nostalgie de toute la philosophie moderne, ce qui, exprimé plus radicalement, ne serait que la nostalgie de l'unité, l'aspiration à la solution d'un conflit et de la crise qui lui suivit. Cette nostalgie, comme nous l'avons appelée, d'un concept naturel du monde, est l'équivalent du besoin d'unité qu'à cette époque Patočka assume comme critère d'originarité.

La crise du sens est une expérience. Elle possède, comme telle, un lieu et un mode de manifestation : celui-ci est le monde. La crise du sens est une crise du monde, c'est-à-dire l'expérience de sa contradiction et de l'incompréhension qui l'accompagne. En 1936 comme en 1975 le monde est le lieu d'une « *problématicité* » du sens, non pas de son absence. L'absence de sens n'est pas un "fait", l'objet d'un constat objectif et absolu, comme un certain nihilisme le professe. Un tel nihilisme demeure dogmatique dans la mesure où il ne prend pas en compte l'expérience réelle que nous faisons du sens, et qui ne nous témoigne pas d'une absence absolue mais d'une perte, d'une évacuation de sens oublieuse d'elle-même, telle qu'elle est produite par la science moderne de la nature. Cette évacuation de sens n'est pas un phénomène psychologique ou ultra-mondain (métaphysique), mais un phénomène de

176 *Ibidem*, p. 12.
177 *Ibidem*, p. 13.

monde, une contradiction se produisant au sein de la « connexion fondamentale »[178] de notre vie qu'est le monde. Ce monde « commun à nous tous » n'est pas « une fonction abstraite d'unification dont le rôle serait identique dans tous les cas et relativement à tous les sujets »[179], car il ne s'agit que du monde objectif et sans histoire de la science de la nature, qui est, certes, un "monde", mais pas la « totalité préalable sur le sol de laquelle notre expérience se développe »[180]. La primauté accordée à l'expérience est donc une primauté accordée au monde.

La crise du sens peut, donc, être comprise comme un conflit qui relève du monde lui-même, et que nous percevons maintenant au niveau de la contradiction d'un monde divisé. C'est à travers l'expérience de la perte de sens qu'advient, ou peut advenir, au sein de notre vie, comme dit Patočka, que l'on « éprouve un essentiel besoin d'unité. Et ceci nous fournit le premier indice qui permet de poser le problème : nous pouvons en effet repérer le besoin d'une philosophie qui soit fonction d'unité pour notre conscience brisée, ballottant sans repos du monde naïf au monde scientifique, et qui cherche vainement à se libérer de son existence malheureuse dont elle ne vit que les contradictions »[181]. La crise du sens nous reconduit au monde comme au sol de toutes les expériences, source de toutes les *doxas,* les évidences et les théories possibles ; mais en allant en quête du monde comme du niveau originaire de l'expérience nous allons aussi vers l'origine de notre action d'investigation, de l'acte même de philosopher. Comme nous l'avions dit au début avec Patočka, « ce n'est plus à partir du *thaumathein* que l'homme d'aujourd'hui en arrive à philosopher ; c'est à partir des difficultés intrinsèques à sa vie spirituelle »[182]. Comme le monde de notre expérience nous pose problème, ainsi cette crise se présente comme un besoin, le besoin de la philosophie. La philosophie n'est donc que la reprise de cette situation existentielle qui est la notre, celle d'une crise du monde et, par conséquent, de notre rapport humain avec lui.

178 *Ibidem*, p. 77.
179 *Ibidem*, p. 79.
180 *Ibidem*, p. 87.
181 *Ibidem*, p. 13.
182 *Ibidem*, p. 6.

§3. *Le monde comme ouverture de sens*

L'expérience de la perte de sens qui se produit dans notre vie est tout d'abord reliée à l'aménagement du monde engendré par les sciences objectives de la nature. Par l'irrationalité qu'elles jettent sur notre expérience vécue, une différence s'annonce, sous la forme d'une contradiction, entre l'expérience et sa reconstruction objective exacte. Les "faits" enregistrés par les sciences sont pris comme le sens de ce que nous vivons, en dissimulant le sens véritable, ce qui nous permet de percevoir quelque chose comme un "fait" et de surcroît comme un "fait objectif". Le sens n'est pas un "fait", mais ce qui fait en sorte qu'un "fait" soit tel. C'est à un tel "ce qui fait en sorte" que revient le problème du sens et de la perte de sens. Toujours dans l'essai *L'histoire a-t-elle un sens* Patočka tire parti de l'expérience commune par laquelle chaque chose se traduit en une « valeur », ce qui ne signifie rien d'autre que « l'étant n'est pas pour nous un subsistant indifférent, mais qu'il nous "interpelle", qu'il nous dit quelque chose, qu'il est l'objet d'un intérêt positif ou négatif. La valeur – continue Patočka – n'est pas autre chose que la teneur de sens de l'étant, exprimée comme s'il s'agissait de quelque chose d'autonome »[183]. Si dans le mouvement de la vie naïve une tendance est toujours présente à assumer toute chose dans les contours objectifs d'une réalité en-soi et autonome, nous sommes toujours à même de retrouver, derrière les hypostastisations, le terrain où celles-ci s'enracinent et où elles trouvent, justement, leur sens, à savoir une « connexion compréhensible » qui n'est pas à son tour une réalité en-soi, mais qu'on retrouve « dans le cadre de l'ouverture au monde » qui nous est propre, et « qui signifie que nous ne sommes pas au monde comme témoins ou spectateurs indifférents »[184], mais que l'homme est un « être-au-monde » et que dans ce monde il y va de nous-mêmes et de notre être.

Ainsi Patočka insiste sur le fait que le sens, comme Heidegger l'a bien montré par son analyse de la significativité du monde, n'est pas un "objet" indépendant dont

183 *Essais hérétiques* (1975) (III), 97.
184 *Ibidem*, p. 97.

la connaissance devrait s'emparer, mais qu'il s'agit d'une relation qui n'a rien de constructif, étant au contraire le reflet d'une structure de l'expérience, exprimée par le vocabulaire heideggérien de la « compréhension » et de l'« ouverture ». L'ouverture qui constitue l'essence de la compréhension n'est pas un choix : si nous sommes tantôt "ouverts" et tantôt "fermés" vis-à-vis de l'étant et de son sens, ce n'est que relativement à une ouverture préalable qui fonde une rencontre possible avec l'étant. La possibilité que l'étant se montre vide de sens ne peut se produire que « dans cette ouverture à l'étant, dans cette compréhension […] qui ne se distingue pas du mouvement du noyau de notre vie »[185]. L'homme, dirait Heidegger, est toujours dans la compréhension. C'est la raison pour laquelle, dit Patočka, nous pouvons faire l'expérience d'une perte ou d'une absence de sens de l'étant.

Ainsi, Patočka s'engage à concevoir le concept de sens à partir de cette expérience, pour en dévoiler les présupposés et les conditions. En fait, affirme Patočka, « nous sommes ouverts dans une mesure égale à l'étant sensé et à l'étant dépourvu de sens. […] Que cela signifie-t-il si ce n'est la *problématicité* de toute teneur de sens ? »[186]. La même expression que nous avons utilisée, de propos, par rapport au monde naturel en opposition au monde objectif des sciences de la nature, entre ici dans le discours de Patočka par rapport au sens. La « problématicité » est l'opposé logique de toute factualité objective. Le concept de monde et celui de sens trouvent leur coïncidence sur le terrain de la problématicité, c'est-à-dire dans une dimension de l'expérience qui ne tient à aucun "fait", "chose" ou "objet". « Il s'agit – dit Patočka – de la découverte d'un sens qui ne pourra jamais être expliqué comme chose. […] Le fondement de ce sens est ce que Weischedel appelle la problématicité ou, pour utiliser le langage de Heidegger, le non-manifeste comme fondement de toute ouverture et de toute manifestation »[187]. Celle du monde est en effet une manifestation "impropre" si on la compare à celle des choses et des objets, car le monde n'est pas présent sous le mode de la donation en chair et en os. En effet, « le

185 *Ibidem*, p. 98.
186 *Ibidem*, p. 97.
187 *Ibidem*, p. 127.

sens ne saute pas aux yeux […] qu'au moyen d'une explicitation qui dévoile »[188]. Personne n'a "la réalité" comme objet, pourtant il n'y a pas de manifestation sans le contexte de sens qu'elle représente et qui demeure en retrait en toute manifestation. Il en va ainsi pour l'horizon de sens qu'est le monde, donné sous le mode d'un horizon de tout ce qui, en fonction de cet horizon, peut se manifester.

Toutes choses, en fait, ont leur sens dans un contexte, et ce n'est qu'en lui qu'elles peuvent se manifester. Toutes les évidences de notre expérience s'appuient sur l'évidence de fond constituée par le monde, c'est-à-dire par le contexte incontournable au sein duquel nous vivons. Aucune expérience, ni perception, ne peut être vécue de façon isolée, singulièrement : un vécu isolé n'aurait, par lui-même, aucun sens. En aucun cas quelque chose se donne délié de toute connexion : si "quelque chose" se montre, c'est parce qu'il est dans un monde et qu'il se montre en tant que tel dans un réseau de renvois. Une chaise ne peut paraître que parce qu'elle est liée à la pièce, à la maison et ainsi à la ville, à une civilisation, à l'humanité qui l'a produite et à la Terre où elle existe : tout cela n'est que l'arrière-plan non thématique qui donne son sens à la chaise. Tout objet apparaît donc grâce cette totalité de relations qui sont autant de significations, de possibilités d'action, de traditions ou de synthèses d'expérience possibles.

Ce qui donne sens à quelque chose c'est donc la connexion des renvois qui l'entourent et où quelque chose peut ainsi apparaître. Aucune de ces relations n'existe par elle-même ; dans ces renvois la totalité de toutes les connexions forme un contexte de sens, fait de choses, mais aussi de pratiques, de significations, d'histoire, bref, de vie. Il y a du sens pour autant qu'il y a un monde. En effet, comme on l'a vu, la crise du sens est une crise du monde. L'évacuation de sens produite par le procédé technico-scientifique, en effet, relève du monde comme du fondement même de notre vie, qui est toujours dans la compréhension du monde.

À chaque fois que dans la méthode scientifique se produit la dynamique que Whitehead appelait du « concret mal placé », nous avons affaire avec un "jeu" caché entre des horizons de sens : quand dans le "monde" de tous les jours on pose des

188 *Ibidem*, p. 95.

réalités qui n'existent que dans un "monde" idéalisé en vue de l'exactitude de certaines opérations et de certains résultats comme si elles étaient "concrètes", on ne fait rien d'autre qu'attester l'implication non-thématique d'un horizon donateur de sens. Ce qui est posé en ce cas comme "concret" ne l'est qu'en trahissant son sens d'origine, qui ne lui revient qu'à l'intérieur d'une interprétation déterminée et très stricte de la nature. Dans ce passage au "concret", lorsqu'on assume une loi mathématique comme une réalité d'expérience, on prétend pour celle-ci un sens qui ne lui revient pas. Elle est « mal placée », c'est-à-dire placée dans un contexte qui n'est pas celui qui est à même de nous la montrer dans son sens, à savoir le "monde" de la pratique scientifique, à son tour séparé de son lien originel d'avec le monde naturel de la vie humaine. Une fois abstraite du monde de la vie, une nouvelle formation de sens peut y rentrer à condition de ne pas refouler son lien de sens avec le monde à partir duquel elle a pu naître. Si on prétend qu'elle conserve uniquement le sens qu'elle possède au sein du monde de la pratique scientifique, elle ne pourra que demeurer au sein du monde naïf comme une abstraction, visant à modifier le sens de notre monde naturel sur le modèle du monde scientifique. C'est ainsi que la transposition méthodique du monde de la vie en monde scientifique et du monde scientifique en monde de la vie débouche en contradiction. La science ne prend pas seulement à rebours notre besoin d'unité, mais elle "joue" littéralement "à contre-sens" avec l'horizon de sens impliqué dans l'expérience. En étant dans un monde, dirait Merleau-Ponty, tout a un sens. Où il y a vie humaine, il y a monde. Nous verrons que, pour Patočka, dans un sens très déterminé et qui sera l'objet de notre intérêt principal, où il y a monde il y a vie humaine.

Le "monde naïf" et le "monde de la science" indiquent à chaque fois un horizon de sens, grâce auquel l'étant peut se manifester en lui-même, en son sens propre. Cela est vrai pour n'importe quelle expérience, car un tel "jeu" des horizons de sens ne cesse jamais de se produire, à tous les niveaux. Aucune expérience ne peut se produire hors de ce cadre variable. Il n'y a pas des choses ou des significations toutes faites qui attendraient d'être intégrées dans tel ou tel horizon de sens, mais tout au contraire c'est le "jeu" et le "mouvement" des horizons qui fait apparaître toute chose selon le sens qu'on peut lui reconnaitre. Ceci est vrai pour n'importe quelle

évidence, si naïve ou sophistiquée soit-elle. Une chaise n'apparaît que là où il y a des maisons, une société stable, une façon d'habiter, un monde de la production, bref un environnement humain ; dans un autre contexte elle n'aurait pas son sens et la difficulté tient précisément au fait qu'un sens ne peut lui manquer. De même une cause et une conséquence, sont ce qu'elles sont en fonction du monde qui leur donne sens et qui les fait apparaître comme telles.

Un contexte se comporte en montrant certaines choses et pas d'autres : « il y ainsi le monde du bourgeois et celui du paysan, celui de l'homme primitif et le monde du civilisé »[189]. Ainsi, affirmer que rien n'apparaît sans un sens, signifie que rien n'apparaît en dehors d'un monde et du "jeu" de son horizon. C'est au sein d'un monde ainsi compris que penser l'émergence phénoménale de quelque chose devient possible : un objet, une signification, la possibilité et la finalité d'une action, une idée ou une valeur, se donnent parce qu'un monde les fait apparaître ; quelque chose apparaît en fonction de cette structure de renvois, c'est-à-dire par l'entrelacement d'expériences passées, présentes, et futures, ainsi que par la prédisposition de sens donnée par le contexte. Patočka voyait déjà dans sa thèse sur le monde naturel que « en principe le monde comme phénomène concret implique variabilité »[190], la variabilité que Husserl n'avait pas su prendre entièrement en compte par son concept de monde de la vie comme l'invariant de toute perception aussi bien que de toute signification.

Une possibilité ne se montre pas dans n'importe quel contexte, nos actions elles-mêmes sont la reprise des possibilités ouvertes par la connexion mondaine déterminée au sein de laquelle elles peuvent se montrer. C'est pour cette raison que Patočka affirme, en allant à l'encontre de Heidegger, que les possibilités me sont données par le monde. Les possibilités ne surgissent pas du projet existential du *Dasein*, son être-au-monde est un être déterminé, en ses possibilités, par le monde. Ce renversement de perspective ne nie pas l'ouverture propre du *Dasein*, mais elle pose la base pour la réinterpréter à partir du monde phénoménologiquement compris. Le monde, tout en étant un existential du *Dasein*, n'est pas phénoménologiquement

189 MNPP, p. 79
190 *Ibidem.*

une possibilité du *Dasein* lui-même, mais les possibilités de la vie subjective du *Dasein* lui sont ouvertes par le monde, le seul horizon dont elles peuvent émerger.

Ainsi la dimension du sens indique un caractère essentiel du concept phénoménologique du monde : chaque réalité déterminée renvoie toujours à un *monde comme la totalité du sens*, où chaque chose trouve, en langage heideggérien, sa « tournure ». « La teneur de sens n'est jamais singulière, comme caractérisant telle ou telle singularité sans autres connexions. Tout sens singulier renvoie à un sens total »[191]. Ce n'est pas sans importance, en effet, que Husserl comme Heidegger parle de l'étant comme d'un "sens d'être" et que la question de l'être s'impose chez le deuxième comme la question du "sens de l'être", c'est-à-dire de la condition ultime de l'apparaître même de l'étant. Il n'y a pas de manifestation dans la singularité absolue, celle-ci présupposant toujours un contexte de liens, qu'ils soient signitifs, pratiques, logiques ou temporels. Ce qui se montre en lui-même et par lui-même trouve dans le monde sa condition de possibilité incontournable ; en ce sens il est légitime de dire que "nul étant ne se montre par lui-même", car un monde doit être ouvert pour que l'étant se montre.

Ce que le terme heideggérien de « significativité » voulait mettre en lumière principalement sur le plan du *logos*, de la vérité et du jugement qui s'y fonde, indique, dans l'histoire de la pensée phénoménologique, la condition *a priori* de toute expérience. Si le monde est le lieu de la crise du sens c'est parce qu'il est le lieu du sens, du sens total. Le monde n'est pas seulement un "monde du sens" comme s'il existait un "monde du non-sens" : en tant que totalité de l'expérience le monde est toujours un sens, voire même le sens total par lequel il nous est possible d'avoir une expérience. Comme le dira Patočka dans un manuscrit capital de 1972 : « 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 »[192].

191 *Essais hérétiques* (1975) (III), p. 101.

192 J. Patočka, *Forme-du-monde de l'expérience et expérience du monde* (1972), in Papiers phénoménologiques, texte établi et traduit de l'allemand et du tchèque par E. Abrams, Grenoble, Million 1995 (abrégé PP), pp. 211-225, cit. p. 214.

Un “monde” est toujours “total”, ce qui explique pourquoi la science exacte en tant que “production de formations de sens” à son tour “totalisante”, implique un “monde” de la science. De la sorte, dans l’oubli du monde naturel, il ne s’agit donc pas d’une absence, mais de l’oubli de l’implication ultime de toute formation de sens, ce qui permet aussi que toute formation de sens puisse être problématisée. Cette implication est le monde lui-même comme horizon total de notre vie, ce que Patočka appelle précisément « la forme-de-monde de l’expérience »[193]. « Parce que nous sommes au monde, nous somme *condamnés au sens* »[194]. Dans ce mot de Merleau-Ponty résonne l’un de derniers passages du troisième chapitre des *Essais hérétiques* (l’histoire a-t-elle un sens), où Patočka affirme : « l’homme ne peut pas vivre sans un sens, sans un sens totale et absolu. […] Mais est-ce à dire qu’il ne puisse pas vivre dans le cadre d’un sens recherché et problématique ? »[195]. D’une part, donc, la dimension du monde ne peut pas être effacée de notre expérience. D’autre part, avec le monde, la question du sens total est posée : « il s’agit de la découverte d’un sens qui ne pourra jamais être expliqué comme une chose »[196], à savoir réduit en sa dimension d’horizon de notre compréhension. Ainsi, avec Patočka, la découverte du monde est la découverte de la problématicité, non pas de l’étant, mais du monde lui-même. Cette problématicité du monde est avant tout celle du rapport entre sens et compréhension, dont le rapport de co-implication fera avancer notre réflexion dans la question du statut phénoménologique du monde.

193 *Ibidem*.
194 M- Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard 1945, p. XIV.
195 *Essais hérétiques* (1975) (III), p. 124.
196 *Ibidem*, p. 125.

DEUXIÈME PARTIE

LE MONDE NATUREL ET LA PHÉNOMÉNOLOGIE ASUBJECTIVE

Le concept naturel de monde – Le projet a-subjectif – Apparaître et subjectivité

Chapitre I

Le concept naturel de monde

§1. *Le conflit du monde*

Les réflexions patockiennes sur le sort de l'humanité européenne à l'ère contemporaine renouent les fils des nos considérations et dégagent davantage le lien profond des problématiques touchées jusqu'ici. En effet, depuis une certaine invasion de l'histoire dans le champ de la phénoménologie (telle qu'elle a eu lieu chez le dernier Husserl) Patočka avait compris que penser l'historicité propre de l'Europe était, certes, nécessaire à l'autocompréhension de l'humanité européenne, mais pas seulement, car les contradictions de l'héritage européen impliquent également celles d'une certaine expérience du monde. Le conflit entre le principe et l'héritage de l'Europe, tout comme celui entre l'essor planétaire de cet héritage et ses nouvelles réalisations culturelles, reflètent une crise du sens, qui, si elle est bien qu'étant en première instance une crise de l'humanité européenne, ne va pas sans manifester une crise du rapport humain au monde en général. Ainsi, la crise du sens se révèle comme une crise du monde, voire de la compréhension du monde qui est la forme même de la vie humaine, ce qui nécessitera d'un plus profond éclaircissement phénoménologique.

Dans sa *Réflexion sur l'Europe* du début des années 1970, Patočka met sur le même plan « la perte du monde qui affecte l'Europe contemporaine » et « la perte du

sol originaire où s'accomplit le mouvement de l'existence humaine »[197]. Contrairement à l'anhistoricité de la méthode scientifique, la philosophie, et la phénoménologie en particulier, nous fait voir que cette "perte" de sens, n'étant pas une perte absolue et factuelle de quelque chose d'objectif, ayant plutôt la signification d'une "crise", est une possibilité faisant partie intégrante de l'histoire, non pas comme un événement factuel dans la suite mesurable du temps ordinaire, mais comme un mode de son déploiement. Sur le fil de la réflexion heideggérienne, Patočka affirme, dans sa conférence de 1973 sur la technique, que « l'histoire ne peut représenter qu'un essor répété hors du déclin »[198]. Pourtant, si ce déclin est *uniquement* « caractérisé par la perte du rapport originaire à la vérité »[199], comme le voulait Heidegger, c'est précisément la manière dont cette perte et ce nouvel essor pourraient se manifester qui demeure inexpliquée dans le propos du philosophe allemand. C'est pourquoi Patočka poursuit, dans le même passage, en reprenant à son compte le volet plus proprement phénoménologique du problème. En fait, si un nouvel essor historique est concevable pour l'humanité, cela ne peut s'avérer qu'en fonction de l'être et de *son* histoire, voire en dehors du monde, mais il doit se manifester « là où le monde technique d'aujourd'hui devient une question véritablement philosophique »[200], c'est-à-dire, là où le monde révèle toute sa problématicité, aussi à travers le chemin de l'histoire de la pensée.

La crise du sens n'est pas non plus un oubli à strictement parler, mais, nous le répétons, une crise du monde lui-même, ne serait-ce que dans sa manifestation contradictoire, celle d'un champ divisé, en conflit en son propre sein, produisant une division de notre expérience. Ainsi, en revenant sur ses propres mots lors du Séminaire qui suivit la conférence citée, Patočka affirme que « ce qui importe, c'est de sentir le problème, l'état de crise, l'état critique qui reflète cette situation »[201]. Le problème du monde technique ne revient pas à la générosité d'un envoi supplémentaire ou alternatif de l'être, mais plutôt à une certaine expérience du

197 J. Patočka, *Réflexion sur l'Europe* (début 1970), in LS, p. 210.
198 *Varna* (1973), in LS, p. 270
199 *Ibidem.*
200 *Ibidem.*
201 J. Patočka, *Séminaire sur l'ère technique* (1973), in LS, p. 289.

monde et au besoin d'unité qui trouve dans cette expérience son essor, occasion offerte à l'homme contemporain d'un questionnement philosophique renouvelé. L'interrogation patockienne du monde naturel peut donc être mise en perspective et insérée dans une histoire commune aux interprètes de la phénoménologie : il s'agit d'une investigation en quête d'un niveau originaire de l'expérience à même de rendre raison de la crise du sens du monde contemporain, tout en la surmontant. Cette originarité n'a pas les mêmes caractéristiques chez l'un ou l'autre de ces interprètes, étant différents les chemins qui y conduisent. Pour Patočka, il s'agissait de prendre en compte la protestation naissante de la perte de l'unité totalisante de notre expérience.

La crise de l'unité de notre expérience était précisément l'objet de la thèse d'habilitation de Patočka de 1936. Dans un manuscrit destiné à devenir la postface d'une nouvelle édition tchèque de ce texte, en 1969, Patočka plaide à l'encontre de ce même travail à cause d'une « non élaboration conceptuelle des questions soulevées ». « L'ouvrage – dit-il – ne réussit même pas à poser clairement la question centrale, moins encore à prouver que la solution proposée soit la seule satisfaisante, au moins à titre provisoire »[202]. Pourtant, dans cette étape de la pensée patockienne, à travers la prise en charge du conflit subsistant entre l'expérience du monde et son explication, le problème central était bien posé : celui de l'investigation phénoménologique d'une expérience originaire du monde à travers le concept de monde naturel. L'homme n'est pas présent-subsistant, son expérience démontre qu'il ne peut exister que dans un rapport à la totalité, c'est-à-dire à l'unité totale de l'expérience. *Seulement si cette totalité est correctement comprise il est possible de dégager toutes les dimensions propres à la vie humaine*, ce qui est d'autant plus vrai que non seulement les textes de la fin des années soixante, mais aussi le dernier ouvrage de Patočka (*Les essais hérétiques*), s'ouvriront en reprenant le même fil et en remettant en discussion la même problématique, transformée par la prise de conscience de la portée de l'essence historiale et de la valeur généalogique de l'investigation du monde naturel.

202 J. Patočka, *Méditation sur "Le monde naturel comme problème philosophique"* (1969), in MNMEH, pp. 50-124, cit. p. 50.

À l'instar de Patočka, notre parcours nous a conduits, en passant par la reprise du problème husserlien de la crise de sciences, au seuil du problème du monde naturel dans ses dimensions originaires du sens et de la compréhension. Or, nous pourrions penser qu'une fois qu'on a reconduit la contradiction des sciences objectives sur le sol du monde (où elles surgissent) la question du monde naturel lui-même ait trouvé ainsi son ostension définitive, autrement dit qu'elle ait été élucidée de part en part. Pourtant, il n'en est pas ainsi. En effet, comme la critique des sciences nous l'a montré par la découverte de leur caractère circonscrit et relatif, toute formation de sens renvoie à un horizon préalable, c'est-à-dire à une forme de la compréhension qui n'est pas moins ce qui ouvre le monde que ce qui est ouvert par lui. Comme le dit Patočka dans *Réflexion sur l'Europe*, au début des années 1970, « chaque expérience présuppose *a priori* une *totalité de la compréhension* »[203] ; et dans la même année, dans le texte *Cartésianisme et Phénoménologie*, il affirme : « ce monde c'est moi qui le suis », car il est la « forme » de l'expérience, mais il est aussi « ce en vertu de quoi je suis ouvert », « ce qui rend possible le comportement ouvert »[204].

Ainsi, il nous est impossible, une fois qu'on ait saisie l'instance de l'inscription de chaque concept dans un monde comme dans son sol originaire, de croire que le concept de monde naturel soit, en lui-même, un concept "pur". En réalité, le "monde de la vie" ou "le concept naturel de monde", n'est rien d'autre qu'une instance de la pensée post-cartésienne, c'est-à-dire d'une pensée qui, après Descartes, essayait de battre en brèche l'ontologie de ce dernier, même sans construire un discours tournant explicitement autour de l'être. Le centre de l'intérêt était plutôt la recherche du niveau le plus originaire de l'expérience humaine, capable d'expliquer (et résoudre) la contradiction entre le monde de la science et le monde de la vie que l'empirisme avait déjà saisie en tant que problème.

203 Jan Patočka, *Réflexion sur l'Europe* (début 1970), in LS, p. 192.

204 Jan Patočka, *Cartésianisme et phénoménologie* (1976), in MNMEH, pp.180 -226, p. 204. Voir aussi, p. 206 : « la compréhension fonctionnante de l'être des choses étants, ce qui me rend ouvert à elles »,204. *Cf* aussi PP., p. 243.

Ainsi, le concept phénoménologique du monde présuppose une histoire, celle que Patočka a continuellement parcourue dans ces textes. Mais le plus important, dans l'histoire patockienne du monde naturel, est le fait qu'il ne s'agit nullement d'une exposition ou d'un récit historiographique. Puisque l'instance fondatrice du problème du monde naturel concerne le dégagement d'un sol d'expérience originaire, il serait contradictoire de manier ce concept comme un concept pur. C'est pourquoi il faut questionner en retour ce monde de la vie lui-même par un travail de critique de la tradition. En fait, le problème du monde naturel a constitué, pour la phénoménologie elle-même, un héritage. De la sorte il s'agit de remettre en question les catégories qui constituent le tissu du problème du monde naturel. Husserl, par son questionnement-en-retour sur l'histoire des sciences, ainsi que Heidegger, par son herméneutique de la facticité qui est en même temps une destruction de l'histoire de l'ontologie traditionnelle, avaient eux-mêmes saisi l'importance d'une telle interrogation qui n'a rien d'historiographique. Ce dont il est question dans le parcours patockien à travers l'histoire moderne du problème du monde naturel c'est de reconduire la compréhension du monde à ses sources. Comme on le verra par la suite, cela signifie, phénoménologiquement, élucider le "comment" de cette compréhension qui guide notre parcours à travers les problématiques soulevées par Patočka. Ainsi, nous pourrons comprendre aussi le chemin patockien dans le sillage de la phénoménologie en saisissant les racines spéculatives de son interprétation a-subjective de celle-ci.

§ 2. *La lutte du subjectif à l'encontre de l'objectif*

Dès l'ouvrage de 1936 le problème du monde naturel est donc posé. Son approfondissement se poursuivra tout au long de la réflexion patockienne. Cela pour la raison qu'on vient de dégager : le monde demeurera le lieu de manifestation de la contradiction qui affecte notre expérience et notre conception de l'étant. Comme on l'a vu, de cette division du monde découle la non unité qui se produit dans la vie de l'homme : « la raison en est que nos sciences "de la nature" ne consistent pas en un

développement du monde naïf et naturel appréhendé par le *sensus communis*, mais bien en une *reconstruction* radicale de cet univers »[205].

La problématicité de notre compréhension possède, en effet, la forme d'un conflit qui affecte le monde lui-même : « le conflit entre monde naïf et monde de la science »[206]. Or, cette contradiction entre le monde de l'expérience naïve et sa reconstruction scientifique ne concerne nullement un défaut de compréhension ou de connaissance (du sujet) vis-à-vis d'un objet subsistant et indépendant (le monde), comme si notre compréhension devait simplement "s'ajuster" sur quelque chose d'existant objectivement devant nous. Il s'agit plutôt d'une opposition entre deux "mondes", c'est-à-dire deux "sens" ou deux formes de notre expérience dont l'une semble exclure la vérité de l'autre.

L'histoire des tentatives de réconciliation des deux mondes où l'homme est contraint de vivre, témoigne d'une autre difficulté présente dans cette opposition. En effet, le conflit entre le monde naturel et le monde scientifique en sous-entend un autre, celui entre le "subjectif" et l' "objectif". Le monde de la science est le monde d'une objectivité sans reste, alors que le monde naïf est un monde vécu. Ce dernier est le monde de l'expérience relative au sujet, alors que le monde objectif est, par essence, indépendant de toute sorte de relativité à l'égard du vécu, des perspectives, de la situation subjective tant au niveau de la conscience qu'au niveau de la corporéité vécue en première personne. Tout, dans le monde de la science, est réel et véridique pour autant qu'il se réduit ou peut se réduire à un existant en-soi.

On a donc ici deux oppositions, qui se calquent l'une sur l'autre. Celle entre le monde naïf et le monde de la science et celle entre le "subjectif" et l' "objectif". Nous disions que les deux mondes en question constituent deux "sens". En effet, ils représentent deux modes d'être de la totalité de notre expérience. C'est pourquoi il faut également remarquer que les deux comprennent en leur sein une interprétation déterminée de chacun des termes du couple subjectif – objectif. Dans le monde naïf comme dans le monde de la science on trouve une compréhension de ce que signifient et le "subjectif" et l' "objectif". Ces deux oppositions se trouvent donc,

205 MNPP, p. 8.
206 MNPP, p. 73.

d'une part, à se superposer : au monde de la science correspond le mode d'être de l'objectivité, autonome et subsistante comme un objet de la nature structurellement physico-mathématique, et au monde naïf s'applique l'image du subjectif, de ce qui est vécu et donc essentiellement relatif au sujet et à son expérience toujours variable.

D'autre part, les deux termes de "subjectif" et "objectif" font preuve d'un lien essentiel lorsque l'on se rend compte que l'un ne va jamais sans l'autre : dans chacun de ces deux "mondes" il y a de l'objectif et du subjectif. Dans le monde de la science, il y a bien du subjectif, comme dans le monde naïf il y a de l'objectivité. Dans le premier, le monde de l'objectivité, le subjectif recevra une interprétation naturalisée, de même que dans le monde naïf, qui est un monde vécu, l'objectivité sera interprétée par rapport à la subjectivité propre de ce "monde". Dans le monde de la science, voire dans le monde de l'absolue objectivité, on trouve que le subjectif comme l'objectif sont soumis au même statut, précisément celui de l'objectivité. C'est pourquoi le "monde de la science" vient tout simplement à coïncider avec l' "objectif". En fait le monde de la science biffe le monde vécu, et il le déclasse comme un reste de non-vérité (ou d' "apparence" au sens "négatif" du terme).

Ainsi, dit Patočka, cette exclusion donne lieu à une sorte de protestation du "subjectif", c'est-à-dire de ce qui, dans le subjectif, ne se laisse pas réduire à l'objectivité, et qui se refuse de choisir entre ces deux seules possibilités : être réduit à objet ou être réduit à une apparence insignifiante. Comme le dit Patočka, « les mathématiques nous apprennent à formuler les corrélations objectives vraies, les lois structurales de la nature. Parmi ces lois, l'on réserve aussi une place à celles qui un jour traduiront l'occurrence régulière de nos phénomènes subjectifs. […] La subjectivité elle-même deviendra ainsi un annexe, une expression de l'objectivité »[207]. Ainsi, de l'autre côté, par contraposition vis-à-vis de cette perspective, au monde de la science s'oppose un monde naïf ou naturel, c'est-à-dire un monde où l'homme possède encore une expérience subjective ayant une valeur noétique, une histoire, une expérience en situation non mathématisable, que l'on ne peut saisir de l'extérieur, et dont le caractère propre est de ne se réduire nullement à

207 J. Patočka, *Le monde naturel et la phénoménologie* (1967), in MNMEH, pp. 13-49, cit. p. 14.

l'objectif. Le monde naturel accueille donc lui aussi, en son sein, une distinction entre le subjectif et l'objectif, mais sans réduire le premier au deuxième. Dans ce monde, l'homme n'est pas encore une « image partielle de la réalité de la "nature" »[208].

§ 3. *La difficulté à distinguer*

Par la précision qu'on vient de formuler, nous voyons donc, d'une part, un monde de la science où aussi bien ce qu'on nomme "objectif" que ce qui lui est contraposé comme "subjectif" sont en réalité, l'un comme l'autre, des pures "objectivités". D'autre part, à ce monde s'oppose un monde naïf où ces deux termes ne sont plus réduits l'un à l'autre, mais où le "subjectif" est le trait commun aussi bien de la connaissance du monde que de la connaissance de moi, ce qui ne saurait pourtant constituer un terrain suffisamment solide pour une réconciliation.

Ces deux couples de termes se superposant donc sur plusieurs points, la philosophie moderne a eu bien des difficultés à dénouer ces fils. Tout son développement, aux yeux de Patočka, peut être vu comme une quête de l'unité au-delà de ces contradictions, son échec étant dû à une compréhension insuffisante et formelle des termes du problème. Plusieurs textes de Patočka nous offrent autant de reconstructions de cette histoire, comme celle qui est présentée dans le texte *Le monde naturel et la phénoménologie* paru en 1967. Ici, comme on l'a déjà montré, Patočka affirme que la scission qui donne lieu à ces "deux mondes" est une scission qui se produit inévitablement au profit du monde de la science, expression d'une certaine vision métaphysique. Dans cette vision « ce qu'on tient pour proprement étant n'est pas quelque chose dans quoi nous vivons naturellement et nous mouvons toujours déjà, mais bien le résultat d'une construction. […] Au point de vue subjectif la métaphysique mécaniste exclut le sujet de la participation directe à la compréhension du monde […] ce qui participe n'est pas le sujet vivant et vécu, mais

208 MNPP, 10.

son substrat matériel, non vécu »[209]. Le scepticisme empiriste représente une première protestation face à la « dichotomie qui affecte le monde »[210]. C'est pourquoi, au lieu d'accorder aux choses en-soi la vérité rationnellement établie par la science , l'empirisme prend parti pour le subjectif et « accole un point d'interrogation au passage vers les choses en-soi »[211].

Cependant, comme écrivait Patočka, la conception empiriste du sujet, en tant que vie spirituelle faite de représentations fermées sur elles-mêmes, « ne contient rien de spécifiquement subjectif »[212] ; il s'agit d'un sujet conçu sous la forme d'une réalité objective possédant ses propres lois "physiques", résultant d'une théorie de l'objet transposée dans le sujet. Un tel sujet n'est rien de différent d'une *res*, distincte de la *res extensa* par un mode de saisie particulier, celui de la certitude réflexive mise en avant/avancée par Descartes. Il est cependant hors de doute que le discours de l'empirisme recèle une très grande valeur théorétique : il met en quelque sorte en relief la problématicité du subjectif. C'est comme si l'empirisme donnait voix à une protestation d'un sujet qui réclame enfin ses droits vis-à-vis de la prétention de vérité du monde en-soi.

Si l'empirisme a indiqué un problème concernant l'opposition entre sujet et monde en-soi, le positivisme a eu, par la suite, le mérite de donner à ce problème une nouvelle perspective : ce dont le positivisme et l'empiriocriticisme se mettent en quête est une unité perdue, une unité qui devait être, par essence, totale, c'est-à-dire capable de reconduire dans l'unité d'un monde "un" les différences entre deux "mondes" jusque là inconciliables : l'empirisme avait souligné une sorte d'incommensurabilité proto-idéaliste entre le subjectif et l'objectif, alors que le positivisme tâche de recomposer cette division en unité. C'est ainsi que fait son apparition « le problème d'une conception naturelle du monde »[213] tel qu'il a été formulé pour la première fois.

209 *Le monde naturel et la phénoménologie* (1967), in MNMHE, p. 14.
210 *Ibidem.*
211 *Ibidem.*
212 MNPP, p. 14.
213 MNPP, p. 13.

La nouveauté du positivisme, restée une simple intention, consiste dans le fait qu'il travaille sur l'hypothèse de l'unité : le monde doit être pensé comme la perspective totale et unitaire de notre expérience, où aussi bien la réalité vécue, subjective, que la réalité objective et physico-mathématique, ont le même "sens", car l'une et l'autre constituent un seul et même monde.

> Le positivisme est alors une tentative pour réconcilier le monde de notre expérience vécue – monde un, encore que subjectif et relatif (au sujet) – avec les méthodes de la science mathématique de la nature. […] Ces méthodes ne donnent pas accès à un autre monde ; elles représentent seulement un discours sur le monde vécu qui diffère du langage courant – le discours de la prévision exacte[214].

Comme le dit Patočka dans le début des *Essais Hérétiques*, il s'agissait d'une tentative de renoncer au concept d'une intériorité subjective s'opposant nécessairement aux choses en-soi de la science de la nature, ce qui donnait lieu à une opposition ne permettant aucun saisissement du monde comme réalité unitaire. Il s'agit donc d'une hypothèse « d'après laquelle la réalité tant objective que vécue se compose de mêmes éléments devenant "objective" ou "subjective" selon les relations »[215]. Nonobstant cette avancée vers la saisie d'un monde donné avant sa reconstruction, et donc unitaire, le plus grand obstacle à la réussite du projet positiviste consiste, d'après Patočka, en ses présupposés, s'agissant d'une traduction « moniste » du « dualisme » cartésien et empiriste. L'unité esquissée par le positivisme est celle d'un plan de données "neutres", qui constituerait le matériau à partir duquel se déterminent à la fois une connexion physique exacte et une connexion subjective siégeant dans le système nerveux. Mais ces deux connexions ne possèdent rien de l'expérience qu'elles seraient censées expliquer ; les deux consistent dans « un processus impersonnel » et « purement objectif »[216], non-vécu.

214 *Le monde naturel et la phénoménologie* (1967), in MNMEH, p. 14.
215 *Considérations pré-historiques* (I), in *Essais hérétiques* (1975), pp.21-56, cit.p. 22.
216 *Méditation sur "Le monde naturel"* (1969), in MNMEH, p. 18.

Dans ce cadre nous pouvons voir à l'œuvre les contrapositions mentionnées, c'est-à-dire les interprétations du subjectif et de l'objectif qui se produisent et apparaissent avec le conflit entre le monde de la science et le monde naïf. Ceux-ci ne représentent pas deux domaines fermés, mais deux horizons en conflit, qui s'entrecroisent, se superposent, ou s'excluent, et dans lesquels prend forme à chaque fois une interprétation de notre expérience dans le monde. Mais une fois toutes ces oppositions détectées, ce qu'il importe de souligner c'est leur caractère non-originaire. Chacun de ces couples conceptuels se définit, en vérité, dans un rapport d'opposition dualiste qui reste pourtant inaperçu.

La recherche d'unité à travers l'élaboration du concept naturel de monde échoue et le conflit entre le monde de la science et le monde naïf reste intact, tout comme celui entre l'objectif et le subjectif. Si, comme disait Patočka dans un passage cité plus haut, « ce qui importe, c'est de sentir le problème »[217], les philosophes positivistes du XIX siècle avaient bien rempli cette condition essentielle. Pourtant, si la perspective positiviste sent le problème, elle ne se donne pas la possibilité de le "voir", puisqu'elle renonce à suspendre ses précompréhensions et à remettre en question les termes mêmes du problème, non pas du point de vue des contenus, mais d'abord du point de vue de la méthode. C'est ce qu'on peut lire en revenant sur ce passage fondamental de l'écrit patockien sur *Le monde naturel et la phénoménologie* de 1967, où notre auteur résume son analyse du positivisme :

> Le positivisme adopte de façon acritique plusieurs des prémisses fondamentales du mécanisme. C'est au premier chef, l'optique qui identifie les relations mathématiques à la réalité vraie, *sans examiner ce que sont ces relations, comme elles adviennent, quelle est leur genèse dans l'expérience*. De ce fait, l'approche "naturelle" du monde s'aliène plus que jamais à l'égard de la nature originaire du monde[218].

217 *Séminaire sur l'ère technique* (1973), in LS, p. 289.
218 *Le monde naturel et la phénoménologie* (1967), in MNMEH, p. 18 (nous soulignons).

Le sens de l'abstraction profonde dont reste pris le concept de monde consiste donc dans *un objectivisme fondamental*, plus profond que l'objectivisme scientifique, qui n'en est qu'un effet possible, et qui domine la perspective selon laquelle le conflit affectant le monde est interprété. C'est ainsi que les oppositions et les divisions qu'on a énumérées et distinguées se produisent : *elles sont le résultat d'un processus généralisé d'objectivation, c'est-à-dire d'hypostatisation d'aspects de l'expérience en structures ou réalités autonomes, isolées, indépendantes, simplement subsistantes, qui partant opposent ces aspects (voire le subjectif et l'objectif dont on a vu les interprétations conséquentes) dans une contraposition sans issues.* La philosophie moderne reste impuissante face à ce conflit, car son dispositif méthodique reste « fondé dans la même attitude éminemment objectiviste à l'égard de l'homme »[219] qui en a été la cause, et que la phénoménologie se fait un devoir de dénoncer.

§ 4. *Les mêmes termes dans une nouvelle perspective*

L'objectivation dénoncée par Patočka a son point culminant dans l'objectivation du sujet. Cependant, il ne faut pas confondre cette affirmation avec une de ses conséquences possibles : il ne s'agit pas de faire découler de cette remarque une interprétation du subjectif en tant que fondement de l'objectif. Il n'y a, chez Patočka, (ni même dans le premier texte de sa thèse d'habilitation) aucune "logique du fondement" où l'opposition se résoudrait en identifiant l'un des deux termes avec un présupposé auquel reconduire le deuxième. Comme le dit Merleau-Ponty, une telle solution (qu'elle soit fondée sur des facteurs objectifs ou subjectifs) découle de la même précompréhension que l'on a appelée objectivisme :

> Or, […] la pensée objective et l'analyse réflexive sont deux aspects de la même erreur, deux manières d'ignorer les phénomènes. La pensée objective déduit la conscience de classe de la condition objective du prolétariat. La

219 *Ibidem*, p. 19.

> réflexion idéaliste réduit la condition prolétarienne à la conscience que le prolétaire en prend. La première tire la conscience de classe de la classe définie par des caractères objectifs, la seconde au contraire réduit l' "être ouvrier" à la conscience d'être ouvrier. Dans le deux cas, on est dans l'abstraction[220].

Cette logique, en fait, et c'est là la cause de son échec, appréhende encore les termes en question selon le même statut qui les mettait en opposition. Avec la phénoménologie, au contraire, se met en place une perspective nouvelle, par laquelle ce qui ne reste pas intact est précisément la signification des termes en question, voire leur pré-compréhension métaphysique. En effet, le problème de métaphysique mécaniste à laquelle est liée la méthode de la science de la nature n'oublie pas de prendre en compte l' "objet homme" en s'intéressant exclusivement à l "objet monde", mais en oubliant le sujet vivant, la science objective oublie le monde de la vie lui-même.

L'empirisme a essayé d'ébranler la vision mécaniste sans remettre en question ni les lois structurelles de la nature qui étaient censées exprimer les corrélations objectives du monde vécu, ni les structures essentiellement subjectives auxquelles les constructions de la physique mathématique devaient se réduire. Husserl et Heidegger ont souligné, chacun à son tour, cette difficulté de toute tentative moderne : alors que Husserl accusait l'empirisme de ne pas avoir persévéré dans l'analyse des modes de la conscience subjective comme lieu de la constitution du sens objectif, Heidegger considère le mécanisme comme faisant partie d'une seule et unique perspective métaphysique, en indiquant ainsi que le problème se situait dans le manque d'une véritable interrogation de l'être de l'étant, tant objectif que subjectif. Dans leurs aperçus respectifs Husserl et Heidegger montrent principalement ceci : l'objectivisme n'est pas un problème que l'on peut circonscrire au monde ou au sujet comme s'il s'agissait de deux instance séparées, au contraire, il coïncide avec cette séparation.

En ce sens la perspective phénoménologique incarne, notamment avec Husserl, un changement radical de méthode. Son axe est la lutte contre l'objectivisme et le

220 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard 1945, p. 506.

naturalisme de la philosophie et de la science modernes. En ouverture de son dernier travail, Patočka met en évidence cette transformation apportée par Husserl dans le traitement du monde, en faisant d'elle à nouveaux frais son point de départ :

> Husserl est le premier à voir clairement que le "monde naturel" est encore à découvrir, à décrire, et à analyser. […] Il découvre que la saisie du monde naturel ne peut être effectuée par les sciences de la nature, qu'elle exige un changement fondamental d'attitude, une orientation, non plus vers le choses réelles, mais vers leur nature phénoménale, vers leur apparaître. La question ne vise donc pas le monde et ses structures mais l'apparaître du monde […] la manière dont le monde se manifeste [et] pourquoi il se manifeste ainsi[221].

Ce changement était d'ailleurs assumé par Patočka dès sa première tentative de faire le tour du problème du monde avec sa thèse d'habilitation : « la condition absolument première d'un discours sur la conception naturelle du monde c'est une saisie, une analyse et une restitution des choses en leur étant donné »[222]. L'unité du monde recherchée ne devient donc visible que dans une nouvelle compréhension du problème lui-même. La désobjectivation du monde représente en ce sens la clé de voûte du projet phénoménologique.

Il reste à souligner que, dans cette lutte contre l'objectivation, la phénoménologie reconnaît au monde naïf une originarité qui n'appartient pas, par essence, au monde de la science. Dans son caractère de monde qui précède la théorisation, plus proche « de ce que la vie a d'originel »[223], comme Patočka le disait déjà en 1936, le monde naïf coïncide davantage avec le « monde naturel ». L'originarité du monde naturel vis-à-vis du monde scientifique revient principalement au fait que ce dernier s'établit en biffant ou en méconnaissant quelque chose qui, par essence, est présent et dominant dans le premier, c'est-à-dire son caractère subjectif, voire même humain, qui était exclu ou réduit à une « image

221 *Essais hérétiques* (1975) (I), p. 24.
222 *Le monde naturel et la phénoménologie* (1967), in MNMEH, p. 13.
223 MNPP, p. 12.

partielle » de la nature idéalisée et formalisée de la science. C'est pourquoi Husserl appellera ce monde naturel « monde-de-la-vie ».

Dans la postface de 1969 à son ouvrage de jeunesse, Patočka reconnait néanmoins que « il ne suffit pas d'introduire simplement le concept de sujet comme un complément indispensable à la solution. Car le sujet lui aussi peut être conçu de telle façon qu'il acquiert la manière d'être qui est propre aux simple choses »[224]. C'est là que Patočka indique la voie qui était déjà celle de sa thèse d'habilitation, et qui sera celle de toute sa trajectoire de pensée : « il faut soumettre le complexe de la donation originaire du monde à une analyse nouvelle et approfondie, sans nous borner à en indiquer les composantes et les moments, mais en examinant la manière d'être originairement donnée qui est la leur »[225].

Notre chemin se dessine donc à partir de l'entrecroisement de deux instances complémentaires : rendre au monde naïf toute son épaisseur, sans nous arrêter avant d'avoir surmonté les oppositions issues de l'objectivation naturaliste du monde et du sujet. Cette nouvelle compréhension du monde commence par une nouvelle manière de poser le problème de la part de Husserl, à partir de la structure de la manifestation.

La phénoménologie s'engage dans le conflit entre le monde de la science et le monde naïf en renouvelant le problème du concept naturel de monde. Sans avoir une origine phénoménologique, ce problème entre dans l'horizon de la phénoménologie et, par cette entrée, s'y trouve renouvelé, c'est-à-dire que les termes mêmes du problème, ainsi que sa compréhension, changent en fonction de cette nouvelle perspective. La phénoménologie s'engage de fait dans cette "guerre des mondes" par le biais d'un autre un "combat" : le combat contre l'objectivation. Le symbole de ce combat est représenté par la « découverte » la plus significative de Husserl : l'*a priori* universel de la corrélation.

Cette découverte représentera un de fils conducteurs de tout notre parcours. En effet, une des intentions majeures de notre propos est de lire la pensée de Patočka en suivant ce fil, de sorte que toute l'histoire de la phénoménologie se présentera, à travers toutes ses variations, comme un *approfondissement de la corrélation*.

224 *Méditation sur "Le monde naturel"* (1969), in MNMEH, p. 51.
225 *Ibidem.*

C'est une problématique historique et existentielle (la crise de l'Europe) qui nous a conduit au seuil de la question du monde naturel et du monde en général. Cette problématique nous a amenés à prendre aussi en compte, à la suite de Patočka, une histoire "philosophique", celle de la modernité (même si brièvement et par de petits aperçus), grâce à laquelle le problème du conflit entre le monde de la science et le monde naïf s'enrichit d'éléments nécessaires à la compréhension de la façon dont la phénoménologie a hérité et renouvelé ces problèmes, dans le but ultime de renouveler la situation de l'homme contemporain. Sur l'horizon de notre vie une opposition règne, celle entre le monde de la science et le monde naïf, ce qui sous-entend l'opposition principale de la philosophie moderne issue du cartésianisme : celle entre le subjectif et l'objectif.

Dans le monde qui se veut "objectif" au sens de la science exacte, le sujet est soumis au même "traitement" théorique réservé au reste de l'étant : c'est un sujet qui a les mêmes caractères et les mêmes contours de l'objet, c'est-à-dire ceux d'une identité fermée sur elle-même. Le monde naïf se met en évidence justement dans cette opposition au monde de la science, où le sujet, pour autant qu'il n'est pas une objectivité comme les autres et qu'il ne pourra pas l'être entièrement, devient un reflet d'apparence, un reste non-vrai de l'objectivité. Sa non-vérité est proportionnelle à sa résistance ou à son étrangéité à un objet que l'on peut définir entièrement "de l'extérieur". Par sa critique de l'abstraction scientifique, Husserl a éclairé d'une lumière nouvelle cette opposition, amorçant ainsi une réflexion nouvelle sur le monde, à même de redonner ses droits au sujet et au monde de l'expérience subjective. En fait, cette expérience subjective, comme le souligne encore Patočka dans son cours de 1965 sur la phénoménologie de Husserl, peut être mécomprise « devenant partie intégrante d'un processus purement objectif, dépourvu de sens »[226]. La dimension du sens représente, aux yeux de Patočka, l'âme de la découverte husserlienne de la corrélation entre le monde et ses modes subjectifs d'apparition.

226 J. Patočka, *L'homme et le monde.* Introduction à la philosophie de Husserl (1965-66), in *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, traduit de l'allemand et du tchèque par E. Abrams, Grenoble, Million 1988, (abrégé QP), pp. 97-148, cit. p. 100)

Comme on le sait, la dimension du sens, selon Husserl, ne peut être retrouvée que dans un rapport de manifestation de la chose au sujet. La percée originaire de la phénoménologie produite par Husserl dans les *Recherches Logiques* consistait précisément dans cette découverte : si les vérités et les énoncés logiques ont un sens, ils ne peuvent se fonder dans un processus psychologique purement empirique et donc essentiellement dépourvu de sens. L'objectivité de vérités logiques est un *sens*, non pas un pur "*objet*", c'est pourquoi ce sens n'est pas le produit d'une composition d'autres objets, physiques ou psychiques. Le monde en toutes ses guises réelles ou irréelles se manifeste à un sujet, voire même à une conscience. Ceci vaut pour un théorème logique ou pour le concept de nombre (dont il était question dans la *Philosophie de l'arithmétique*) tout comme pour la chose de la perception et finalement pour l'objectité de la physique mathématique.

« Les sciences modernes de la nature […] – dit encore Patočka – ne tiennent pas compte de la genèse signifiante (autant dire la constitution phénoménologique) de leur objet »[227]. Ce qui signifie que le monde de la nature n'est pas réellement fondé en lui-même, car il est le résultat d'une donation de sens dont lui-même ne peut être l'origine. C'est pourquoi, dans la réflexion tardive de Husserl, le "monde naïf", celui qui ne relève plus de l'absolue objectivité et où le subjectif peut réclamer pour soi une essence propre, pourra devenir (sous un autre titre, celui du monde-de-la-vie) un champ de recherche autonome et fondateur pour une science philosophique de nouveau genre. Mais cette possibilité a surgi (chez le père de la phénoménologie et chez tous ses successeurs) à partir d'une autre découverte : celle de la merveilleuse corrélation entre l' "objet" et ses modes "subjectifs" de donné, accessible à l'intuition originaire que le sujet a de ses actes vécus où l'objet est donné. C'est ainsi que, compris à partir de la corrélation phénoménologique, le sujet peut enfin être saisi en sa teneur propre, c'est-à-dire soumise non plus au régime de l'objectivité, mais à celui de la subjectivité.

On comprend un peu mieux, maintenant, pourquoi le monde naïf ou monde naturel, par son opposition au monde de la science, peut prétendre à une plus grande

227 *Ibidem,* p. 99.

originarité, mais aussi pourquoi il n'en a pas été question pour Husserl jusqu'à la fin de son itinéraire, et par l'ouverture d'une perspective nouvelle, c'est-à-dire par la prise de conscience de l'implication historique du problème du sens. Comme le dit Patočka : « la tâche de la saisie du monde naturel est identique au problème de la saisie de ce qui en l'homme est indépendant des contingences en retenant ce qu'il y de commun dans toutes les modalités de la vie humaine. Il s'agit de trouver, pour l'homme préhistorique et historique, civilisé et primitif, pour l'homme des hautes cultures et des civilisation rudimentaires, un fond commun de possibilité »[228].

Il y a cependant, même dans ce monde naturel de la vie naïve, une "objectivation" courante et toujours à l'œuvre : pour la vie directement orientée vers le monde la manifestation du *sens objectif* comme d'un *sens pour nous*, demeure implicite et latente, voire naïvement oubliée. C'est pourquoi, dans la perspective de Husserl, le monde naturel ne pouvait atteindre le rang de thème philosophique unique et véritable. Au monde naïf revient donc, chez Husserl, un sens encore "secondaire", c'est-à-dire non pas "fondant" mais "fondé", vis-à-vis de la structure originaire qui régit autant le monde de la science que le monde naïf, soit la structure *a priori* de la corrélation sujet-objet ou conscience-monde.

La phénoménologie naît dans l'horizon de la question du sens. Cette question fait une seule et unique chose avec la lutte contre l'objectivation. La phénoménologie tâche de remonter aux origines du sens de "monde objectif", tel qu'il se présente et peut se présenter dans notre expérience. C'est là le chiffre du retour au monde naturel. Il n'est pas inutile de souligner qu'il ne s'agit pas de renier ou de bannir l'objectivation comme si nous puissions l'éradiquer de notre rapport au monde, mais, encore un fois, de s'apercevoir comment, dans une objectivation devenue méthode de savoir et de production, s'opère un oubli quant à la genèse et donc au sens de ses produits, afin d'en saisir les conditions de possibilité. Comment le sens "monde" surgit-il, tout comme celui de toute objectité possible (l'objet de la perception tel le livre sur ma table, le concept de nombre, ou l'imagination d'une chose inexistante) ?

228 *Le monde naturel et la phénoménologie* (1967), in MNMEH, p. 23.

La réponse est dans le phénomène de la chose en question, c'est-à-dire la chose elle-même dans sa façon d'apparaître et d'apparaître-ainsi.

Ainsi, le monde de la science n'est qu'un sens qui a perdu son origine, ce qui fait ressortir la problématicité du sens à laquelle la phénoménologie veut répondre. Le retour au monde naturel et l'analyse phénoménale de celui-ci ont donc le sens d'une interrogation critique sur les termes par lesquels la science et la philosophie moderne avaient expliqué notre expérience. C'est pourquoi, de même que l'objectif demande à être recompris, ne pouvant rester dans l'abstraction de la science et dans la contradiction conséquente avec notre expérience, le subjectif aussi devient le terme d'une interrogation corrélative.

Comme le dit Patočka dans un autre texte d'introduction à la phénoménologie : « La dualité universelle du vivre d'expérience et du vécu est une autre manière de formuler le rapport sujet-objet. Il semblerait que la solution du problème soit le rapport sujet-objet, reconverti à la corrélation essentielle et susceptible d'intuition des structures des vécus, d'une part, et des objets, de l'autre »[229]. Apparemment la phénoménologie ne change donc en rien les termes du problèmes : le monde naturel s'oppose toujours au monde de la science, en sous-entendant les deux règnes de la subjectivité et de l'objectivité. Mais par différence d'avec l'empirisme et le positivisme modernes, la phénoménologie ressaisira cette problématique du point de vue transcendantal. Dans la corrélation phénoménologique, en effet, Husserl « voit une solution du problème de la connaissance tel qu'il s'est présenté à l'esprit de Kant, une élucidation de l'*a priori* universel de toute expérience, bien que la méthode réflexivement intuitive qu'il met en œuvre soit essentiellement différente de la construction kantienne »[230]. Mais si ce ne sont pas les termes qui changent, c'est bien la manière de les regarder, voire la perspective par laquelle on les saisit. C'est ainsi que les termes du problème nous apparaissent effectivement comme différents vis-à-vis de l'empirisme ou du transcendantalisme kantien. Les termes du problème ne se

229 J. Patočka, *La phénoménologie, la philosophie phénoménologique et le* Méditations Cartésiennes *de Husserl* (1968), in QP, pp. 149-188, cit. p. 158.

230 *Ibidem*, p. 161.

définissent plus en eux-mêmes, mais à partir de leur structure phénoménale, qui est une structure corrélationnelle.

§ 5. *Une relation qui précède ses pôles. La corrélation*

L'*a priori* universel de la corrélation traverse un long chemin d'approfondissement, aussi long que le chemin de la phénoménologie elle-même. Nous allons suivre ce chemin, non pas au sens historiographique, mais théorétique. Celui-ci ne s'épuise pas dans l'une de ses étapes, ni dans la conscience transcendantale husserlienne, ni dans l'être-au-monde heideggérien, bien que chacune de ces formulations inclue quelque chose de l'essence de la corrélation, c'est-à-dire de son idée originelle. Cette idée consiste en ceci : ne plus tenir comme vrai ni ce qui relève du subjectif ni ce qui relève de l'objectif, sans élucider les rapports (constitutifs et, dans un certain sens, *a priori*) au sein desquels ils acquièrent leur sens. C'est pourquoi la corrélation phénoménologique se veut comme un *a priori* universel. C'est précisément à partir de la corrélation que nous comprenons ce que sont le sujet ou le monde, ainsi que leur mode d'être, c'est-à-dire dans la mesure où on les interroge non pas comme de simples réalités constituées, mais comme la manifestation d'un "sens".

Comme le dit Renaud Barbaras, « l'ambition de Patočka est de ressaisir l'*a priori* de la corrélation en sa teneur véritable »[231], ce qui demande la compréhension de ses implications ultimes. Nous les indiquons ici de façon encore formelle : elles se trouvent d'emblée dans sa formulation, qui bouleverse autant la notion d'*a priori* que celle de *relation*.

D'une part, si le sens d'un *a priori* était celui d'une forme ou d'une structure qui précéderait l'expérience en tant que rencontre avec le monde, la corrélation phénoménologique n'en serait pas une. La formule de « corrélation comme *a priori* »

231 Renaud Barbaras, *La phénoménologie comme dynamique de la manifestation*, in *Les Études Philosophiques*, 3 (2011), pp. 331-349, cit. p. 331.

nous apprend justement que c'est la relation elle-même ce qui précède et donne forme à toutes nos expériences aussi bien qu'à leurs objets. Il n'y a donc plus d'*a priori* à proprement parler, à savoir des "formes" dont la valeur doit être assurée avant même qu'une expérience quelconque du monde se déploie, devenant par la suite effective et réelle (ce qui n'était en fait que le sens kantien d'*a priori*, qui se définit comme *a priori* « par rapport à » une expérience, conçue comme résultat d'éléments différents et foncièrement indépendants de cette expérience même à laquelle ils donneraient lieu).

Notre rapport au monde ne relève pas d'une adjonction qui présupposerait l'existence indépendante de deux termes («sujet» et «monde») ayant la possibilité de se relier. La corrélation consiste en un rapport qui a déjà eu lieu depuis toujours, elle est déjà en place, avant que nous puissions l'analyser en mettant en évidence ses volets. Nous vivons dans une relation avec le monde déjà advenue et toujours en train de se déployer, sans commencement et sans interruption, ce qui fait de notre vie, comme le dit Patočka modifiant une formulation d'inspiration heideggérienne, une « *existence au monde* »[232].

D'après ce point de vue, le mot « originaire » n'indique pas une dimension purifiée du monde plus ou moins subjective qui (au sens logique ou gnoséologique) devancerait notre rapport possible avec l'étant, le temps, l'espace ou le monde lui-même. Au contraire : « originaire » est maintenant ce niveau où la synthèse précède l'analyse, où l'alliance et la contamination devancent la subsistance autonome et, de fait, abstraite, du sujet et du monde. La « primauté » de la corrélation arrive à prendre chez Heidegger un caractère ontologique, celui de l'être-au-monde du *Dasein* : « L'être-au-monde du *Dasein* s'est toujours déjà dispersé ou même disséminé dans les guises déterminées de l'être-à (*In-Sein*) »[233]. L'origine de notre expérience ne demeure plus derrière elle, mais « en » elle, où cela ne signifie pas exclusivement « au niveau de la connaissance ou de la conscience », mais revient à dire que cette origine est « au sein » de l'expérience, voire même sa « profondeur ». « *A priori* » devient donc l'équivalent de ce que l'on indique par les expressions « toujours déjà »

232 *Méditation sur "Le monde naturel"* (1969), in MNMEH, p. 96.

233 M. Heidegger, *Être et Temps*, tr. fr. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, § 12, p. 64.

ou « depuis toujours », où la caractérisation temporelle de ces expressions ne s'oppose pas à l'originarité qu'elles visent, mais au contraire met en exergue le fait qu'il s'agit d'un « *a priori de* l'expérience elle-même »[234], qui ne saurait gagner en originarité indépendamment ou en dehors de celle-ci.

D'autre part, de manière conséquente et complémentaire, comprendre la corrélation comme *a priori* dépasse d'un seul coup l'idée habituelle et constructive de *relation*. L'originarité de la corrélation ne saurait être celle de ses termes, lesquels, se définissant d'abord par eux-mêmes, manifesteraient aussi la propriété d'être-en-relation. C'est encore une fois chez Heidegger que l'on peut trouver une affirmation de cette co-appartenance poussée au niveau ontologique ; en effet, si l'on dégage toutes les implications comprises dans la structure de l'être-au-monde, on voit que le mode d'être même du monde arrive jusqu'à rentrer dans la définition du mode d'être du sujet : « la mondanéité du monde […] est une détermination existentiale du *Dasein* »[235]. Le mode d'être du monde ainsi que celui de l'homme se définissent donc à l'appui d'un « être-l'un-pour-l'autre » non pas factuel, ou ayant lieu à partir d'une extériorité préalable, mais ontologique, c'est-à-dire définissant le « mode d'être » même selon lequel sujet et monde peuvent exister, à savoir le mode d'être d'une relation originaire.

Saisis dans la perspective de ce « relationnisme » (que Enzo Paci avait su lire au fond de l'intentionnalité husserlienne), sujet et monde perdent leur signification substantialiste, leur "être-à-côté" l'un de l'autre, ainsi que leur figure même de choses simplement présentes, dont on ignore comment elles sont arrivées à se présenter, et à se présenter ainsi. Sujet et monde font partie d'une même structure de corrélation. La corrélation est donc moins une propriété de ce qu'on nomme « sujet » et « monde » que ceux-ci ne sont une propriété de la corrélation, elle précède ses pôles puisqu'elle rend possible leur ostension véritable. Les modes de la corrélation ne sont que les modes selon lesquels le sujet et le monde apparaissent et peuvent ainsi être interprétés dans leur sens au moyen d'une investigation descriptive.

234 J. Benoist, *L'a priori conceptuel*, Paris, Vrin, 1999, p. 36.
235 *Être et Temps*, §18, p. 87.

Cela ne signifie pas que l'essence originaire du monde et de l'homme se situe dans un "objet" tiers, nommé "relation", qu'il s'agit de définir. C'est précisément le contraire, car cette corrélation est plutôt le comment ou la manière dans laquelle ces pôles existent. C'est pourquoi il est correct de dire que ces pôles ne sont pas déjà là, avant elle, mais qu'ils se constituent en elle, en ne lui préexistant pas. Le sens du subjectif et de l'objectif doit donc prendre en compte, pour le phénoménologue qui prétend les saisir, une implication originaire, à moins de les réduire à de pures abstractions. À partir de l'interprétation husserlienne de l'intentionnalité, qui se voulait comme un dépassement de toute opposition entre réalisme et idéalisme (par un idéalisme plus radical), chacune des étapes de la réflexion sur la corrélation comme structure de la manifestation marque une étape significative dans l'histoire de la phénoménologie. Sans nous arrêter sur ces étapes, nous essayerons de prendre en compte le mouvement de cet approfondissement de la corrélation, afin de saisir, à la suite de Patočka, un constant élargissement et une dynamicisation de l'apparaître.

§ 6. *Le passage au subjectif ou la désobjectivation du monde*

La découverte de la corrélation est d'abord la redécouverte husserlienne de l'intentionnalité, qui vise à dépasser l'abstraction d'une conscience subjective objectivée. À chaque fois que l'on se penche sur le monde nous retrouvons une implication subjective dans la manifestation de son sens même, mais, en même temps, cette implication subjective ne subsiste pas en elle-même comme une intériorité psychologique. En disant le mot "conscience" je n'indique pas une "réalité" mais un apparaître du monde, c'est-à-dire une relation originaire qui définit la conscience dans son essence comme conscience-de(-monde) :

> *Il n'est pas question ici d'une relation entre quelque événement psychologique, qu'on appellerait vécu, et un autre existant réel de la nature du nom d'objet* – ou d'une *liaison psychologique* qui se produirait entre l'un et

> l'autre *dans la réalité objective*. Ce qui est en jeu, ce sont au contraire des vécus considérés purement en fonction de leur essence. […] L'essence du vécu lui-même n'implique pas uniquement que le vécu soit une conscience, mais aussi de quoi il est conscience et en quel sens déterminé ou indéterminé il est tel[236].

L'intentionnalité est l'essence même de l'expérience vécue de la conscience, à savoir la « nécessité pour la conscience de vivre comme conscience d'autre chose que soi »[237]. Cet « autre que soi » ce sont les choses elles-mêmes, l'arbre, la route, autrui (comme le dit Sartre) et enfin le monde, dans leurs modes d'apparition. L'apparition ne fait suite à aucune existence absolue de la chose, car elle n'est pas une "extension accessoire" de sa réalité supposée « en-soi ». D'autre part elle ne s'y substitue pas pour rejoindre une intériorité psychologique qui n'aurait rien de subjectif, n'étant « pas le sujet vivant et vécu, mais son substrat matériel, non vécu »[238] approchable à la manière d'un objet. De même que l'apparition n'est pas un contenu sensible ou mental qui fonctionne comme seul représentant possible d'une « chose-en-soi », qui demeurerait par elle-même inaccessible, ainsi « l'apparition n'est pas une apparence que l'on pourrait abandonner au profit de l'apparaissant lui-même, qui serait alors accessible comme tel »[239]. L'apparition est bien la chose apparaissante en son être même, le seul moment de son essence que l'on pourrait classer, en termes logiques, comme non-indépendant (*unselbständige*)[240].

Si le fait de présupposer l'existence absolue d'une chose ou d'un monde « en-soi » s'annonce, dans notre réflexion, comme un contresens, il n'en va pas ainsi pour l'attitude dans laquelle nous vivons la plupart de notre vie irréfléchie, redevable de l'attitude scientifique qui s'y superpose et la conditionne en-retour. Dans cette attitude générale, comme on l'a vu, la variété intuitive du monde ambiant quotidien est

236 E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et pour une philosophie phénoménologique*. *Vol I. Introduction générale à la phénoménologie pure*, tr. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard 1950, p. 116.

237 J.-P. Sartre, «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité» (1939), in *Situations I*, Paris, Gallimard 1947, pp. 29-32, cit. p. 31.

238 J. Patočka, *Le monde naturel et la phénoménologie* (1967), in MNMEH, p. 14.

239 E. San, *La transcendance comme problème phénoménologique. Lecture de Merleau-Ponty et Patočka*, Milan, Mimesis 2012, p. 63.

240 *Cf.* Husserl, *Idées I*, § 15, p. 53.

transposée dans une objectivité dont le trait principal serait d'être indépendante de toute manifestation. C'est pourquoi l'on peut avoir l'image de choses qui sont simplement présentes, et dont l'être et l'être-ainsi trouveraient leur justification en elles-mêmes, pouvant faire l'économie de toutes relations à « autre chose qui ne soient pas elles », que ce soit la conscience ou le tout du monde-ambiant lui-même.

Ce monde indépendant de la manifestation serait alors le monde « en original », dont le monde ambiant, ou le « monde vécu », avec ses significations, ses horizons d'apparition et ses clairs-obscurs, ainsi que sa portée pratique et vitale, ne serait qu'un reflet subjectif au sens d'une modification (voire une manière d'exister) déficiente vis-à-vis de la vérité du monde « en-soi » physico-mathématique. Les outils ou les artefacts, comme un marteau ou une œuvre d'art, ne seraient que des exceptions, des cas particuliers d'objets auxquels un rapport à la vie subjective viendrait s'ajouter en dépit de leur objectivité. Ces exceptions feraient partie d'un sous-ensemble (partiel et plus ou moins arbitraire) au sein du « monde vrai » des lois de la science exacte de la nature.

Mais ce « monde » présumé n'est en réalité qu'un "monde suprasensible", « facile à formuler *in abstracto* », comme le dit Patočka, et que l'on peut accepter sans critique « tant que nous n'analysons pas concrètement l'objet de la réflexion, à savoir l'expérience »[241]. « Mais – poursuit Patočka – dès lors que nous commençons à opérer concrètement cette analyse, ils nous apparaît – comme il est devenu manifeste à Husserl – que l'intention de la science est ancrée dans l'intention de la vie, visant une vérité originellement pratique, relative à la vie, […]; celle-ci présuppose donc celle-là »[242], puisque celle-ci naît au sein du monde expérimenté (par les savants eux-mêmes) des outils et des artefacts, du monde donné en situation, apparaissant en lien avec le comportement humain dirigé vers certains buts. Les objets de ce monde n'ont donc aucune réalité "en-soi" selon le sens que voudrait lui conférer la science moderne, et encore moins une réalité plus originaire que celle du monde de l'expérience pré-scientifique. Au contraire, tels objets existent plutôt,

241 J. Patočka, *Méditation sur «Le monde naturel comme problème philosophique»* (1969), in MNMEH, p. 59.

242 *Ibidem*.

comme tous les objets, en tant qu'objets de notre « monde-*de-la-vie* », et donc dans une relation d'implication constante avec un *vie* tramée d'opérations et pratiques intentionnelles.

Le monde-de-la-vie n'est donc pas seulement la présence fixe d'un espace occupé par les choses que l'on rencontre, et encore moins pourrait-il demeurer intact et valide en soi-même sans qu'un regard quelconque soit porté sur lui ou même sans que sa validité soit prise en charge et confirmée au long de l'expérience vécue de sujets humains. Au contraire, le monde issu de la réflexion husserlienne se veut comme le monde de l'expérience originaire, et en ce sens comme le *monde apparaissant*. En effet, son sens est sans doute plus proche de celui d'un monde qui tout d'abord donne un horizon aux choses qui s'offrent à la connaissance et à la praxis, et qui, en même temps qu'il donne toute sa richesse de contenu, *se figure* lui-même, apparaît selon toute sorte de guises, de façon telle que son événement constitue toujours une révélation, l'apparition de quelque chose, voire les choses mêmes en tant que phénomènes.

La critique husserlienne de l'attitude « objective-scientifique » se veut donc comme la découverte de la figure originelle du monde : non pas celle d'une fausse objectivité construite par abstraction, mais celle du monde-de-la-vie, c'est-à-dire de monde apparaissant, à savoir, pour Husserl, le monde de la vie intentionnelle de la subjectivité. « C'est précisément ce monde et tout ce qui se produit en lui, dont on fait usage selon le besoin pour des buts scientifiques ou autres, qui porte d'autre part pour tout savant, dans son orientation thématique sur sa "vérité objective", *la marque du "simplement subjectif-relatif"* »[243]. En-deçà du monde de l'objectivité, pour Husserl, il y a donc, en tant que présupposé par son sens, le monde de l'expérience subjective-relative.

Ainsi que le monde de la science se donne, selon le sens qui lui est propre, dans un enchaînement d'opérations et dans une histoire d'intentions oubliées, le monde de la vie demeure comme son sol et « source d'évidence »[244]. C'est le monde d'une opérationnalité et d'une réalité-en-situation subjective-relative, ou encore : c'est le

243 Husserl, *Crise*, p. 143 (nous soulignons).
244 *Ibidem*.

royaume même de ce "subjectif-relatif", qui se montre donc à nos yeux, d'après Husserl, comme "monde" selon un visage nouveau. Il n'est pas le monde-objet tel qu'il nous est offert par une attitude qui « fait abstraction de tout sujet », mais le « monde éprouvé »[245] : seuil d'origine de toute expérience d'évidence, abritant les « substructions » qu'on y opère et qui, de manière naïve ou réfléchie, reviennent immanquablement s'y "déposer" et s'y rapporter comme à leur source ou à leur terre mère.

C'est par cet élément subjectif que Husserl essaie d'ouvrir pour le monde, comme pour chaque étant apparaissant en lui, le chemin de sa fondation authentiquement objective, en passant précisément pas sa désobjectivation. C'est d'ailleurs la même entreprise qui a occupé Heidegger dans l'élaboration de l'ontologie fondamentale qu'on trouve développée dans ses cours des années '20, et notamment dans *Être et Temps*. En effet, ce "monde de tous les jours" dans lequel les scientifiques eux-mêmes construisent leurs manipulations, et qui est pour eux toujours disponible à se faire oublier en tant que sol fondateur de leur travail, est pour Heidegger l' « horizon de la quotidienneté médiocre » comme « mode d'être prochain du *Dasein* »[246].

Dans cette perspective la chambre est, pragmatiquement, « ce qu'on est prêt à faire avec elle » (« ce à quoi l'on a affaire dans l'usage de la préoccupation »[247]), c'est-à-dire, tout d'abord et essentiellement, un « outil d'habitation »[248]. La signification pratique en vue d'une préoccupation vient donc en premier plan comme « ce qui est de prime abord donné »[249]. Ce qu'il y a en premier, c'est d'abord la préoccupation pour ma vie, mon travail, et mon repos. C'est bien cela qui me fait voir la chambre comme existante en tant que « quelque chose "pour" », c'est-à-dire comme une possibilité "pour" mon travail et "pour" mon repos, et en dernière instance pour l'accomplissement incessant de mon être, pour lequel je *suis* constituvement préoccupé.

245 *Ibidem*, p. 145.
246 Heidegger, *Être et Temps*, § 14, p. 72.
247 *Ibidem*, § 15, p. 74.
248 *Ibidem*.
249 *Ibidem*.

Avec ce monde, le *Dasein* est toujours dans un “commerce” éminemment familier selon le mode d'une « tonalité émotive » à chaque fois déterminée et d'un « savoir-faire » identiquement originaires. Ce monde est, pour le *Dasein*, le monde de l'affection et de la compréhension propre à la parole qui l'explicite, c’est-à-dire l'ouverture préalable des modes d'exister fondamentaux de l'être humain (« le comprendre est toujours in-toné »[250] - « l'être-au-monde existant est comme tel ouvert, et c'est cette ouverture qui a été nommée le comprendre »[251] - « La compréhensivité affectée de l'être-au-monde *s’ex-prime comme parler »*[252]).

Compte tenu des résonances et des différences inhérentes aux parcours de Husserl et Heidegger, il n'en reste pas moins que les deux auteurs dirigent leur redéfinition du concept de monde sur le chemin d'une désobjectivation de celui-ci, et que telle désobjectivation se fait chez "le maître" comme chez "le disciple" par le passage à travers la vie subjective, c’est-à-dire par une mise en relief de sa manifestation corrélative d’une expérience humaine vivante et opérante. C'est « dans le comprendre [que] la significativité qui s'y fonde est conjointement ouverte »[253], dit encore Heidegger. De même que l'être-au-monde n'est pas une structure d'insertion d'un objet dans un autre, de même l'intentionnalité n'est pas un « fait » réel parmi d'autres faits que l’on pourrait circonscrire dans les limites de la psychologie, de la physique, de la logique ou des mathématiques. Encore une fois cette vie ne vient pas s'ajouter de l'extérieur à un monde pré-déterminé, mais elle préside à sa « constitution » même. De même que la nature exacte des formes scientifiques n'existe pas en elle-même, mais implique des opérations subjectives, de même le monde-de-la-vie, en tant que sol originaire de toute expérience théorique et pratique, est pour Husserl le monde-*de-la-vie-subjective*. À l'objectivisme propre du monde de la science s'oppose donc la subjectivité du monde apparaissant, qui « porte pour tout savant […] la marque du "simplement subjectif-relatif" »[254].

250 *Ibidem*, § 31, p. 126.
251 *Ibidem*.
252 *Ibidem*, § 34, p. 139.
253 *Ibidem*.
254 Husserl, *Crise*, p. 143.

Mais qu'en est-il de ce « subjectif-relatif » pour autant qu'il constitue, d'après Husserl, la « marque » du monde lui-même en tant que monde apparaissant ? Cette question touche à la clé de voûte du projet phénoménologique husserlien, en représentant l'héritage le plus lourd et le plus problématique pour toute la phénoménologie successive, et pour Patočka en particulier, à savoir l'« énigme de la subjectivité ».

Chapitre II

Le projet a-subjectif

§ 1. *La problématicité du subjectif*

Comme le dit Husserl, « toutes les obscurités ramènent à l'énigme de la subjectivité »[255], et notamment les obscurités enveloppées dans « l'aliénation de sens »[256], comme l'appelle Patočka, où nous entraîne la vision objectiviste des sciences constituées sur le modèle de la science de la nature. Mais l'expression husserlienne citée n'épuise pas son sens dans la simple constatation d'une difficulté. Elle signifie surtout que cette énigme représente aussi, d'après lui, la solution la plus radicale du problème visé, à savoir l'éclaircissement du monde en vue d'une nouvelle compréhension rationnellement fondée de celui-ci.

Ainsi, comme on a essayé de le montrer, pour autant que l'on vise une compréhension du monde plus adhérente aux modes selon lesquels il se donne, l'énigme de la subjectivité s'y retrouve impliquée sans possibilité de la contourner. Mais, comme on le vérifiera au long de notre recherche, la problématicité du « subjectif » démontre jusqu'à quel point la solution de la question concernant le monde est loin d'être atteinte par le simple fait de reconnaître l'implication du sujet au sein de son apparition. Bien au contraire, une telle implication subjective est précisément ce qui demande à être expliqué. Ce qui semblait jouer le rôle d'une

255 Husserl, *Crise*, 10.
256 J. Patočka, *Conférences de Louvain* (1965), p. 62.

solution a toujours représenté pour Husserl le problème capital ainsi que la plus grande source d'obscurités, de tentatives réitérées, de retours en arrière, et de nouveaux commencements.

Il serait donc le cas de renverser l'expression husserlienne citée, et d'affirmer tout d'abord que « l'énigme de la subjectivité ramène avec elle toutes les obscurités qui concernent notre expérience du monde ». Les difficultés rencontrées par Husserl et par sa méthode de réduction phénoménologique nous témoignent en effet, d'une part, combien l'analyse du «subjectif» fait encore partie du problème du monde, au lieu d'en être la solution, et d'autre part que la description phénoménologique du monde-de-la-vie demeure une tâche encore ouverte et à accomplir. Husserl lui-même était bien conscient de cette situation et il n'a jamais cessé de remettre en question ses acquis. C'est pourquoi la pensée phénoménologique s'est vue à son tour obligée de revenir sans cesse sur l'analyse du « subjectif », de le revisiter et de comprendre à nouveau ses implications sous une lumière différente.

Si Husserl a essayé tout au long de son œuvre de creuser l'image originairement cartésienne du subjectif inscrite dans la tradition de la philosophie transcendantale, Patočka a renversé la perspective de cette tradition, inaugurant explicitement un tournant phénoménologique majeur, celui de la phénoménologie a-subjective. Ce que nous allons montrer est que ce tournant possède moins le sens d'un refus que celui d'une assomption et d'un approfondissement de la problématicité du subjectif. L'exposition systématique de cette perspective nous la trouvons le plus souvent sous la forme d'une critique des choix et des présupposés présents et agissants au sein de la phénoménologie husserlienne. Mais notre intention est aussi celle de montrer que dans le tournant a-subjectif de Patočka il s'agit, bien plus que d'une doctrine, d'une perspective phénoménologique qui se trouve, en raison de sa nature même, disséminée dans l'ensemble de l'œuvre de notre auteur, sous forme d'une manière différente d'interpréter les mêmes problèmes qui constituent les enjeux de la phénoménologie depuis ses origines.

Patočka n'a pas construit la phénoménologie a-subjective comme une doctrine, ni par une seule et unique voie. Si elle est bien une "théorie phénoménologique", elle l'est au moins en trois sens différents et complémentaires. D'abord elle est

évidemment une théorie "critique", c'est-à-dire un discours construit dans un dialogue avec un objectif polémique, constitué (principalement, mais pas exclusivement) par l'idéalisme phénoménologique sous toutes ses formes.

Deuxièmement, il s'agit d'un renouvellement du projet originaire exposé par Husserl, car Patočka se fait un devoir d'assumer la même intention qui était à l'origine de la phénoménologie elle-même, celle d'une étude de l'apparaître. Mais encore plus important est le troisième sens selon lequel on peut comprendre cette théorie, à savoir celui d'une "perspective", dans laquelle ce qui se présente assume une signification déterminée à partir de ce même "angle visuel". C'est en effet le cas du subjectivisme husserlien auquel Patočka s'oppose, qui se montre "comme subjectivisme" précisément à partir d'un point de vue pour lequel les conditions de l'apparaître et l'agencement du rapport entre l'apparaître et le sujet se trouvent foncièrement changés.

Mais un autre aspect décisif reste à souligner : non seulement la phénoménologie a-subjective n'est pas un refus de tout ce qui est impliqué dans les concepts de sujet, d'*ego*, de conscience ou d'intentionnalité, en fait elle peut aussi être lue comme une interprétation qui dégage des potentialités présentes dans ces concepts et recouvertes par Husserl lui-même. Certains de ces concepts recèlent en fait, dans leur fond même, des implications inaperçues qui, par voie de radicalisation, sont à même de donner accès à une perspective tout à fait différente de celle qui les a engendrés. En dialogue avec d'autres perspectives, celle de la phénoménologie a-subjective se montre donc à la fois comme une critique, un renouvellement et une radicalisation des instances présentes dans la phénoménologie de Husserl et de Heidegger. Nous essayerons d'exploiter la théorie phénoménologique de Patočka selon tous ses sens possibles, suivant la valeur explicative qu'elle assume à chaque fois par rapport aux questions que nous rencontrerons dans notre analyse.

Patočka n'a rien fait d'autre que de mettre en lumière les "points aveugles" de l'énigme de la subjectivité dans la phénoménologie de Husserl : ce qui fait défaut chez ce dernier est la distinction phénoménologiquement (et ontologiquement) adéquate entre la "subjectivité" comme mode d'apparaître de l'apparaissant et la "subjectivité" comme mode d'être du sujet. Sur ce point, Husserl semble faire appel

à une démarche phénoménologique à première vue tout à fait logique : tout comme les formations idéales ou les "objectités" de la science ne sont pas tombées du ciel « toutes prêtes », ainsi chaque chose que l'on rencontre au sein de notre monde assume son sens dans le rapport avec un sujet ou une communauté de sujets. Ce qui apparaît se présente ainsi sous le statut de « constitué », appelant nécessairement une « constitution », qui, pour Husserl, coïncide avec la vie de la subjectivité à laquelle ce sens « constitué » fait référence, car c'est toujours dans un vécu subjectif qu'un sens se révèle ou peut se révéler. Le sujet d'une telle constitution revendique donc un statut de subjectivité constituante ou transcendantale. Cependant, nous verrons, à l'instar de Patočka, en quel sens cette démarche représente une interprétation équivoque à la fois de la structure de l'apparaître et de l'être du sujet.

Pour Husserl lui-même, le cœur de la problématique phénoménologique résidait dans l'interprétation du « comment des modes de donnée », qui constitue l' "inaperçu" de tout objectivisme. Ces modes de donnée sont donc les perspectives, les sédimentations de sens, ainsi que la vie activement et passivement impliquée dans leur jaillissement. Dès que l'on se décide, à l'instar de Husserl, pour une toute autre attitude méthodique vis-à-vis de la "posture" naturaliste intéressée, d'après sa propre auto-interprétation, au simple enregistrement de faits, et que l'on vise donc la source perdue de l'évidence selon laquelle notre monde s'annonce constamment comme existant, nous nous retrouvons dans un milieu d'apparentes « naïvetés » : un milieu d'esquisses objectales, d'actions possibles, d'intuitions et de promesses d'intuitions toujours nouvelles. Mais celles-ci ne sont des naïvetés, justement, qu'en « apparence »(*Schein*), car c'est bien « dans l'apparence et en vertu de l'apparence » (*Erscheinung*)[257], ou pour mieux dire, de l'apparaître, que les esquisses sont pour nous des objets, que les buts appellent des actions, et que la visée et la pleine intuition alternent l'une avec l'autre.

Ainsi, ce qu'était, avant cette suspension de la validité courante de notre vie mondaine (épochè), le monde de l' « étant tout fait », s'annonce maintenant comme le

257 E. Husserl, *L'idée de la phénoménologie. Cinq Leçons*, tr. fr. A. Lowit, Paris, PUF, 1970, p. 114 (« dans le phénomène et en vertu du phénomène » nous traduisons).

« monde étant-pour-nous »[258]. Ce « pour-nous » constitue pour Husserl le champ d'apparition originaire, car dans son immanence se dégage, à ses yeux, le monde en tant que *phénomène,* auquel le monde objectif doit être reconduit (réduction).

Or, il est vrai que ce monde nous est toujours donné selon des esquisses et des perspectives subjectives, ou encore comme un sens saisi ou visé dans une apperception subjective, ce qui implique donc une expérience vécue et une référence au sujet que je suis. C'est bien cette implication, à laquelle chaque chose qui se révèle ne pourrait se soustraire, qui attire l'attention de Husserl. Mais une telle référence inscrite dans la manifestation conduit le père de la phénoménologie bien plus loin. En effet, dans l'apparition il y a bien un aspect de « subjectivité » ineffaçable. Mais, d'autre part, ce perspectivisme du monde, voire même cette marque « subjective » n'est pas une propriété d'un moi singulier ou de ma personne, car elle n'appartient pas à moi, pas plus qu'aux autres, hommes comme moi, ni ne coïncide avec la substance individuelle de cet homme-ci, moi, tel que je vis ici et maintenant en l'année 2015.

Au sens husserlien on pourrait soutenir qu'une expérience du monde vouée à se réaliser sans moi, ou sans aucune perspective, n'existe point, d'où le fait que cette « subjectivité » est un caractère essentiel de toute apparition, qui se retrouve dans mon expérience du monde ainsi que dans celle de tout sujet, et cela d'une façon telle à valoir pour tout homme existant. En ce sens, cette « subjectivité » est bien une condition « constitutive » de toute apparition, que Husserl appelle donc « subjectivité transcendantale ». Mais sur ce chemin advient une *identification* fatale : *l'identification de cette subjectivité (propre de l'apparition) à l'ego*, lequel, tout en étant une essence ou une forme, se réalise toujours comme le "sujet" d'une vie de conscience.

Ainsi, un paradoxe singulier se produit chez Husserl lui-même, à qui Patočka peut adresser la même critique que le père de la phénoménologie adressa à Descartes. D'une part, en effet, la *subjectivité transcendantale* husserlienne ne coïncide pas avec "un" sujet déterminé ou avec un apparaissant quelconque, car elle est censée se

258 Husserl, *Crise*, p. 191.

situer en-deçà de tout ce qui apparaît en son sein, son statut étant celui d'une condition (irréelle) de la manifesteté.

Mais, d'autre part, par son caractère *égologique*, cette subjectivité transcendantale est appelée à devenir consciente de soi-même, et justement comme un « soi », à savoir comme *un sujet* se percevant dans la saisie *réflexive-intuitive* du « je suis ». Un caractère de l'apparition est donc identifié à une forme, celle de l'*ego*, qui relève d'un étant subjectif. À la suite de ces considérations nous comprenons un sens "négatif" fondamental qui est propre du tournant a-subjectif de Patočka, tournant qui se présente en effet sous la forme d'une déconstruction d'une opération d'identification profondément cartésienne : la où Husserl atteint le sol de la subjectivité transcendantale, c'est en fait le champ de l'apparition qui vient d'être découvert, mais ce champ est en même temps recouvert par son identification à un étant subjectif, bien que "transcendentalement purifié".

Dans le manuscrit de travail qui constitue la base de l'article intitulé *Épochè et réduction*, dont la date de rédaction s'étend entre 1974 et 1975, nous trouvons en fait l'expression suivante : « rien ne s'oppose à ce qu'on donne au champ d'apparition le nom de subjectivité. Il faudrait seulement se rendre compte que la subjectivité ne signifie alors rien d'autre que ceci : le monde apparaît et les caractères d'apparition expriment matériellement la compréhension de choses »[259]. Patočka nous dit, donc, que dans cette "expression" d'un rapport à quelque chose comme un sujet, ni l'apparaître qui s'exprime par l'apparition d'un monde, ni les caractères d'apparition qui représentent ses "expressions", n'ont la forme d'un vécu de conscience reconductible en dernière instance à un *ego*. Dans l'identification husserlienne on est confronté donc à une mésinterprétation et à un glissement de sens du subjectif. De la sorte, deux fils, représentés par le problème de la structure de l'apparaître et par celui de l'essence de l'étant subjectif, se superposent et se confondent. Tout le problème reviendra, donc, pour Patočka, à dénouer ces fils et à remettre les rapports entre ces deux facteurs dans l'ordre phénoménologiquement le plus cohérent.

259 J. Patočka, *Épochè et réduction* [Manuscrit de travail] (1974), in PP. 163- 210, cit. p. 192-3.

La subjectivité-sujet conçue par Husserl coïncide donc avec la possibilité (ainsi qu'avec l'effectivité, même inachevée, ou encore à atteindre, mais *a priori* possible) de la conscience de moi comme conscience transcendantale. Bien qu'il s'agisse d'une conscience transcendantale, ce qui équivaudrait à un concept déjà en quelque sorte précédant celui de la subjectivité, celle-ci est bien la conscience d'un sujet qui réfléchit, dont la réflexion donnerait accès au champ de la manifestation en tant que champ de l'« absolument subjectif » : par la réduction, dit Husserl, « il n'est sous notre regard que le pur corrélat de la subjectivité »[260], « ce flux héraclitéen purement subjectif »[261]. Sur l'étroit chemin de la réduction, « apparaître » et « sujet » s'identifient bien plus qu'ils ne se distinguent, en démontrant ainsi leur entrelacement problématique.

Avec Husserl, les « modes de donnée » dont il est question dans l'interrogation phénoménologique ne peuvent en aucun cas faire abstraction de la vie intentionnelle du sujet, c'est-à-dire d'une « ostension-de » qui, pour le père de la phénoménologie, se résume sous le titre de « conscience », « subjectivité », « *ego* », où nous retrouverions l'origine même de la manifestation. Il s'agirait donc de « revenir d'un étant "tout fait" à ses *origines* intentionnelles »[262], ayant ainsi en vue la constitution même du monde, autrement dit : ayant en vue comment le monde *commence et parvient* à être le monde dont nous faisons l'expérience. Cela devrait alors signifier (husserliennement) revenir au terrain « immanent » à la conscience qui intentionne, perçoit, se souvient, juge, et projette, où seraient « inclus » (en tant que « donnés absolument » avec l'apperception du "subjectif") l'intention comme le sens objectal intentionné, la perception comme le perçu, l'expression comme la signification, l'idéation comme l'idée, l'apparaître comme l'apparaissant. La re(con)duction à l'immanence serait donc la réduction du monde à son phénomène pour autant que celui-ci est un *phénomène de* mon expérience. C'est bien ce que Husserl arrive à affirmer dans la suite dans un passage successif :

260 Husserl, *Crise*, p. 173.
261 *Ibidem*, p. 177.
262 *Ibidem*, p. 191.

> Dans le temps où je suis le phénoménologue transcendantal je suis exclusivement dans la conscience transcendantale de moi-même, et je suis mon thème exclusif en tant qu'*ego* transcendantal avec toutes les implications intentionnelles qu'il comporte. Il n'y a pas trace ici d'objectivité tout court, mais il n'y a d'objectivité qu'en tant que phénomène *mien*, phénomène *de l'ego transcendantal*[263].

Il est clair pour Patočka que le « subjectif » (et la « subjectivité ») chez Husserl a vu s'affaiblir sa première signification comme adjectif, à savoir comme attribut de la manifestation, pour laisser le devant au substantif, dont les attributs essentiels seraient à la fois la manifesteté et la mienneté. De la sorte, l'usage du mot « subjectif » trahit une mésinterprétation de l'apparaître par laquelle des caractères d'apparition sont pris pour des caractères propres de l'expérience vécue du sujet. C'est en suivant cette logique que le sujet devient *la* condition première et originaire de l'apparaître et que ses vécus de conscience deviennent le champ du phénoménal. Ce passage autant implicite que fatal peut être relié à une distinction que Patočka avait déjà mise en avant par d'autres termes dans son texte *Notes sur la préhistoire de la science du mouvement* de 1965, (bien que ceux-ci n'aient pas un but "normatif" au niveau terminologique, et qu'ils ne soient pas gardés et utilisés systématiquement dans l'œuvre de notre auteur), à savoir une distinction entre deux sens possibles du « subjectif » :

> Il faudrait pourtant préciser à ce propos que « subjectif » ne signifie pas nécessairement « subjectal », appartenant comme tel à un sujet. Ce qui appartient au sujet, ce sont les vécus dont se compose effectivement la vie des sujets. Le mot « subjectif » peut désigner non seulement un vécu mais aussi ce qui est expérimenté sans pour autant entrer dans la composition des vécus, sans leur appartenir réellement : *une perspective est quelque chose de subjectif mais qui n'appartient pas en propre au sujet*. L'aspect d'une chose est quelque chose

263 *Ibidem*, p. 290 (nous soulignons).

> de subjectif, mais il n'est pas un vécu, il n'appartient pas au sujet comme lui appartient le regard qu'il porte sur la chose[264].

Ce texte revêt un sens particulier car, bien que précédant la formulation "systématique" de la phénoménologie a-subjective, en quelque sorte il la présuppose. En effet, dans ce texte Patočka tâche de suivre la lignée problématique la plus importante de la phénoménologie, à savoir la désobjectivation du monde naturel, mais il le fait en empruntant un chemin tout à fait autonome, où la subjectivité du monde ne se confond jamais avec la mienneté du sujet ; au contraire, ces deux dimensions doivent "se conquérir" à partir d'un apparaître plus profond que la subjectivité husserlienne. La phénoménologie a-subjective est donc déjà en place bien avant sa formulation. Cela nous sera confirmé en suivant ses racines, non seulement historiographique, mais surtout théorétiques.

Une fois que l'apparaître appartient en propre au sujet (même au sens irréel, transcendantal, et non pas au sens d'un sujet ou d'une conscience psychologique), la mienneté du sujet comprend en soi la totalité du champ phénoménal. Cette identification possède pourtant des "failles", montrant des écarts phénoménologiques fort significatifs entre les caractères de l'apparaître et de la subjectivité-*ego*. Dans le cadre de la phénoménologie a-subjective, nous pourrons voir que chacune de ces "contradictions" recèle, derrière l'interprétation subjectiviste qui les a engendrées, un aspect propre de l'apparaître. Nous verrons ainsi comment le subjectivisme lui-même, si interprété radicalement, conduit par ses contradictions mêmes à reconnaître, sous une forme encore ambiguë, un sens plus originaire de la manifesteté de l'étant, à savoir une condition a-subjective à même de comprendre le subjectif lui-même dans un biais renouvelé. Le principe qui guide Patočka dans l'accomplissement de ce passage demeurera toujours le même : l'apparaître ne peut, en son origine, se réduire à l'un des ces aspects.

264 J. Patočka, *Notes sur la préhistoire de la science du mouvement : le monde, la terre, le ciel et le mouvement de la vie humaine* (1965), in MNMEH, pp. 3-12, cit. p. 3-4.

§ 2. *L'immanence à la sphère phénoménale*

C'est dans les textes consacrés à la formulation de la phénoménologie a-subjective que Patočka se livre à la tâche de démasquer et de mettre en évidence les failles du discours husserlien, à savoir les écarts entre ses intentions et la réalisation correspondante.

Dans *Épochè et réduction*, Patočka s'appuie sur un propos de Schumann, selon lequel la méthode de la réduction phénoménologique est censée « faire ressortir la conscience en tant qu'*a posteriori* originaire » (EPR 250). Dans un premier sens, ce qui, dans le procédé de la réduction tel qu'il est mis en œuvre effectivement, fait son apparition en dernier ou *a posteriori* démontrerait pour cette raison même son originarité en tant qu' *a priori*. En fait, selon les principales esquisses husserliennes de la méthode phénoménologique, la conscience transcendantale est censée se retrouver, au bout de ce chemin, comme le présupposé originaire de toute apparition. Ce ne serait qu'une fois atteint le niveau originaire de cette même conscience qui met en œuvre la réduction, que l'étude de l'apparaitre se découvrirait comme étude de la constitution intentionnelle du monde apparaissant, se produisant dans la sphère de la subjectivité transcendantale issue de la réduction.

> La réduction phénoménologique aura donc pour tâche de montrer que cette sphère nouvellement découverte de l'immanence de la "subjectivité transcendantale" "porte en soi" tous les mondes réels possibles – elle devra reconduire le monde sur le sol de la constitution où il a émergé sans que nous ayons pu nous en douter dans l'attitude naturelle[265]

Patočka montre que l'interprétation husserlienne de cette méthode est à renverser : l'idée de la constitution subjective du monde par la conscience précède et guide la mise en œuvre effective de la réduction. En fait, si la conscience constituante apparaît à la fin du procédé de réduction, elle le précède dans l'effectuation, car la constitution est ce en vue de quoi la réduction est conçue et mise

265 J. Patočka, *Épochè et réduction* (1975), in QP, pp. 249-261, cit. p. 255.

en œuvre. La constitution n'est pas le résultat phénoménologiquement conséquent d'une réduction du monde objectif à ses apparitions. C'est plutôt l'hypothèse d'une primauté absolue de l'intentionnalité subjective ce qui appelle la réduction du monde constitué à l'« immanence » de cette même vie intentionnelle, tenue pour fondement dernier de toute apparition. La réduction ne découvre pas un champ qui ne serait reconnu qu'après coup comme le domaine d'une analyse constitutive : elle est la démarche nécessaire à la mise en lumière d'une constitution qu'on doit supposer comme étant déjà à l'œuvre là où la réduction nous amène, c'est-à-dire sur le sol des "vécus de conscience".

Ainsi, c'est seulement en fonction de la constitution du monde que la réduction acquiert son sens et qu'elle vient s'implanter comme un moment fondamental au sein de l'analyse phénoménologique. Au fond de l'« enchainement antagonique » entre le sens de "retournement du monde" (propre de la réduction) et celui d'une nouvelle fondation sur le sol des vécus (propre de la constitution) Patočka fait ressortir la « connexion unitaire » qui relie ces deux moments dans un « tout systématique ». Si, en suivant la ligne husserlienne, cette connexion pouvait s'exprimer par la formule « pas de constitution sans réduction », cette connexion se trouve, chez Patočka, renversée et joue à contresens vis-à-vis de l'exposition husserlienne de la réduction : « pas de constitution sans réduction ».

À l'origine de la connexion entre constitution et réduction, nous retrouvons l'identification husserlienne de l'apparaître et de la vie subjective de conscience. Cette identification, comme le dit Patočka, ne manquera pas de prendre la forme d'une fondation. Le rapport de l'apparaissant avec l'apparaître devient donc le rapport de fondation entre tout ce qui rentre dans la sphère du phénoménale (objectif ou subjectif que ce soit) et les vécus transcendantalement purifiés. Ces vécus subjectifs, au lieu d'être un aspect qui renvoie à la sphère phénoménale, seraient le fondement de cette même sphère phénoménale, ou autrement dit, seraient la source même de la phénoménalisation, c'est-à-dire de l'apparaître de l'apparaissant :

> Alors que « subjectif » était pris d'abord au sens du langage courant, désignant le phénoménal (et, en ce sens, « objectif ») qui prend en considération

> les perspectives, les modes de donation, les caractères positionnels de modalisation, notre approche des choses, à la différence des choses en elles-mêmes (qui sont sans perspective), le subjectif comme vécu est maintenant distingué du phénoménal qui apparaît dans le vécu[266].

La sphère "immanente" des vécus de la subjectivité représente donc le domaine compréhensif de toute perspective, réelle ou possible, selon laquelle le monde peut apparaître. La réduction husserlienne – distincte du moment suspensif (épochè) – n'est pas une réduction au pur apparaître du monde, mais le premier pas sur les traces de la constitution du monde au sein du flux de la conscience transcendantale. La réduction est une réduction du constitué au constituant, où cela signifie une réduction au vécu intentionnel censé présider à l'apparition. Cela fait suite chez Husserl à l'identification mentionnée, par laquelle là où il y a apparition, il y une conscience faite des vécus, voire l'expérience transcendantale d'un *ego*.

Cette position recèle, pour Patočka, à la fois une authentique inspiration phénoménologique et une trahison de cette même inspiration. Cette "contradiction" fait tout le contenu de la divergence patockienne vis-à-vis de l'initiateur de la phénoménologie. Si par rapport à la vision de Husserl nous parlions d'écarts et de failles, c'est parce qu'on peut reconnaitre, avec Patočka, que le sens subjectiviste des termes "immanence" et "constitution" n'est pas tout à fait dépourvu de vérité. Au contraire, au fond de ces termes des écarts fort significatifs demeurent entre leur interprétation subjectiviste et leur sens authentiquement phénoménologique, un sens qu'il s'agit de dégager et de délivrer de l'identification entre l'apparaître en tant que tel et une subjectivité égologique, ce qui représente précisément la tâche, à nos yeux la plus difficile et significative, de la phénoménologie a-subjective.

En un certain sens l'apparaitre est toujours, en effet, le rapport d'un apparaissant avec ce en quoi il apparaît. Autrement dit : l'apparaître implique évidemment une sorte d' "immanence", car il s'agit d'une compréhension où quelque chose apparaît au sein d'autre chose et n'est compris qu'à la lumière de cet autre

266 J. Patočka, *Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie "asubjective"* (1970), in QP, pp. 189-215, cit. p. 207.

chose. « L'immanence intentionnelle est une immanence non pas au moi, mais au plan phénoménal »[267] dit Patočka. Dans le manuscrit *Forme-du-monde de l'expérience* de 1972, Patočka ne s'engage pas dans une analyse systématique de la réduction, mais compare les résultats de celle-ci avec son but programmatique : ce but serait de "conserver" le monde "réduit" dans son originarité phénoménale. Patočka ne nie pas l'existence d'une "immanence", mais il propose qu'elle soit conçue comme une "immanence phénoménale", à savoir une immanence à la totalité au sein de laquelle l'apparaissant aussi bien subjectif que objectif apparaît.

L'immanence husserlienne représentée par l'expérience vécue du sujet, dit Patočka, ne perd pas son importance, à condition de reconnaitre que « l'immanent, dont la simple existence est garantie par le *cogito*, n'est ni plus ni moins immanent au monde que le transcendant »[268]. Si la transcendance était chez Husserl un mode phénoménal particulier défini par son rapport spécifique à l'immanence du vécu intentionnel, Patočka fait d'abord l'opération de renverser cette perspective pour nous faire ensuite considérer les éléments du problème différemment. Ce que Husserl définit comme "immanent" et "transcendant" ne représente que deux modes d'apparition, qui renvoient donc à une sphère d'apparaître plus originaire : celle-ci est une transcendance tout à fait particulière, à savoir le monde.

Avant de déterminer ce qu'un tel concept de "monde" peut bien signifier en tant que sphère d'apparaître, il faut souligner ce qui se produit dans le changement de perspective patockien. À partir du refus de l'identification de l'apparaître à une sphère qui coïnciderait à peu de choses près avec la mienneté du sujet, le terme d'immanence peut être récupéré en lui donnant le sens d'une immanence à la sphère phénoménale ; de la sorte, la transcendance qui se définissait seulement par rapport à l'immanence subjective rentre également dans cette nouvelle sphère phénoménale. La sphère phénoménale est donc transcendante vis-à-vis de l'immanence et de la transcendance husserliennes ; en même temps, l'immanence et la transcendance intentionnelles trouvent dans la sphère phénoménale une autre immanence plus compréhensive et donc plus originaire.

267 J. Patočka, *Forme-du-monde de l'expérience* (1972), in PP, p.221.
268 *Ibidem*, 223.

> Ainsi la réduction met au fond en évidence tout autre chose que ce que visait l'intention initialement idéaliste de celui qui l'a conçue. Ce qui est ici démontré n'est pas la conscience infinie, à l'opposé de la conscience finie de la vie naturelle au monde, mais le tout unique dont tout le singulier fait partie, appartenance qui seule lui donne aussi la possibilité d'apparaître dans une expérience concordante[269].

« La possibilité d'apparaître dans une expérience concordante » est donc le monde au sens de la forme ultime de toutes nos expériences. Le caractère que Patočka reconnait à cette sphère phénoménale nouvellement découverte est celui d'une "totalité" et d'une "unité", voire d'un horizon. Toute immanence est donc, ultimement, une immanence à « l'arrière-plan *unique* de notre expérience »[270]. Patočka ajoute que « c'est cela même qu'est la conscience d'*horizon* »[271], mais, ajoutons-nous, conçue à l'inverse vis-à-vis de la conscience d'horizon chez Husserl, c'est-à-dire conçue à partir de la transcendance propre à l'horizon du monde et non pas à partir de l'immanence du moi. Le terme d'immanence peut donc bien continuer à indiquer le rapport de l'apparaître à l'apparaissant, mais ce rapport n'est plus celui d'un élargissement à l'infini d'un point d'immanence subjective qui sert comme principe de l'apparition, comme c'est le cas, en dernière instance, chez Husserl, mais ce rapport « serait plutôt comparable au rapport de l'unité une et continue au multiple qu'elle englobe ». Le principe de l'apparition, voire de « l'accessibilité du singulier », comme dit Patočka, est « la forme-du-monde de l'expérience »[272].

L'immanence intentionnelle est donc inutile lorsque l'on découvre une autre immanence, l'immanence au monde de l'apparaissant, laquelle n'exclut pas pour autant aucun des caractères propres du subjectif, ces caractères demeurant encore à

269 *Ibidem*, p. 222.
270 *Ibidem*, p. 214.
271 *Ibidem*, p. 217.
272 *Ibidem*, p. 214.

expliciter et à comprendre, car, comme le dit Patočka, « le subjectif n'est rien de simple ; il est au contraire un complexe édifice de sens »[273].

§ 3. *La constitution phénoménologique*

Si le subjectif était à concevoir comme la conscience transcendantale constituante prévue par la réduction, dit Patočka, « le monde serait un instance faisant vis-à-vis à la conscience qui, une fois la réduction accomplie, ne serait plus une conscience immanente au monde »[274]. Mais à la lumière du refus patockien de l'identification entre apparaître et mienneté, cette immanence même fait office de « monde », c'est-à-dire d'un apparaître plus originaire. Toujours dans ce même fragment manuscrit Patočka souligne à nouveau frais que la structure originaire de la manifestation est celle d'une corrélation comprenant toujours deux polarités, mais il met aussi en évidence le fait qu'aucune symétrie absolue n'est présupposée dans le concept de corrélation. De la sorte, Patočka reconnaît que le monde « est, de même que le moi, le sol originaire de toute apparition », mais dans la spécificité de leur relation le monde « porte en outre la marque d'une plus grande originarité que le *moi*, en ce sens que je suis toujours englobé »[275]. En allant au fond de l'immanence husserlienne, nous retrouvons, à l'instar de Patočka, une immanence(au monde)-transcendante(le sujet), dont le subjectif lui-même peut surgir, un tout qui rend possible les rencontres intramondaines, n'étant pas lui-même rencontré, mais étant, au contraire, « l'en-quoi préalable »[276] de toute rencontre.

Comme l'affirme Patočka dans l'un de deux textes consacrés à donner une forme systématique à son a-subjectivisme, « l'intention [husserlienne] vise donc l'apparaître comme tel, la sphère phénoménale, mais cette intention est circonscrite à

273 *Ibidem*, p. 223.
274 *Ibidem*, p. 222)
275 *Ibidem*.
276 *Ibidem*, p. 217.

l'aide de termes provenant de la sphère du subjectif »[277]. Ainsi, c'est en distinguant l'intention de son interprétation que nous creuserons le sens le plus authentique du tournant patockien. Toujours dans le manuscrit de 1972 dont nous sonderons ici les analyses, Patočka écrit : « cette position particulière du monde se manifeste en ceci, que la transcendance […] ne peut jamais être constituée »[278]. La constitution phénoménologie est à son tour l'un de concepts husserliens où l' "intention programmatique" fait signe de la manière la plus étonnante vers une pensée bien plus profonde que son interprétation subjectiviste mise en avant par Husserl.

Dans la perspective de Husserl, tout apparaître, par la "subjectivité" qui s'atteste dans ses "modes", présuppose une activité du sujet ; toute formation de sens ainsi que toute chose apparaissante appellerait donc une intentionnalité appartenant à la vie de l'*ego* transcendantal, au sein de laquelle tout vient se constituer. Pour Husserl c'est donc au moment où je réfléchis en prenant conscience de ma vie intentionnelle que l'apparaître se ferait jour dans son déroulement effectif et originel, qui est celui du flux de conscience où la totalité du monde apparaissant serait compris sous la forme d'un horizon propre de la visée.

Nous disions avec Patočka, en citant un passage du texte de 1975 *Épochè et réduction,* que la subjectivité issue de la réduction phénoménologique est conçue par Husserl de façon à ce qu'elle « porte en soi tous les mondes réels et possibles » étant le « sol de leur constitution »[279]. Encore une fois, on est face à une interprétation subjectiviste d'une intention authentiquement phénoménologique. La constitution telle qu'elle est conçue par Husserl représente en effet un des points-limite qui devient, si on adopte la perspective de Patočka, autant de points de passage vers l'originaire a-subjectivité de l'apparaître.

Si nous revenons au texte de 1972, nous voyons Patočka réinterpréter l'idée de la constitution selon la même approche qu'on a vue à l'œuvre à l'égard du concept d'immanence. Ce concept (étroitement lié à l'élargissement husserlien de l'intentionnalité brentanienne) sous-tend en fait une considération fort significative :

277 J. Patočka, *La possibilité d'une phénoménologie "asubjective"* (1970), in QP, p. 206-7.
278 J. Patočka, *Forme-du-monde de l'expérience* (1972), in PP, p. 222.
279 J. Patočka, *Épochè et réduction* (1975), in QP, p. 255.

si l'apparition est la chose elle-même, celle-ci apparaît, pour autant qu'elle apparaît, en autre chose que soi. Sous ce concept, on trouve donc une intention considérée par Patočka comme le noyau de la phénoménologie, à savoir l'étude de l'apparaître distinct des apparitions, voire de l'apparaître comme tel. Or, cette distinction, nous dit Patočka, montre le sens originel du problème phénoménologique de la constitution :

> Il faut dire que l'apparaître est l'être-hors-de-soi de l'apparaissant. Or l'étant-hors-de-soi est forcément en autre chose. C'est cet autre chose qu'a en vue le problème phénoménologique de la constitution[280]

Cet "autre que soi" est donc l'apparaître comme condition de possibilité de l'émergence et de la "présentation" des choses. La problématicité de la constitution phénoménologique renvoie exactement à l'interprétation de l'apparaître qu'elle sous-entend nécessairement, pour autant que l'apparaître est précisément cet "autre-chose" donné non pas directement à l'intuition mais à travers et au-delà les apparitions qui se produisent en son sein. Comme on le sait, pour Husserl cet autre-que-soi où se produit l'apparition est l'*ego* ou subjectivité transcendantale. Patočka aborde le problème en rappelant qu'il n'y a pas d'apparition sans quelqu'un à qui quelque chose apparaît, mais le rappel de ce point fondamental ne fait qu'exalter, à ses yeux, les aspects contradictoires de la perspective husserlienne. En effet, dans l'accessibilité à soi se réalisant par la réflexion, le sujet trouverait pour Husserl une justification non seulement de son originarité au sein de la structure corrélationnelle, mais aussi de sa primauté au sein de cette structure, ainsi que de son rôle constituant.

Un exemple peut nous aider à comprendre où se produisent la problématicité de la constitution phénoménologique ainsi que la divergence entre Husserl et Patočka. Du point de vue husserlien, je ne saurais rien quant à l'existence de la salle de cours où je vais chaque semaine si elle était quelque chose de différent de la salle que je retrouve dans les vécus que j'en ai, car la salle n'existe pas en-soi mais elle est donnée pour moi par ses apparitions qui sont autant de perspectives, d'anticipations

280 *Forme-du-monde de l'expérience* (1972), in PP., p. 223.

et de remplissements. Donc, par l'idée de la réduction phénoménologique, Husserl tâche de mettre au clair la constitution qui préside à l'existence de la salle en tant que contenu d'une expérience "mienne". Ainsi, même avant de descendre les escaliers qui débouchent sur le couloir qui m'y amène, la salle me serait déjà donnée sous le mode d'une visée ou d'un horizon intentionnel encore vide qui attend de se confirmer ou de se modifier. Mais si l'on suivait jusque dans ses conséquences ultimes la reconstruction husserlienne de cette expérience, on serait obligé de dire qu'au moment où je retrouve ma salle de cours, tout se passerait comme si l'apparaître de la salle était l'accomplissement de mon histoire intentionnelle, potentiellement aussi étendue que l'histoire du monde, comprenant non seulement l'horizon des apparitions possibles de la salle, mais aussi de la ville et du monde entier.

La totalité sur le fond de laquelle l'apparition se constitue serait donc la totalité formée par « les lignes prolongées jusqu'à l'infini »[281] de mes actes intentionnels, comme le dit László Tengelyi. La genèse de l'apparition de ma salle de cours, aussi bien que le déroulement effectif et présent de celle-ci, serait en ce sens l'histoire d'un flux de vécus, celui de ma conscience ainsi que de toutes les consciences de toutes les époques du monde, participant donc à une même subjectivité transcendantale qui serait alors une intersubjective transcendantale. En fait, sans le savoir, c'est-à-dire anonymement, "je" ("nous") constituait déjà (depuis son origine) la manifestation de cette salle, jusqu'au point de son apparition en chair et on os. La meilleure explication de cet exemple nous la trouvons dans un passage de Patočka présent dans le texte déjà cité *Réflexion sur l'Europe* (début 1970) :

> Le monde lui-même en tant qu' "horizon" peut alors être interprété – et c'est ce que fait Husserl – […] comme simple "intentionnalité" d'horizon. C'est subjectiver le monde et le niveler à une anticipation présente[282]

281 László Tengelyi, *La phénoménologie asubjective et la théorie des trois mouvements de l'existence*, in R. Barbaras (éds.) *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, Milan, Mimesis 2007, pp. 137-152, cit. p. 141.

282 J. Patočka, *Réflexion sur l'Europe* (début 1970), in LS, p. 195.

Or, sur quel point Patočka marque-t-il sa différence vis-à-vis d'une telle possibilité de subjectivisation ? Dans la compréhension même du problème. En fait, pour Patočka la constitution n'est pas un problème confiné dans la vie subjective et dans l'apparition vécue. En nous rattachant à la compréhension patockienne du problème de la constitution phénoménologique, nous pouvons remarquer qu'une telle subjectivisation n'est rien d'autre que la réponse husserlienne au problème formulé par Patočka : si, d'un côté, les apparitions "subjectives" sont prises comme autant de vécus *du* sujet, de l'autre, la subjectivité-*ego* transcendantal s'approprie et fait coïncider avec elle-même cet "autre-chose" au sein duquel les apparitions se produisent et qui les « possibilise ». Husserl avait donc bien saisi le problème de la constitution, mais à l'intérieur d'un cadre marqué par une identification préalable entre le "moment" ou le "caractère" subjectif propre de l'apparition et l'*ego*, de sorte de que l'autre-que-soi au sein duquel l'apparaissant apparaît ne pouvait pas réclamer entièrement ses droits. Le rôle de condition de possibilité de l'apparition revint ainsi à l'*ego* lui-même, qui jouait le rôle de source des "modes subjectifs" d'apparition.

Le fait que Husserl ait conçu cet "autre chose" comme un fondement subjectif est donc ce qui explique le nivellement de l'apparition horizontale du monde, en produisant des contradictions vis-à-vis de l'expérience effectivement vécue, telles qu'on les retrouve en toute évidence dans l'exemple qu'on a librement reconstruit. Toute apparition est comprise en "autre chose" comme dans sa « condition de possibilité », ou pour mieux le dire avec les mots de Patočka, comme dans sa « possibilisation ». Pour Patočka, cet "autre chose" est le champ de possibilisation représenté par le monde, car c'est en lui que peuvent se produire les perspectives et où me sont données mes possibilités d'action aussi bien que mes possibilités perceptives. Il n'est pas anodin de souligner comment cette vision "éclaircit" le propos husserlien tout en le contestant quant aux "solutions" qu'il apporte au problème. Si, dans les passages initiaux de ce texte, Patočka reconnaît que « la vie du moi […] est seule capable devenir une correspondance de l'univers »[283], le problème de la source de cette possibilité se pose aussi, et de manière même plus aiguë, pour

283 J. Patočka, *Forme-du-monde de l'expérience* (1972), in PP., p. 217.

cette vie du moi elle-même. D'où vient, pour le moi, cette possibilité ? Le moi, aussi, pose, en effet, le problème de sa « possibilisation », comme nous le verrons plus en détail par la suite.

Le problème de la constitution ne vise donc, à l'origine, rien de subjectif au sens d'égologique, elle vise l'autre-que-soi qui possibilise les apparitions. Patočka répond donc à Husserl par une compréhension plus authentique du problème, en explicitant le sens caché d'un concept qui, de par lui-même, renvoie au-delà de son interprétation subjectiviste. Si l'apparition est en autre-que-soi, et si elle présuppose un champ d'immanence, comme on l'a vu plus haut, ce champ est le monde, puisque, comme le dit Patočka, « toute apparition est apparition au sein du monde et présuppose celui-ci »[284]. Le problème de la constitution est donc celui de dé-couvrir l'apparaître distinct de l'apparaissant, où les apparitions trouvent leur « possibilisation », ce qui ne demande pas une "perception interne ou réflexive" au sens strict du terme, mais une "interprétation". « Il n'y a pas de vue réflexive d'actes constituants », dit Patočka, puisque « la constitution *comme processus fondamental de l'apparaître* est une interprétation du sens déjà pré-donné à la lumière du monde »[285].

L'horizon du monde apparaissant est originairement transcendant vis-à-vis de la conscience intentionnelle et de ses vécus ; s'il y a bien une "constitution" subjective, elle ne se fonde pas sur une immanence intentionnelle, car les apparitions sont, certes, immanentes à autre chose, mais cet autre chose n'est pas le sol de la mienneté, c'est le monde qui leur est présupposé et qui possibilise autant le "subjectif" que l' "objectif". En reprenant un passage patockien d'une rare profondeur spéculative, nous pouvons dire que « le monde est à la fois la tâche imposée aux apparitions et ce qui subsiste au-delà d'elles »[286] et que le monde nous impose, pour cette raison, la tâche de l'interprétation phénoménologique, car c'est toujours le monde en tant que monde ce que nous devons expliciter pour comprendre l'apparition.

284 *Ibidem*, p. 223.
285 *Ibidem* (nous soulignons).
286 *Ibidem.*

§ 4. *Au fond du subjectivisme*

Dans son article tâchant de relier deux thématiques majeures de la pensée de Patočka, Laszlo Tengelyi offre un exposé fort clairvoyant de deux aspects du tournant qui se réalise dans la phénoménologie a-subjective, notamment par sa reconstruction de l'enchaînement problématique qui a marqué la voie sur laquelle ce tournant même s'est produit. Tels sont les problèmes de la constitution du sens et de l'horizon comme mode phénoménologique éminent de la manifestation du monde. Sans en avoir peut-être l'intention, cet article nous fait apercevoir que la problématique du sens se trouve non seulement à l'origine de la première percée de la phénoménologie, mais aussi de sa réforme a-subjective.

En s'appuyant sur la confrontation patockienne avec les *Recherches Logiques*, Tengelyi trouve dans le point suivant les prémisses de tous les développements ultérieurs : pour Husserl, le même contenu peut être appréhendé « selon des sens différents », ce qui signifie selon des modes différents de la "conscience-de" quelque chose[287]. Rien ne change quand il s'agit, pour Husserl, de démontrer que, lorsque c'est un sens identique qui se donne à nous, les modes différents selon lesquels ce sens est donné revient à de modes spécifiques de conscience. Patočka apporte l'exemple husserlien de la différence entre un signe graphique et la conscience symbolique, dont l'arrière-fond est constitué évidemment par un débat contre l'empirisme qui est l'âme de la psychologie de l'époque. Ce détail prend toute son importance lorsque nous nous apercevons de l'enjeu recelé dans ce passage, qui est le même enjeu recelé dans l'effort de définition du concept de monde naturel : éclaircir l'opposition entre le subjectif et l'objectif[288].

287 Cf. J. Patočka, *La possibilité d'une phénoménologie "asubjective"* (1970), in QP, p. 202.

288 *Ibidem*, p. 201 : « La notion d'acte intentionnel et de l'objectité correspondante intéresse [Husserl] dans la mesure où elle lui semble permettre d'éviter, à condition de prendre certaines précautions, la confusion du subjectif et de l'objectif qui n'est que trop courante dans la psychologie de son temps, déterminée par l'empirisme ».

Au sein de la tentative husserlienne d'aller à l'encontre de l'abstraction empiriste touchant au concept de l'objectivité en général, de sens et enfin de monde, cet enjeu se fait donc jour. Toute expérience de signification (ou de conscience symbolique) appelle à dépasser l'abstraction empiriste d'un donné brut, en-soi dépourvu de sens. Husserl fait donc appel à un concept renouvelé de conscience, qui se veut, comme on l'a déjà entrevu plus haut, comme un concept du "subjectif" délivré de toute trace d'objectivité, voire une conscience qui n'est plus un "fait" parmi les "faits" du monde. L'exemple choisi du signe et de la conscience symbolique est un réceptacle des difficultés phénoménologiques que Husserl devra ensuite affronter. Cet exemple porte sur le fait qu'on ne saisit jamais des purs signes, ni ne perçoit jamais des *flatus vocis*, mais au contraire une teneur de signification s'offre toujours à notre visée. Même dans le cas d'un son inconnu que l'on ne saurait décrypter ou d'un graphème dont on ignore la signification, il n'y a aucun signe qui subsiste en-soi et en absence d'une quelconque conscience de la signification, fût-ce une conscience de la signification "vide", c'est-à-dire, en l'occurrence, sans remplissement intuitif ou direct. Un simple *flatus vocis* n'est pas ce qu'il prétend être, car même la perception d'un signe "insignifiant" est une forme de conscience symbolique ou, plus généralement, d'appréhension de quelque chose (donc d'une signification, quoique "déficiente" ou "impropre"), ne s'agissant pas d'une impression ou d'une somme d'impressions, dont je ne fais pas véritablement expérience.

Cela démontre, pour Husserl, comment il se fait qu'une chose identique peut être appréhendée selon des sens différents : de même que, lorsque je dis ou que j'entends le mot "chaise" j'ai la pleine intuition d'une signification, un arabesque ou un mot prononcé dans un langue étrangère présuppose une intention signifiante, une visée à vide qui possède son remplissement, que ce soit dans une forme pleinement intuitive – la chaise – ou non-(encore)-intuitive – l'arabesque –. Mais ce qui compte ici est le fait que l'arabesque a bien son sens, et que sa manifestation dépend de la manière selon laquelle ce sens est visé.

Pour Patočka, « ce passage nous montre le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne à l'état naissant »[289], car les modes de manifestation d'un sens sont identifiés aux modes de la conscience qui le vise. L'acte qui intentionne quelque chose selon ses modes propres serait la condition selon laquelle le sens peut se donner, celui-ci se constituant donc dans un rapport intentionnel, c'est-à-dire dans un horizon d'appréhension qui n'est rien d'autre que l'horizon de la conscience elle-même qui le vise. Dans l'effort de reconstituer la notion de "sens" (que l'empirisme avait privé de tout "contenu"), Husserl choisit d'investiguer ces caractères de manifestation. Mais ces caractères, lui reproche Patočka, sont interprétés comme des caractères d'acte, à savoir comme des vécus du sujet. Ces vécus seraient autant d'intentions qui, sous forme d'une visée en attente d'un remplissement déterminé, constitueraient la manifestation du sens donné.

Cette "dynamique la conscience" est pour Husserl la légalité de la manifestation en général, qui vaut pour toutes les "régions" de l'étant. De la sorte, c'est toujours une table identique qui m'est donnée lorsque je suis assis auprès d'elle ne voyant que sa surface, ou lorsque je la regarde de loin et que je vois une partie de sa surface ainsi qu'une partie des jambes qui la soutiennent. Les modes de ces apparitions sont, pour Husserl, autant de vécus de perceptions. Je ne perçois pas une image rétinienne, mais la table elle-même, selon les modes d'une intuition perceptive se déroulant selon telle ou telle orientation, c'est à dire toujours selon la pleine intuition et la visée anticipatrice de ce qui n'est pas directement donné à l'intuition. Cette dynamique serait la preuve, pour Husserl, du fait que la table est toujours et rien d'autre que la table donnée pour moi, qu'il n'y en a pas une autre derrière cette manifestation que j'en vis dans ma perception. L'apparition n'aurait donc pas de condition plus originaire que celle-ci : les modes de la conscience vécue de l'objet.

Tengelyi situe à ce point le passage que Husserl a essayé d'accomplir vers le *concept de monde*, en élargissant par un grand effort théorique les limites de sa propre conceptualité : le concept censé accomplir ce passage à un "objet" tout à fait au-delà du cadre objectiviste « c'est le concept d'horizon », c'est-à-dire, comme le

289 *Ibidem*, p. 203.

dira Patočka, d'une intention qui ne peut, par principe, être remplie[290]. L'horizon, dit Tengelyi « a sa propre logique, qui est une logique du surplus, de l'excédent »[291]. Mais précisément un concept si puissant comme celui d'horizon montre davantage la racine subjectiviste de l'interprétation husserlienne de l'apparaître, puisque ce surplus est celui de l'intentionnalité de la conscience elle-même : « toute conscience d'objet recèle en elle-même ce surplus de renvois complexes qu'il appelle "intentionnalité d'horizon" »[292]. Pour Husserl, le monde en tant que horizon ne peut être rien d'autre que le complexe de renvois potentiellement infini propre du vécu intentionnel lui-même, ce qui prend le nom de "conscience d'horizon".

C'est donc sur ce point que Tengelyi situe le véritable tournant a-subjectif de Patočka : c'est en mettant l'accent sur l'incommensurabilité de l'horizon vis-à-vis de l'intentionnalité de conscience que Patočka apporte deux modifications majeures au schème husserlien. Le monde, dit Tengelyi, demeure pour Patočka dans une inaccessibilité ultime à toute vue perspective, c'est-à-dire à toute réduction à un mode de conscience. Les modes de conscience sont possibles précisément parce que l'apparaître n'est pas les apparitions, il est « autre-chose » dans le sens qu'il les excède, de même que le monde excède toute perspective. Ainsi, Tengelyi se met à la suite de cette reprise particulière du concept de monde opérée par Patočka, en montrant comment pour le philosophe tchèque les modes d'apparition du monde sont les modes d'un apparaître originairement a-subjectif. Si la perspectivité de l'objet coïncide chez Husserl avec une visée subjective, le monde au sens patockien possède, au contraire, « la structure d'un excès sur toute vue perspectiviste »[293]. Patočka fait du mode d'apparition du monde le mode de l'apparaître en tant que tel, qui revient de la même manière à toute chose apparaissante. C'est pour cette raison qu'il peut parler d'un « aperspectivité de la chose »[294].

290 *Cf.* J. Patočka, *Le monde naturel et la phénoménologie* (1967), in MNMEH, p. 28.
291 Tengelyi, p. 140.
292 *Ibidem*, p. 141.
293 *Ibidem*, p. 142.
294 *Cf.* J. Patočka, *Le monde naturel et la phénoménologie* (1967), in MNMEH, p. 28-29.

Le passage final de Tengelyi consiste ainsi à démontrer, par le texte majeur de cosmologie rédigé par Patočka (de 1972)[295], que ce monde n'a pas le caractère d'une idée transcendantale. L'excès du monde reste un excès *de* l'expérience sensible. De la sorte, la cosmologie patockienne reste une cosmologie phénoménologique (et non pas transcendantale, telle que Kant l'avait conçue, en étendant son influence jusqu'à Fink) : pour la phénoménologie a-subjective le seul horizon véritable, c'est-à-dire le « sens de la perception », comme l'exprime Patočka dans ce texte, est « fondé dans les apparitions non-subjectives mêmes du monde »[296].

Cet exposé du tournant a-subjectif se tient donc sur deux axes. D'un côté, le concept d'horizon intègre la perspective subjectiviste de Husserl sans pourtant la renouveler dans son fond ; de l'autre, l'excès de ce concept vis-à-vis de toute reconduction à une structure de conscience constituera pour Patočka l'appui décisif en vue du dépassement a-subjectif de l'interprétation husserlienne de l'apparaître, objet de ses critiques. Nous voudrions de toute façon dégager certaines implications qui se demeurent implicites dans cet exposé et nous y appuyer pour faire ainsi un pas de plus.

Tengelyi souligne donc le fait que Patočka a utilisé selon son sens véritable et authentique un concept husserlien, qui ne trouvait pas, dans la vision du maître, une place cohérente et une expression adéquate de ses potentialités. Tengelyi sait bien, en outre, que la position de Patočka a évolué suivant un remaniement constant des concepts phénoménologiques fondamentaux, comme la chronologie de textes censés recueillir le témoignage du tournant en question nous le révèle. En 1967, en fait, Patočka ne critique pas encore le concept de « conscience d'horizon », mais le présente comme la voie d'accès – quoique imparfaite et inachevée – pour introduire une vision non-naturaliste du monde naturel. Pourtant nous sommes de l'avis que les propos patockiens contiennent une critique bien plus radicale du projet husserlien voire même un approfondissement de celui-ci.

295 *Cf.* J. Patočka, *Le tout du monde et le monde de l'homme. Remarques sur un essai contemporain de cosmologie* (1972), in MNMEH, pp. 265-272.

296 *Ibidem*, p. 267.

En ce sens nous voudrions montrer que la critique en question, au lieu d'être uniquement un usage nouveau de vieux concepts, contient aussi une radicalisation dont elle est le développement. Si l'on regarde donc le parcours de Patočka par les filtres de ces derniers développements phénoménologiques, on sera à même de comprendre non seulement les éléments dégagés par Tengelyi, mais aussi certaines expressions qui se sont fait jour très tôt chez Patočka, dans ses premières formulations. Finalement, l'intérêt majeur de notre tentative d'interprétation reviendra à la possibilité de comprendre davantage non seulement les moments critiques, mais également le propos de Patočka dans toute son originalité. Notre but consiste à montrer qu'au plus profond de la critique du subjectivisme et de la relecture des concepts phénoménologiques traditionnels, il y a un approfondissement et un dépassement interne de la phénoménologie "historique".

Comme on l'a vu, pour Husserl il n'y a pas d'objectité, fût-ce "irréelle", qui n'apparaît pas selon des "perspectives" au sens le plus large du terme, c'est-à-dire qu'il ne présuppose une intention selon laquelle la chose ou la formation de sens en question est visée et, ainsi, donnée. La chose perçue, le souvenir, ou la signification visée, sont toujours donnés selon une "subjectivité" déterminée. Comme le dirait Merleau-Ponty, un objet perceptif qui ne serait vu par personne ou de nulle part est une construction intellectuelle propre de l'objectivisme, qui oublie la seule vue possible et la seule à laquelle on a accès : la vue de la conscience, au sens de l'expérience vécue. Comme Husserl l'a bien démontré à l'égard du monde de la science, cette "subjectivité" ne peut être dépassée vers un monde dépourvu de perspectives car ce monde surgit sur le fondement d'une activité subjective. Mais comme on a aussi essayé de le montrer, cette "subjectivité", ineffaçable de l'apparition, ne peut coïncider ni avec le sujet que je suis, ni avec l'essence du subjectif en général, c'est-à-dire avec l'essence de l'étant subjectif. Cette subjectivité de tout ce qui apparaît n'est pas une propriété du sujet, encore moins est-elle la mienneté du sujet (l'*ego*), mais elle est "monde".

Dans le commentaire de Marion Bernard on trouve la seule mise en valeur de ce passage présent dans la thèse d'habilitation de Patočka de 1936, où c'est la problématique du monde naturel comme dernière instance d'unité de notre

expérience qui fait l'objet de l'intérêt de ce dernier. Ici, le cadre subjectiviste de la phénoménologie des origines est assumé et poussé jusqu'à ses limites, voire même jusqu'au point de passer en autre chose, en une phénoménologie du monde (nous ferons attention surtout à la dernière partie) :

> En ressaisissant l'intention de la pensée subjective nous pourrons rétablir l'unité de ce monde dont l'altération menace l'homme moderne. […] Pour qu'une tâche comme celle-ci ait quelque chance de succès, il faut avoir recours à une subjectivité plus profonde, qui n'est plus un existant au sens habituel du mot. […] Nous affirmons qu'une démarche méthodique de ce genre est possible ; en l'accomplissant, ajoutons-nous, on découvrira que le transcendantal, c'est-à-dire cette subjectivité antérieure à l'existant, c'est le monde. La tâche de la philosophie est de saisir réflexivement le processus transcendantal[297].

Si, dans une certaine mesure, Patočka reniera ce texte de jeunesse puisque trop dépendant d'une perspective husserlienne, aucun doute que la perspective présentée n'est pas celle de Husserl. En lisant ce passage, au contraire, il est difficile de se soustraire à l'impression d'une différence radicale. Même si le parcours de Patočka a sûrement connu des "phases" ou des "moments" dont celui des années '70 peut certainement être qualifié comme le moment de maturation de sa phénoménologie a-subjective, il y a aussi la possibilité de voir dans son a-subjectivisme une perspective qui hanta sa réception et sa reformulation personnelle de la théorie phénoménologique. Cette perspective n'attend pas les années '70 pour s'exprimer à cet égard, et si on se tient à cette première formulation on peut dire que ses propos se développent par la voie d'un approfondissement du subjectivisme arrivant jusqu'à découvrir une autre forme du transcendantal, à savoir le monde, de façon absolument originale.

C'est pourquoi nous sommes de l'avis que c'est en suivant jusque dans ses ultimes implications le chemin de Husserl lui-même que l'on peut, à l'instar de

297 MNPP, p. 27.

Patočka, déboucher au bout opposé du subjectivisme du père de la phénoménologie, et concevoir l'originaire a-subjectivité de l'apparaître, dont la subjectivité n'a pas la forme d'un *ego*, mais celle du monde. Tout l'approfondissement ultérieur concernant le tournant a-subjectif de la phénoménologie n'est que la réalisation de "ce passage à la limite" du subjectivisme, qui en est en même temps le renversement. Si l'a-subjectivité de l'apparaître est donc la réalisation d'une intention présente en ébauche chez Husserl, cela signifie que ce dernier, bien que n'ayant jamais accompli ce passage, l'a du moins rendu possible, précisément en ne l'accomplissant pas : en insistant sur le projet d'une reconduction des modes d'apparition aux modes d'une subjectivité-*ego*, il a effectivement amené son propre projet jusqu'à sa crise.

L'expression "subjectivité transcendantale" a du sens seulement comme adjectif, c'est-à-dire comme ce qui indique la subjectivité transcendantale *de l'apparaître*, ayant la forme d'une corrélation non pas entre deux pôles, mais entre deux horizons, le sujet et le monde, dont le rapport n'est pas symétrique, mais qui est plutôt d'inclusion et d'émergence, comme on le verra de plus près. Si la "subjectivité transcendantale" indique la condition de manifesteté, elle ne s'identifie pas au « sujet », mais plutôt au « monde », c'est-à-dire à une ouverture au sein de laquelle tout ce qui émerge a un sens, précisément parce que se manifestant en elle. La « visée » originaire est l'ouverture de l'horizon du monde, qui constitue en lui-même le style d'apparaître de l'apparaissant, objectif autant que subjectif. Si le perspectivisme de l'apparition demeure insurmontable au sens qu'il n'y a pas une apparition sans esquisses, cela ne démontre rien d'autre que ceci : que la structure d'apparaître sous-tendue à ces apparitions est une structure originaire, et que le propre de ma subjectivité est d'être un sujet fini.

Si la subjectivité transcendantale est en dernière analyse le monde, on comprend pourquoi Levinas peut dire que la phénoménologie est un idéalisme sans raison : à l'origine de la manifestation il n'y a pas une spontanéité, la "raison" de la manifestation c'est le monde, à lui revient non seulement l'événement originaire de la donnée, que Kant reconnaît comme la matière originaire de toute expérience, mais aussi la spontanéité. En poursuivant dans la logique de la citation de Levinas, on peut dégager l'implication suivante : si le "sujet" de la spontanéité est le monde, ce qui

était indiqué sous le nom de "sujet" se trouve alors dé-placé, c'est-à-dire il n'est plus situé à la source de l'activité originaire qui règle l'émergence des choses, mais il y est inclus comme un résultat :

> Quelle est la différence entre la phénoménologie subjective et la phénoménologie asubjective ? Le plan d'explication de la phénoménologie subjective se situe dans le sujet. L'apparaître (de l'étant) est reconduit au subjectif (le moi, le vécu, la représentation, la pensée) comme ultime base d'éclaircissement. 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[298].

Si « le sujet, dans son apparaître, est un résultat », cela ne signifie pas qu'il y ait un apparaître sans sujet. Dans le même fragment qu'on vient de citer, qui date de 1969, Patočka achève le tableau en soulignant que « le plan de l'apparition et ses légalités comme telles ne sont "réalisées" que pour autant qu'il y a des sujets »[299]. En effet, le monde n'est ce qu'il est que pour autant qu'un sujet entre dans un certain rapport avec lui, car ce rapport fait partie de son mode d'être. Un sujet est celui qui peut parler de "monde", de "totalité" et d'un "apparaître comme tel", voire même celui pour qui ces expressions ont un "sens". Le monde n'est pas là si ce n'est que comme rapport d'un sujet avec lui, ce qui fait demander à Patočka, dans *Époché et réduction* : « est-ce à dire que le monde devient dès lors, malgré tout, quelque chose de subjectif ? Seulement dans un certain sens »[300]. C'est donc le « comment » de ce rapport "subjectif" qui appelle davantage d'analyses.

En fait, dans le renversement de la perspective husserlienne concernant l'apparaître, un changement se produit quant au sens du "subjectif" dans son acception de "propre du sujet". Car même ce que on appellerait, avec Husserl, la "subjectivité" d'un vécu n'est concevable que dans un lien originaire à un complexe

298 J. Patočka, *Corps, possibilités, monde, champ d'apparition* (1969), in PP, pp. 117-129, p. 127.
299 *Ibidem.*
300 J. Patočka, *Époquè et réduction* (1975), in QP, p. 260.

de renvois, à un contexte de sens et de possibilités, bref, à une totalité de l'apparaître qui n'est pas lui (du moins au sens de sa "constitution"). Si les esquisses et les profils ne peuvent être dépassés vers un point sans perspectives, il ne sont pas pour autant fondés sur une structure du sujet, car l'apparaître ne coïncide pas, ni en tout ni en partie, avec un vécu au sens de quelque chose qui m'appartiendrait en propre. Dans les esquisses et les profils on a affaire à un mode *de l'apparaître* lui-même, qui n'a pas son origine dans une activité subjective censée le constituer. C'est pourquoi la subjectivité transcendantale (s'il y en a) c'est le monde, qui prend chez Patočka la place du sujet en tant qu'implication ultime (*a priori*) et forme aussi bien originaire qu'indépassable de toutes apparitions.

Dans le texte de '76 *Épochè et réduction,* Patočka donne une explication synthétique du glissement de sens qui, d'après sa perspective, affecte le "subjectif", car, comme l'auteur le reconnaît, « le "subjectif est ambivalent" », puisque ceci « signifie non seulement ce qui appartient au sujet comme composante structurale, ce qui constitue une face du sujet, mais encore, d'autre part, ce à quoi le sujet se rapporte comme à l'horizon de sa compréhension »[301].

À partir du moment où le "sujet" d'un possible idéalisme phénoménologique, pour parler avec Levinas, est le monde, le sujet au sens traditionnel ne peut pas ne pas définir son statut, voire son être même, à partir du monde. Sur cette voie, on verra le sujet devenir "homme", "vie humaine" ou "existence", au lieu de "conscience", "*ego*" ou "subjectivité transcendantale". Que le monde soit le véritable transcendantal, signifie qu'il est la condition ultime de la manifestativité. Ainsi, "dans le monde" se trouve aussi la "subjectivité" que Husserl avait conçue comme l'essence du sujet existant. En tant que transcendantal, le monde est aussi l'ultime subjectivité, ce qui signifie, dans un autre sens, que mon être-subjectif est une possibilité qui se tient sur le fond du monde, de sorte que Patočka ajoute au passage cité : « le monde est subjectif dans ce deuxième sens »[302]. La manifestation est donc dé-subjectivisée, tous les modes de la conscience husserlienne étant des modes du monde. Comme l'écrit Patočka, « il n'y a pas de corrélation fondamentale entre le

301 *Ibidem*.
302 *Ibidem.*

côté "noétique et le côté noématique ; […] il n'y a que le côté noématique »[303]. Ainsi, Patočka entend souligner le fait que les caractères de l'apparition renvoient tous à un même fond, puisque « il n'y a, au sein de l'apparaissant en tant que tel, que des renvois relevant du monde »[304]. C'est en ce sens que la structure de la manifestation a dans le monde son *a priori*, au sein duquel le subjectif peut à son tour émerger et apparaître dans son être propre.

> Une théorie de l'apparaître comme tel n'est possible qu'à la condition que l'*a priori* du monde soit dégagé dans son fonctionnement initialement anonyme et rendu phénomène. Or, cet *a priori* du monde est à la fois ce qui rend possible le rapport à soi et, partant, le soi dans sa constitution ontologique[305].

Avant de poursuivre il faut souligner que ce "renversement par approfondissement" du subjectivisme husserlien n'est pas une "opération théorique" qui s'achève en un simple "geste" substituant un point de vue à un autre, mais plutôt un chemin de réflexion aussi long que la compréhension de toutes ses implications. Sous un certain aspect, ce chemin est aussi celui de Heidegger et de toute la phénoménologie post-husserlienne, si bien que l'on pourrait affirmer avec Ricœur que « la phénoménologie est toujours en danger de se réduire à un subjectivisme transcendantal. La manière radicale de mettre un terme à cette confusion toujours renaissante est de déplacer l'axe de l'interprétation de la question de la subjectivité à celle du monde »[306]. Cependant, il nous fallait trouver la voie par laquelle ce « déplacement » pouvait se produire de façon philosophiquement justifiée. C'est la voie indiquée par Patočka et que nous essayons de suivre en explicitant l'originalité de la phénoménologie a-subjective : cette voie est, donc, moins un déplacement qu'une assomption des conséquences ultimes du discours husserlien, une fois ce discours délivré de certains préjugés. Le renversement exprimé par le titre "négatif" de "a-subjectif" peut donc être vu comme un "dépassement de l'intérieur" du

303 *Épochè et réduction* [Manuscrit de travail] (1974), in PP. p. 169.
304 *Ibidem*., p. 170.
305 *Épochè et réduction* (1975), in QP, p. 260.
306 P. Ricœur, *Du texte à l'action*. *Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil 1986, p. 53.

subjectivisme. Une fois saisies la subtilité aussi bien que la radicalité de ce renversement, ce que l'on a exprimé jusqu'ici de façon plutôt abstraite, en opposant différentes formulations des mêmes concepts, nous pourrons le "montrer" à la lumière des développements les plus achevés que Patočka a donné de son intuition principale, notamment dans ses derniers travaux.

L'a-subjectivisme de Patočka consiste principalement en l'instauration d'une nouvelle perspective. Ce changement se systématise, en un certain sens, dans les derniers travaux du philosophe tchèque, où celui-ci essaye principalement d'établir les assises de sa théorie comme d'un édifice, en critiquant les fondements du subjectivisme husserlien, et d'y apporter ces corrections. Mais, à la lumière de notre parcours, deux points sont encore à approfondir, dont nous pourrons tirer les conséquences les plus importantes. Le premier point, en continuité avec ce qu'on a montré jusqu'ici, est le renversement par lequel tout ce qui relevait de la sphère du "subjectif" telle que Husserl l'avait conçue perd son rôle constituant pour devenir un constitué, ou autrement dit, le résultat d'une constitution plus profonde. Mais ce premier point nous voudrions l'aborder de manière à ce qu'il nous montre son lien avec le deuxième, à savoir avec la grande question de l'essence du subjectif, voire de la mienneté du sujet. Il s'agit d'une question au croisement entre phénoménologie et ontologie, anthropologie et métaphysique, dont nous voudrions montrer l'importance ainsi que l'urgence avec laquelle elle se pose dans la pensée de Patočka.

Chapitre III

Apparaître et subjectivité

§1. *Anonymat et présence*

Dans le texte de 1971 sur la l'exigence d'une phénoménologie asubjective Patočka affirme que « la phénoménologie classique succombe à la formulation imprécise de ses découvertes »[307]. En effet, nous avons constaté en quelle mesure Husserl avait, dans ses intentions, frayé un chemin qui, selon Patočka, aurait pu conduire aux conclusions auxquelles le philosophe tchèque est parvenu par lui-même, si seulement ce chemin avait été parcouru jusqu'au bout. C'est le cas, comme nous l'avons vu, de l'idée de la constitution dans l'immanence du champ phénoménal, qui chez Husserl assume la forme de la constitution du monde dans l'immanence de la vie de conscience, n'étant la conscience rien d'autre que la vie du moi (transcendantal). De la sorte, dans la manière selon laquelle on conçoit la constitution phénoménologique, le monde comme le moi sont en question dans leur statut et phénoménal et ontologique.

En tirant les conséquences des analyses précédentes, on peut interroger le statut même de la conscience husserlienne dans ses caractères "propres", ces caractères représentant un point de contradiction parmi les plus féconds dans le propos husserlien. En effet, si l'on voulait s'en tenir à la conscience comme *a priori*

307 J. Patočka, *Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie asubjective* (1971), in QP, pp. 217-248, cit. p. 243.

originaire de l'apparition, cette conscience même devrait, pour expliquer son rôle constituant, renier les caractères qui la définissent, devenant une conscience existant sous une forme "anonyme", c'est-à-dire sous la forme d'un ultime oubli de soi, comme le dit Patočka dans un manuscrit de 1974 :

> Le "monde naturel" (la *Lebenswelt*) n'est pas, chez Husserl, une tâche particulière qui puisse être mise à part de la philosophie transcendantale. D'un côté, c'est seulement dans l'épochè que le monde naturel est découvert en tant que sol le plus général des thèses d'existence. De l'autre, le sens de la réduction à la conscience transcendantale vise et débouche dans une interprétation du monde de la vie en tant que *conscience transcendantale sur le mode de l'oubli de soi*[308].

Cet oubli de la conscience, nécessaire afin qu'elle préside à la constitution du monde, fait signe vers le fait que l'apparaître a, dans son fonctionnement même, un caractère anonyme, comme le soulignait Patočka dans le passage déjà cité. Mais, comme on peut le comprendre, chez Husserl l'anonymat de l'apparaître est mis sur le compte de la conscience, ce qui néanmoins ne va pas sans entraîner un paradoxe au cœur de la conscience elle-même. En ce sens la conscience, comme ultime fonction constituante, représente l'un des points où le subjectivisme husserlien se voit obligé à forcer ses propres limites. L'intentionnalité elle-même fait signe vers son propre *dépassement interne*, car elle se heurte tant à l'impossibilité de constituer la transcendance du monde qu'à l'impossibilité de se constituer elle-même. Chez Husserl, en effet, la constitution du monde par la conscience intentionnelle ne peut s'accomplir qu'à une condition : que cette conscience se renie comme "conscience", c'est-à-dire qu'elle accepte une modification de son auto-donation intuitive, pour se plonger dans un inépuisable "anonymat intentionnel". Le projet husserlien intègre ainsi un énième paradoxe parmi ses fécondes contradictions, marquant la limite de son cadre conceptuel, ce même cadre que Patočka se charge de faire éclater.

308 Jan Patočka, *L'époquè transcendantale et l'attitude théorique* (1974), in PP. pp.227-234, cit. p. 230.

Comme le dit Patočka dans *Épochè et réduction*, chez Husserl l'étude de la constitution cherche à atteindre la manifestation du monde telle qu'elle aurait commencé sur le sol de la vie de conscience de l'*ego* transcendantal, sans que l'on puisse le soupçonner dans l'attitude naturelle. Patočka nous fait donc très bien comprendre que, précisément pour atteindre une telle tâche, le vécu subjectif doit se dépouiller de ses caractères fondamentaux, à savoir l'auto-donation originaire et l'auto-aperception absolue, en acceptant de faire entrer un point d'anonymat au sein de la conscience. De surcroît, cet anonymat dont l'intentionnalité husserlienne ne saurait se délivrer, n'est pas une condition accidentelle due à une limite de la réflexion, mais se révèle plutôt comme un caractère essentiel de l'apparaître. Dès lors Patočka achèvera cette intuition en donnant une forme cohérente à une interprétation de l'apparaître où celui-ci ne soit compris non pas en dépit d'un tel caractère d'anonymat, mais à partir de celui-ci. Voyons donc en quel sens la pensée de Husserl tombe, sur ce point, dans une féconde contradiction.

Dans le cas de l'anonymat intentionnel de la conscience, nous avons affaire à une reproposition, à un niveau plus profond, de la théorie husserlienne des modes déficients de donation. Pour la résumer de la manière la plus synthétique, nous dirons que pour Husserl, lorsque une table m'est donnée dans la perception, la manifestation de la partie inférieure que je ne vois pas est interprétée comme un mode "déficient ou impropre" de donation, ainsi interprété sur la base d'un défaut d'intuition des profils en question. Mais si, dans un sens, je vois un ensemble de profils, dans un autre sens je vois la table elle-même. En quoi donc cette manifestation de la table elle-même, dans ses parties "cachées" mais co-données avec celles que j'intuitionne directement, aurait quelque chose de non-originaire ? Chez Husserl ce "jeu" des esquisses et des horizons internes d'une table donnée dans la perception, est assimilé à chaque fois à un mode de la conscience subjective.

D'un côté, les modes qui font originairement partie de l'apparition (comme modalités de la présence et de l'absence), sont donc assimilés ou compris comme autant de modes "subjectifs". De l'autre, à cette identification, qu'on a déjà rencontrée, vient s'en ajouter une autre, qui découle de la première, celle entre originarité et intuition. Sous le titre d'intuition, en outre, rentrent aussi bien

l'intentionnalité en général comme essence du subjectif et comme fondement de l'apparaître, que le primat de la donation comme donation "en présence". C'est ainsi que, en même temps que les profils de la table sont compris comme autant de modes de conscience, les parties de la table données qui ne sont pas directement présentes mais sont données sous le mode de l'absence (et qui résultent plus difficilement assimilables à un acte de conscience tel que l'intuition) sont prises comme des modes "déficientes" ou "impropres" de manifestation. Coïncidant avec une intention vide, ou seulement présomptive, ces modes "impropres" de donation appellent un fondement (les "actes fondants" des *Recherches Logiques* ou la conscience transcendantale de *L'idée de la phénoménologique*), qui doit remplir une seule condition : être donné absolument, sans écarts, ni esquisses ou horizons. Cette condition est remplie par l'intuition directe qui a son ultime référence dans la réflexion, où le vécu intentionnel est à la fois une perception directe et un perçu absolument présent. Alors que l'intuition ou l'acte intentionnel qui se dirige vers la chose est toujours "proprement présent" et stablement fonctionnant, la manifestation serait en revanche "déficiente". Si celle-ci est quand même une manifestation, c'est parce qu'elle se fonde sur une intuition correspondante (nommée à son tour intuition "déficiente") qui peut toujours par principe être donnée en présence, comme Descartes l'aurait démontré une fois pour toute. Dans la confusion entre les termes qui relèvent du côté phénoménal et ceux qui relèvent de la sphère du subjectif, la manifestation est assimilée tout court aux modes "propres" ou "impropres" de l'intentionnalité de la conscience.

Or, Patočka nous dit que si un rapport de fondation est présent dans l'apparition, ce n'est pas celui décrit par Husserl entre une intentionnalité pleinement intuitive et une autre "déficiente", mais qu'il s'agit au contraire d'un rapport entre *modes d'apparaître objectifs*, c'est-à-dire entre modes d'apparaître propres *de l'objet* et non pas des actes. En résumé, un mode "propre" de l'apparaître (celui des parties données indirectement ou co-données de la table) est conçu chez Husserl comme un mode "impropre" de la donation en tant qu'intuition subjective. Cette donation "impropre" ne peut donc subsister sans se fonder sur la conscience intuitive "toujours donnée", qui se fonde à son tour dans une auto-donation absolue sous la forme de la

réflexion. Faute d'expliciter l'apparaître du monde agissant sur le fond de la donation par profils, Husserl s'appuie sur le modèle de la réflexion, où le vécu réflexif du sujet est "présent" à soi-même et "donné" dans l'acte même de vivre. La présence à soi de la conscience ferait ainsi office, chez le père de la phénoménologie, d'un fondement toujours présent de ce qui est co-donné mais non pas présent intuitivement. L'intuition est prise comme critère d'originarité de l'apparition, de sorte que la conscience, toujours présente à elle-même, en serait le fondement dernier.

Le modèle de la réflexion, et de l'intuition directe qui la caractérise, montre en effet ses "limites", car en dépit de son être toujours donnée, la conscience doit compter sur un fondement "impropre", puisqu'elle ne peut apparaître à elle-même si ce n'est qu'en laissant derrière soi un fond anonyme d'apparition. Ce fond anonyme d'apparition est pensé par Husserl selon le même principe qu'on vient d'élucider, c'est-à-dire comme une nouvelle conscience intuitive, pourvue d'un indice d' "anonymat", agissant dans l'oubli de soi. Un tel anonymat serait donc un mode "déficient" d'une conscience qui resterait absolument présente et donnée à elle-même grâce à la possibilité de se saisir dans une réflexion de degré supérieur.

Il est clair que Husserl comprend cet anonymat sur le modèle de l'oubli de l'activité effectuante au profit de l'effectué, tel qu'il règne dans le monde naïf, où l'intention du sujet se dirigeant vers quelque chose demeure inaperçue. Mais cet anonymat est plus qu'un "oubli" de quelque chose qui devrait *a priori* être présent et disponible pour l'intuition (conscience). Il ne s'agit donc pas d'un oubli dont la conscience (toujours présente) devrait constamment ressortir. Au contraire, si on reprend l'exemple déjà utilisé de la perception "horizontale" de la salle de cours où je m'apprête à rentrer, on remarque qu'il s'agit de la donation *de* la salle elle-même, dans son originarité, dans ses aspects intuitifs aussi bien que non-intuitifs, qui ne sont donc pas signes d'une manifestation déficiente, sauf dans le cas où on prend l'intuition comme unité de mesure de la donation. Mais, de surcroît, cet exemple démontre que les modalités de la "présence" de la conscience à l'origine de cette donation seraient encore plus inexplicables que celles de son "oubli" présumé. L'anonymat admis par Husserl ne peut être, en aucun cas, un oubli *de* la conscience, dans aucun des deux sens du génitif. Or, la réduction voudrait faire passer cet oubli

comme « une modification » d'un *soi transcendantal*, « qui est donc en quelque sorte toujours là dans l'oubli »[309]. Par contre, Patočka accomplit une double opération : il nie à la conscience et au soi le caractère de présence, ainsi qu'il reconnaît, en même temps, que cet oubli n'est pas un « phénomène négatif », c'est-à-dire un phénomène de privation qui surviendrait à une présence stable et déjà définie, mais qu'il est en lui-même « quelque chose de positif », où « ce qui comprend […] se comprend soi-même d'emblée comme placé dans un autre, dans une expérience de soi qui est à la fois expérience du monde »[310]. Nous touchons encore à l'idée de la constitution comme immanence dans un plan phénoménal qui est autre-chose que la présence intuitive ("propre" ou "impropre") de la conscience. Le soi, qui n'est pas exclu de l'expérience utilisée comme exemple et qui la comprend, comprend donc que le monde dont il fait l'expérience à travers sa relation à la salle n'est pas un horizon impliqué dans son intention ; au contraire, son intention est impliquée dans l'horizon du monde, ce qui ouvre à la redéfinition de l'intentionnalité comme être-au-monde, sur laquelle nous nous arrêterons.

L'anonymat, chez Husserl, est un mode "déficient" de la conscience, ce qui nous fait entrevoir la "tension" présente au cœur du subjectiviste, et qui se manifeste de manière éminente lorsque on pousse le subjectivisme lui-même jusqu'à ses limites. Si d'un côté cet anonymat vient entacher la conscience husserlienne dans son originaire présence à soi, de l'autre, en tant que mode simplement "déficient", il vient mettre davantage en relief la nature de la conscience husserlienne, celle d'être une auto-donation absolue, du moins au sens téléologique, c'est-à-dire à l'infini. En fait, la conscience husserlienne essaie de se saisir comme activité préalable à l'origine de l'apparition, mais cette hypothèse se heurte à la nécessité d'admettre le défaut de la conscience elle-même face à la constitution de l'horizon total de l'apparaitre. « Fût-il défini par l'intentionnalité – dit Patočka – le concept de "conscience" est, dans son principe même, inapte à rendre raison de l'apparaître de l'apparaissant », car son « mode d'être demeure d'ailleurs indéterminé »[311]. En tirant

309 *Cf. Ibidem*, p. 233.
310 *Cf. Ibidem*.
311 J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?* (1976), in QP, pp. 263-302, cit. p. 296.

les conséquences des contradictions présentes dans la détermination de la conscience, Patočka arrive à reconnaitre dans le caractère d'anonymat *une spécificité positive de l'apparaître en tant que tel*. En outre, Patočka arrive, par sa critique, à contester deux points étroitement liés. En effet, la critique de la subjectivisation de l'horizon de l'apparaître est en même temps une critique de l'auto-donation de la conscience du sujet, et la critique de cette présence à soi du sujet transcendantal qui n'aurait besoin d'aucun présupposé autre que lui-même est en même temps une mise en question d'un apparaître réduit aux modes de conscience. Cette intersection apparaît dans un passage du manuscrit de travail en préparation d'*Épochè et réduction* « Pour toutes ces raisons, on ne peut pas non plus parler d'une "intentionnalité de la conscience". Ce n'est pas à même le moi et au sein de l'egoïque qu'il y a des renvois, mais à même l'apparaissant »[312]. Ce n'est pas seulement l'intentionnalité comme principe de l'apparaître qui est contestée par Patočka, mais également l'intentionnalité comme essence du subjectif, à savoir comme la structure de la conscience égologique qui, chez Husserl, présidait à l'apparition.

La capacité d'expliquer aussi la genèse des "erreurs" ou des "partialités" de Husserl compte en ce sens comme une preuve d'originarité de ce que Patočka arrive à découvrir sur son chemin de réflexion. D'une part, cette critique du subjectivisme refuse en bloc toute la conceptualité husserlienne. Mais, si aucun des dispositifs conceptuels de la phénoménologie husserlienne ne peut se dire immunisé contre le subjectivisme, d'un autre côté, nous assistons encore une fois, chez Patočka, à un dépassement par radicalisation de ce subjectivisme, de sorte que certains des concepts phénoménologiques en question sont creusés dans leurs implications ultimes au point de nous obliger à renverser le point de vue selon lequel on les interprétait. Comme le dit Duicu dans une analyse parmi les plus complètes et subtiles de l'a-subjectivisme patockien, « la désubjectivation de l'intentionnalité, qui n'est plus une propriété ou le mode d'être de la conscience [...] n'équivaut pas à un abandon définitif des structures intentionnelles », mais à une réinterprétation sous un

312 *Épochè et réduction* [Manuscrit de travail] (1974), in PP, p. 172.

signe nouveau, c'est-à-dire à une tentative de « les situer au niveau à partir duquel elles peuvent avoir une véritable pertinence descriptive »[313].

§ 2. *L'horizon asubjectif du sujet*

Chez Patočka, le concept d'intentionnalité n'est pas seulement dépassé, mais aussi renouvelé et repris. Cette reprise est faite, à nos yeux, en deux sens distincts, qui reflètent la désolidarisation patockienne de ce que Husserl avait identifié, à savoir l'apparaître et le subjectif. Sous le nom d'intentionnalité on peut donc comprendre, chez Patočka, d'un côté une structure de l'apparaître, de l'autre, une modalité de relation du sujet réel avec l'apparition au sein de l'horizon mondain.

Dans un premier sens l'anonymat de l'apparaître n'est pas un mode de la conscience intentionnelle. Donc, l'intentionnalité (s'il y en a) vit au-dessous non seulement de toute conscience, mais aussi de toute activité subjective. Il s'agit d'une intuition déjà présente chez Husserl (dans sa conception de la passivité originaire de l'association, notamment temporelle), valorisée surtout par Merleau-Ponty, lorsqu'il affirme, dans *Phénoménologie de la perception*, qu'il n'y a qu'une seule intentionnalité véritable chez Husserl : non pas celle de l'acte mais l'intentionnalité opérante dans l'anonymat.

L'un des plus grands paradoxes présents chez Husserl était son dessein d'annexer au sujet quelque chose qui, par principe, n'aurait jamais pu accéder au statut de "vécu", à savoir l'anonymat fonctionnant des renvois qui se manifestent à partir du fond du champ phénoménal, c'est-à-dire du monde, et qui ne rentrent dans l'expérience "subjective" qu'à même l'apparition. Comme le dit Patočka : « l'intention dont il est question ici, n'est pas une intention "noétique", comme il faudrait dire selon la terminologie de *Ideen*, mais plutôt "noématique", un rapport interne au champ »[314]. Comme Merleau-Ponty l'a montré mieux que quiconque,

313 Duicu Dragos, *La phénoménologie asubjective de Patočka, une phénoménologie non intentionnelle ?*, in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VI 8 (2010), p. 238.

314 *Épochè et réduction* [Manuscrit de travail] (1974), in PP, p. 198.

Husserl lui-même, suite à un questionnement radical sur la façon dont l'intentionnalité (et avec elle la conscience) pouvait se constituer elle-même, s'était avancé vers la notion d'une intentionnalité originairement passive, qui devançait toute activité subjective.

Husserl développa ainsi l'idée d'une phénoménologie génétique se déployant en direction des couches pré-égologiques de la manifestation, voire des « tendances antérieures au *cogito* »[315], qui relèvent d'une "activité originairement passive" et qui précèdent la position de la conscience elle-même *comme* conscience. Cette matière (*hylé*) d'avant la conscience, qui s'associe selon des légalités et des formes non-encore-égologiques ou intentionnelles au sens classique, et qui est l'*ego* d'avant son existence comme *ego cogito*, a plusieurs noms dans l'œuvre de Husserl, dont l'un est celui de « temporalité pré-immanente » des *Leçons* et des *Manuscrits* sur la conscience intime du temps.

Dans cette réflexion, Husserl franchit ses limites, car ce temps vécu qu'il analyse, avec ses "écarts" internes à l'*ego* lui-même sur le fond d'une rétention entièrement passive, ce temps est réduit en dernière instance à un champ de présence préalable, un apparaître a-subjectif. La reconduction à l'*ego* est faite afin que tout l'objectif soit reconduit au subjectif, même l'objectivation nécessaire à l'*ego* pour se saisir. Cependant, contre l'avis de Husserl lui-même, Patočka souligne que le « champ de présence » qui ne s'écoule pas est ce qui permet à l'*ego* de franchir constamment le seuil entre le subjectif et l'objectif et ainsi de se-constituer comme objet et sujet *dans* ce champ : « le temps dont il [Husserl] analyse le flux vécu devient lui-même l'horizon du monde »[316].

Sur ce point, Husserl produisit une des ses plus profondes avancées : il mit en effet le doigt sur l'association passive propre de la temporalisation originaire, qui fonctionne comme la condition sous-jacente à toute conscience-de quelque chose. Cette même découverte se transforma à son tour dans une ultime défense de la pure subjectivité de l'*ego* transcendantal, identifiée à ce flux de temporalisation qui ne

315 E. Husserl, *Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, Paris, PUF 1970, p. 10.

316 J. Patočka, *Analyse de la conscience intime du temps* (1965-66), in *Introduction à la philosophie de Husserl*, Grenoble, Million, pp. 143-170, cit. p. 168.

s'écoule pas dans le temps, mais qui ouvre le temps de toute expérience. On sait que ces analyses constituèrent le noyau du projet phénoménologique d'*Être et temps*. C'est justement dans ces analyses husserliennes que Heidegger a entrevu la possibilité (et le devoir) d'emprunter un nouveau chemin phénoménologique, qui se voulait un chemin de renouvellement de toute la tradition métaphysique à même la phénoménologie, et qui trouvait son point de départ dans l'idée de la temporalité comme forme originaire de la vie humaine.

Patočka, de son côté, voit lui aussi, dans ces analyses, une réflexion qui, ayant atteint en quelque sorte les frontières ultimes de la conscience, « nous a montré qu'en réalité l'*ego* fonctionnant est un processus »[317]. Ainsi, « l'autodonation directe et positive de ce fondement » qu'est l'*ego* sous la forme d'un éternel présent tel que le « *nunc stans* », est impossible, parce que l'*ego* qui prétend se saisir et se constituer en subjectivité absolue « est toujours la réification de quelque chose qui doit se changer de processus vivant à résultat [de ce processus] »[318]. Le temps vécu que Husserl cherche à analyser à l'aide de réductions toujours plus radicales, montre ainsi les écarts de l'*ego* avec lui-même sur le fond d'une temporalité asubjective.

L'étude de la temporalité originaire confirme de manière éminente la valeur du chemin qu'on a tracé, où l'a-subjectivisme de Patočka se situe au bout d'un approfondissement du subjectivisme. Comme le dit Patočka dans le même texte, c'est la perspective subjectiviste de Husserl lui-même qui appelait à son propre dépassement interne :

> Dans ce point où la réduction à l'immanence devait être amenée à son ultime culmination, la conception philosophique de Husserl se dépasse donc elle-même et débouche sur une conception qui, bien qu'en désaccord avec l'intention initiale du philosophe, montre la possibilité d'aperçus profonds au-delà des frontières du système subjectiviste[319].

317 *Ibidem*, p. 174.
318 *Ibidem*.
319 *Ibidem*, p. 174.

L'anonymat, notamment temporel, rend compte donc d'un caractère positif de l'apparaître, étant le signe de son hétéronomie fondamentale vis-à-vis de la subjectivité-*ego*. Celle-ci, pour se comprendre en son immanence subjective, doit en effet accepter une transcendance plus originaire comme sa condition de possibilité : « La transcendance, bannie du monde par la réduction, se montre à la racine même de l'immanence »[320].

Dans ce cadre renversé, c'est la transcendance qui recèle la possibilité d'avoir un rôle constitutif vis-à-vis de ce qui était, chez Husserl, l'immanence subjective. Une deuxième considération découle de ce passage, ce qui rejoint le deuxième sens selon lequel l'intentionnalité est reprise et reformulée dans la perspective de Patočka. Dans un premier sens « les prétendues intentions ne sont rien d'autre que les lignes de force de l'apparaître à même l'apparaissant »[321], qu'il s'agisse d'une chose ou de l'*ego*. Ainsi, dans un deuxième sens, c'est-à-dire comme essence de la vie subjective, l'intentionnalité trouve, dans la perspective a-subjective, une autre interprétation. Tout comme « l'*ego* doit se changer de processus en résultat, de créateur en crée, de subjectif en objectif »[322], comme le disait Patočka, de même *l'intentionnalité qui faisait l'essence de la conscience devra être réinterprétée comme un niveau non pas constituant, mais "constitué"*, ce qui ne signifie pas "objectif" au sens d'une réalité de la science de la nature, mais dérivant d'autre chose, ne pouvant pas réclamer pour soi d'être la condition ultime de l'apparaître, étant soumise à son tour à un principe d'apparition autre que soi. Cela ne signifie pas non plus que l'apparaître soit dépourvu de subjectivité, mais que cette "subjectivité" ne peut plus être comprise comme la subjectivité d'un sujet-*ego*.

Pour Patočka, l'intentionnalité husserlienne ainsi que la subjectivité du sujet doivent être réinterprétées à partir d'une structure autonome de l'apparaître. Ce renversement de perspective n'implique pas, encore une fois, une simple modification terminologique qui attribue au monde les caractères que Husserl attribuait à l'*ego* ou à la conscience. Il s'agit, au contraire, d'un changement

320 *Ibidem*.

321 *Épochè et réduction* [Manuscrit de travail] (1974), in PP., p. 172.

322 *Analyse de la conscience du temps* (1965-66), in *Introduction à la philosophie de Husserl*, p. 174.

concernant le statut même de ces termes et, ainsi, leur essence. Comme Patočka l'exprime dans le manuscrit d'*Épochè et réduction*, la différence introduite par la phénoménologie a-subjective, « consiste à penser non pas l'apparaître en tant que tel comme quelque chose de subjectif, mais au contraire le subjectif comme une "réalisation" de la structure d'apparition »[323].

Le résultat de la désolidarisation d'apparaître et égoïté rend donc possible une reprise, non pas dépourvue de corrections, du concept d'intentionnalité en tant que modalité de la vie du sujet dans le monde. L'intentionnalité de la conscience signifie, en fait, qu'il y a un étant pour qui le monde est dans la clarté en tant que phénomène, et qui, partant, peut vivre dans la clarté quant à lui-même. Nous avons vu, avec Patočka, que ce rapport ne s'identifie pas à la condition ultime de la manifesteté, car il en est une réalisation. Si le monde est subjectif, dit Patočka, il l'est dans le sens de « ce à quoi le sujet se rapporte comme à l'horizon de sa compréhension »[324]. Du point de vue d'une phénoménologie a-subjective il ne s'agit pas tant de nier ce rapport que de saisir à quelles conditions ce rapport peut être donné : « le monde est la condition de possibilité non seulement de l'apparaître des réalités naturelles, mais encore d'un étant qui vit dans un rapport à soi-même et, par là, rend possible l'apparition comme telle »[325].

La relation au monde indiquée par le concept d'intentionnalité est donc une possibilité que le sujet réalise en lui-même, mais qui émerge sur le fond du monde. Le monde en tant qu'apparaître originaire inclut la possibilité de la corrélation entre ce qui est immanent à son horizon et le sujet qui s'y rapporte. En ce sens, il y a une intentionnalité – c'est-à-dire un rapport humain au monde coïncidant avec la vie humaine elle-même et que l'on appellerait, avec Heidegger, « existence » – non pas constituante, mais constituée, qui se tient en autre-chose-que-soi, d'où elle émerge. Cet "autre chose" est le champ phénoménal, à savoir le monde non pas « comme ensemble de l'étant », mais comme « l'ouverture de l'apparaître, le monde au sens

323 *Époquè et réduction* [Manuscrit de travail] (1974), in PP, p. 197.
324 *Époquè et réduction* (1975), in QP, p. 260.
325 *Ibidem*, p. 258.

d'un district qui doit déjà être ouvert au *Dasein* pour que celui-ci puisse percevoir et comprendre l'étant » [326] ainsi que soi-même.

La subjectivité doit donc accepter l'écart entre son activité et sa constitution, anonyme et hétéronome, le même écart qu'on a entrevu dans la non-présence à soi de l'*ego* sous sa forme temporelle. Cet écart de la subjectivité avec elle-même n'indique pas une "déficience" mais un caractère "positif" d'un autre principe, celui grâce auquel l'intentionnalité est possible, à savoir l'horizon du monde, a-subjectif et, en ce sens, anonyme. La vie intentionnelle du sujet est donc possible non pas comme une pure subjectivité, mais comme une réalisation d'une possibilité à l'origine a-subjective, qui ne vient pas contaminer la subjectivité, mais qui l'habite originairement, étant ce qui la rend possible. Ainsi la critique de Patočka vis-à-vis de la phénoménologie naissante comprend aussi bien l'interprétation de l'apparaître que celle de la subjectivité du sujet. Sur ce deuxième point, Patočka adresse au propos fondamental de Husserl sur la subjectivité du sujet la même critique que le père de la phénoménologie avait adressée à Descartes. Ce faisant, Patočka souligne la continuité entre le propos de Husserl et celui de son inspirateur moderne, faisant prévaloir précisément cette continuité sur les différences.

Ainsi, notre auteur exploite une ligne de réflexion commune à d'autres grands interprètes de la phénoménologie tels que Heidegger et Derrida. Dans ce sillage, en effet, le propos de Husserl est interprété comme une tentative qui, voulant aller au-delà de Descartes, en dévoile les présupposés les plus profonds, mais sans arriver à les éclairer, ni donc à les dépasser, en en demeurant, finalement, prisonnier. Comme c'était le cas pour Descartes, ce dont le père de la phénoménologie était en quête étaient les conditions de la transcendance. Chez Husserl, cette recherche prit un biais particulier, à savoir celui de la genèse du sens, ce qui l'amena sur le seuil du domaine de la manifestativité auquel le sens est soumis. Ainsi, Husserl dégagea l'horizon de l'apparaître de l'étant mais sans le comprendre dans ses modes propres. De cette manière il le recouvrit à cause d'un choix phénoménologique. L'identification de l'apparaître avec la vie de conscience de l'*ego* témoigne en fait d'un primat de la présence, ayant son modèle dans la réflexion. Celle-ci a en effet un pouvoir éminent

326 *Qu'est-ce que la phénoménologie ?* (1976), in QP, p. 295.

de cacher ses horizons, et d'offrir en premier plan le réfléchi comme directement donné dans l'acte de réflexion.

L'attitude de Husserl, tout comme celle de Descartes, « présuppose la réflexion comme acte immédiat de la saisie de soi, sans rendre raison de sa possibilité »[327]. Mais ce présupposé n'est pas isolé, il ne s'agit pas d'une instance singulière tel un atome suspendu dans le vide, mais au contraire il porte en soi "un monde" de présupposés. De ce "monde" fait partie aussi le privilège accordé tacitement à un apparaître coïncidant avec un "profil ontologique" déterminé, celui de la "présence". En fait, ce qui domine ici est une sorte d' "enchaînement du donné", auquel Husserl choisit de se livrer, notamment dans la première esquisse de la réduction que Patočka analyse à maintes reprises dans plusieurs écrits depuis la fin des années soixante.

Le privilège de la présence dont Husserl est victime est impliqué dans l'interprétation des modes "déficients" d'apparition fondés sur l'intuition et sur l'intuition de soi de la conscience. Le fait que l'apparaître de la face arrière d'un objet tel que la table que j'utilise, n'étant pas visible, ne puisse être saisi comme apparaître dans sa forme originelle, témoigne de l'action du présupposé en question. Husserl avait en effet franchi le pas plus important, car il avait déjà suspendu la question sur le statut de "réalité" ou de "simple apparence" de l'objet, car l'apparaître devance toute question ontologique de "réalité". Cependant, il avait établi en même temps que seul le donné absolu de la présence en chair et en os pouvait servir de base à une science positive de l'apparaître. Le côté que je ne vois pas de la table est donc un moment "déficient" d'un apparaitre dont la forme est celle de l'apparition présente, directe, donnée à l'intuition ; ce côté qui participe de l'apparaître sous le mode positif de l'absence, propre à l'apparaître lui-même, doit se fonder, pour Husserl, dans un apparaître présent à l'intuition. Le champ de l'apparaître est déjà assimilé à la présence, seul mode d'apparition véritable, dont les autres découlent ou "dérivent".

L'apparaître se réduit donc au "champ de la présence en personne". Comment alors advient-elle l'identification de ce champ à l'*ego*, identification qui marque toute la phénoménologie husserlienne et en particulier son interprétation de la

327 *Épochè et réduction* (1975), in QP, p. 254.

temporalité ? En vertu de la réflexion. C'est dans la réflexion que se réalise au plus haut degré la réduction de l'apparaître au présent, et ainsi de l'apparaître au sujet. Le pouvoir de donner le réfléchi dans la réflexion offre le modèle d'une apparition sans écarts, où il n'y a que donation directe et présence absolue de la connaissance et de ce qui est connu. L'anonymat de la conscience transcendantale constituante vivant dans l'oubli de soi était alors l'envers ou la contrepartie négative de la présence à soi, de même que les modes déficients d'apparition ; en fait, cela n'entache pas la réflexion, où le vécu « ne s'esquisse pas »[328]. Les horizons et les renvois de l'apparaître ne se produisent donc pas dans l'intuition réflexive de soi-même, il n'y a ici aucune validité préalable qui fonctionne pour faire apparaître quoi que ce soit, il n'y a que la pure évidence, aucune genèse ou horizon, ni même histoire ou temps.

Malgré les avancées de Husserl vers les couches les plus profondes de l'expérience, aucun ébranlement ne viendra toucher le principe réflexif-subjectif-présentifiant de la manifestation. Pour Husserl, tout apparaître, n'est tel que présomptivement, alors que, comme le dit Patočka, « la *cogitatio* comme telle, dans son essence (*essentia*) reçoit une telle extension que la garantie propre à la certitude de soi de la conscience lui est réservée exclusivement »[329]. Le *sum* existant ne satisfait pas à la condition d'une évidence intuitive ou d'une présence absolue, intemporelle et immobile, telle qu'une essence platonicienne. Ainsi, à l'envers du *sum*, seul l'*ego* garde pour soi le droit de se voir attribuer le statut aussi bien phénoménal qu'ontologique d'évidence, c'est-à-dire d'une saisie originelle de quelque chose de toujours présent. C'est pourquoi Patočka, à propos de ce point du système husserlien, parle d'un « étonnant retour à Descartes »[330].

S'il y a un cartésianisme de la phénoménologie naissante, il se présente, selon Patočka, dans la même mécompréhension présente et opérante chez Husserl comme chez Descartes. En fait, comme la certitude de la conscience de soi détourne Descartes de la découverte d'un autre sens (transcendantal) du sujet, de même l'évidence réflexive du vécu détourne Husserl des conditions d'émergence et de

328 *La possibilité d'une phénoménologie "asubjective"*, in QP, p. 205.
329 *Ibidem*, p.208.
330 *Ibidem*.

manifestation du subjectif. Ce trait commun, que l'on a assimilé à un privilège de la présence, se transforme en un primat de l'intuition, ce qui revient à nos yeux au même constat critique, synthétisé ainsi par Patočka :

> La certitude de soi de l'existence de *l'ego*, du *sum*, est interprétée comme présence, la présence comme autodonation originaire. Or, l'autodonation originaire requiert un objet correspondant. De là, la supposition de l'acte de conscience, de la noèse originairement saisissable dans la réflexion.[331]

Chez Husserl aussi, donc, découvrir et recouvrir, selon Patočka, ne furent qu'un (ce qui est témoigné par l'ontologie du sujet). En fait, ontologiquement, rien n'a changé [332] : c'est la présence (d'une *res*, chez Descartes, et du vécu, chez Husserl) qui prend le dessus sur l'horizon qui en constitue la condition d'émergence, à savoir le monde, non pas le monde comme déploiement d'une structure physico-mathématique (la *res extensa*) ou comme une implication subjective (le corrélat de conscience, qui en fait ultimement un objet), mais *la transcendance du monde* comme l'horizon total et ouvert de l'apparition, demeurant en-deçà du régime de la présence et de l'absence, car c'est sur le fond de l'apparaître que la présence et l'absence peuvent se distinguer.

Le privilège de la donnée comme présence empêchait donc Husserl de voir le « préjugé »[333] que représentait l'auto-donation absolue de l'*ego*, fondée dans une réflexion pure. Dans cette sorte de réflexion il n'y avait de place que pour la présence. Ainsi, en biffant ses propres conditions, cette sorte de réflexion biffait aussi celles de l'apparaître de l'*ego* lui-même. Si, au contraire, par une radicalisation de l'épochè husserlienne, on suspend la validité de la donation réflexive en tant que donation absolue et directe de quelque chose de présent, dit Patočka, il se peut que l'*ego* lui-même puisse être recompris à partir d'une autre forme plus originaire d'apparition :

331 *L'exigence d'une phénoménologie asubjective* (1971), in QP, p. 243.

332 Qu'est-ce que la phénoménologie ? (1976), in QP, p. 282 : « En ce qui concerne la question *ontologique*, on ne voit là guère rien de nouveau en regard de Descartes »

333 *Époquè et réduction* (1975), in QP, p. 257.

> Cette structure, nous la nommons le monde. Nous sommes en droit de la désigner ainsi car elle est ce qui, dans *l'épochè*, est rencontré, sans être nié ou mis en doute, mais au contraire, de manière à être alors seulement mis en lumière, dégagé de l'anonymat qui l'affecte tout d'abord. Le soi n'est ce qu'il est que dans son explication avec le monde[334].

À la suite de la suspension de toute thèse (épochè), nous ne trouvons pas d'autres thèses plus fondamentales sur le moi ou sur le monde, mais nous trouvons l'espace de toute rencontre avec les choses et de toutes thèses possibles, ainsi que l'espace du rapport à soi du sujet.

§ 3. *Le problème de l'*ego

La problématicité du subjectif s'aiguise donc, chez Husserl, dans la mesure où elle demeure sous l'emprise de l'identification mentionnée : la subjectivité caractéristique de l'apparaître (que dans un sens fort spécifique l'on pourrait nommer « transcendantale ») est assimilée à un «sujet». *Ego* ou *conscience transcendantale*, sont donc les titres d'une nouvelle sorte de subjectivité (infinie) du sujet humain (fini).

D'une part, chez Husserl, l'*ego* se découvre au sein d'une réflexion qui, au premier regard, est accomplie par moi sur le sol du monde naturel et dans son horizon de validité. Mais, d'autre part, par la méthode de la réduction, je suis censé m'installer précisément d'un autre point de vue, celui de la *subjectivité transcendantale* devenue *ego transcendantal*, voire même d'un point de vue où je ne me prends plus comme un «je suis» si ce n'est que comme un «*je suis* transcendantal»[335], car, comme le dit Husserl, « ce je et sa vie ne sont pas une partie

334 *Ibidem*, p. 258.

335 E. Husserl, *Méditations Cartésiennes et Les conférences de Paris*, tr. fr. M. B. de Launay, Paris, PUF 1994, p. 66.

du monde »[336]. Le but de Husserl était double. Le premier but était de dépasser l'interprétation cartésienne de l'*ego cogito*, qui conçoit un *ego* ne pouvant pas dégager son rôle « constituant » par rapport au monde, dont il n'est pas à même de se distinguer ni par son statut, ni donc par ses possibilités de connaissance. Le deuxième était celui de faire droit à la "différence" du sujet vis-à-vis de toute *res* en soulignant son rôle éminent au sein de l'apparition. Voulant prendre en compte la protestation de tout idéalisme, qui « refuse toute commune mesure entre le monde et l'esprit »[337], comme le dirait Levinas, la méthode de la réduction aboutit à ce paradoxe :

> En tant que moi vivant spontanément, je ne manquais pas d'être aussi un moi phénoménologique, mais je n'en avais aucune notion. […] Ainsi la réduction phénoménologique produit-elle une sorte de dédoublement du moi : le spectateur transcendantal se pose face à lui-même, se regarde et s'observe aussi comme le moi qui, auparavant, s'abandonnait au monde[338].

Grace à cette citation nous voudrions souligner, plus encore qu'un paradoxe, une contradiction, entrevue par Patočka lorsqu'il fait allusion à l'« étonnant retour à Descartes » se produisant dans la méthode de réduction. En effet, si la subjectivité transcendantale est plus profonde du moi apparaissant dans le monde, elle est de toute façon identifiée à l'étant subjectif, c'est-à-dire à un moi. Comme l'on se rend peut-être déjà compte, la volonté husserlienne d'affirmer la différence "spécifique" du sujet par rapport à toute autre réalité mondaine au sens objectif, ne touche pas au cœur du problème, mais en fait partie. En fait, par la réduction, je serais censé m'installer dans un point de vue qu'il m'est proprement impossible d'atteindre, où je me trouverais dans une coïncidence avec moi-même qui serait, tout en même temps, une coïncidence avec l'origine de l'apparition. Cependant, pour que mon expérience coïncide avec le point de vue souhaité par la réduction, la seule condition serait que je ne sois pas un sujet, que je n'aie pas un point de vue fini.

336 Husserl, *Méditations Cartésiennes… op. cit.*, p. 68.
337 E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger,* Paris, Vrin 2001, p. 135.
338 Husserl, *Méditations Cartésiennes… op. cit.*, p. 14-15.

La subjectivité transcendantale telle qu'elle est comprise par Husserl, censée se distinguer de la vie naturelle enracinée dans le monde, ne peut jamais véritablement atteindre ce stade, et cela justement parce qu'elle se réclame comme le propre du sujet naturel que je suis en tant que je prends radicalement conscience de moi-même. « Dans le temps où je suis phénoménologue transcendantal – dit Husserl – je suis dans la conscience transcendantale de moi-même »[339]. En fait, vis-à-vis du sujet "naturel" dans lequel je me reconnais, la subjectivité transcendantale est conçue par Husserl comme *supra*-subjective, car elle n'occupe pas la place que j'occupe en tant qu'être individuel dans l'espace et le temps. Elle est par définition irréductible à une individualité quelconque, étant plutôt une subjectivité universelle qui expérimente le monde. Mais en même temps, lorsqu'elle est atteinte dans la réflexion, la subjectivité transcendantale husserlienne prétend s'attribuer un caractère de *hyper*-subjectivité, puisqu'elle prend sur soi tout ce qui définit le sujet se donnant dans la réflexion, le « je suis ». *Elle serait la subjectivité même du sujet*, car, de ce point de vue, toutes mes réalisations mondaines ne seraient qu'un déploiement de l'*ego* transcendantal qui vit en moi, et qui coïncide avec tout ce qui m'appartient en "propre", voire même tout ce qui touche à ma «sphère subjective». Dans le cas où l'on prend en considération la subjectivité transcendantale husserlienne du point de vue d'un sujet placé dans le monde (situé ici ou là et enraciné dans une histoire déterminée), elle apparaît forcément moins «subjective» que celui-ci, car elle se caractérise par le fait de ne pas être soumise à l'horizon des déterminations qui, sous ce point de vue, me "subjectivisent", et qui ressortent du «monde» dont je fais partie, d'un corps, d'une couche d'habitualités et d'une histoire. Mais, en revanche, par la découverte de l'*ego* Husserl croit avoir mis le doigt sur quelque chose qui "incarnerait" ce qui, en moi, est plus « subjectif » que moi-même, c'est-à-dire ce qui m'identifierait plus essentiellement que toute autre détermination. La subjectivité transcendantale, déclinée aussi comme ma vie de conscience originaire (et comme temporalité originaire), se voudrait proprement comme ce-sans-quoi je ne serais pas un sujet, ce-sans-quoi je ne pourrais pas me distinguer du monde et des choses qui m'entourent. Partant, du point de vue "transcendantal", si l'on croit à Husserl, ce qui me

339 Husserl, *Crise*, p. 290.

circonscrit comme un sujet singulier et historique déterminé assume le rôle de ce qui m'aliène dans le monde, alors que pour me saisir à nouveau dans mon essence de "sujet", c'est vers ma conscience transcendantale que je devrais me tourner. C'est à partir de celle-ci que mes déterminations "mondaines" peuvent être réintégrées, c'est-à-dire recomprises dans la sphère de l'*ego* transcendantal.

C'est pourquoi, chez Husserl, tout se passe comme si, ayant atteint la subjectivité transcendantale, on avait également atteint, d'une part ce qui est au-dessus de moi ainsi que de chaque sujet, et d'autre part ce qui est au fond de moi comme de tout sujet existant, à savoir la «mienneté» du sujet, nommée aussi *ego*. Dans ce deuxième sens, pour Husserl, l'*ego* transcendantal serait donc ce que je suis « à chaque fois », que j'en prenne conscience ou non : l'*ego* n' "existe" pas "avec" moi, mais au contraire je n'existe comme sujet que si l'*ego* transcendantal "vit" comme conscience de soi (moi) opérante.

On pourrait avancer une objection à cette manière de présenter les choses. On pourrait en fait affirmer que l'*ego,* chez Husserl, est distinct du *sum* précisément de telle façon à ne pas tomber dans le même aveuglement qui a amené Descartes à réifier l'*ego* en lui donnant le même statut du reste de l'étant qu'il serait censé faire apparaître. Patočka reconnait qu'il y a effectivement chez Husserl une distinction entre deux sens du subjectif que Descartes n'avait absolument pas vue[340]. L'*ego*, chez Husserl, n'est rien d'étant, ayant la fonction de faire apparaître l'existant mondain ou l'apparaissant en général. Ainsi, l'identification que l'on a attribuée à Husserl entre l'apparaître de l'étant et l'étant subjectif n'aurait aucunement lieu d'être, au moins comme principe.

Il est vrai que cette précision saisit certainement l'intention de Husserl. En fait, tout ce qui relève des conditions transcendantales de l'apparaître ne touche absolument pas au *sum*, mais rentre dans le champ de l'*ego*. La corporéité ou l'intersubjectivité, pour autant qu'elles représentent des dimensions originaires selon lesquelles le monde devient pour nous un phénomène, ne sont nullement des modes du *sum*, mais de l'*ego*. L'intersubjectivité transcendantale, par exemple, est moins une réponse aux objections du solipsisme gnoséologique qu'une tentative de justifier

340 *Cf. Le monde naturel et la phénoménologie* (1967), in MNMEH, p. 22.

le bien-fondé de la subjectivité transcendantale en démontrant qu'aucun domaine de l'apparaître lui serait exclu, y compris l'*ego* étranger. L'intersubjectivité, présentée comme le véritable statut de la subjectivité serait, évidemment, bien plus qu'un sujet existant individuel, un simple *sum*, car celle-ci serait il s'agirait d'une conscience transcendantale en un sens non-individuel, c'est-à-dire au sens d'une intentionnalité constitutive universelle, qui appartiendrait à la conscience de l'humanité. Le monde comme transcendance par rapport à ma conscience serait donc le sens constitué par l'activité intentionnelle (théorie et praxis) "de tous", dans « le travail de tous et de chacun », comme le dirait Hegel. La dimension transcendantale serait, en ce cas, à la fois ce qui donne à la conscience husserlienne une généralité égale à l'horizon même de l'apparaître et ce qui ramène inexorablement l'apparaître à une activité humaine d'un *ego* où tout est récapitulé. Il n'y aurait rien à objecter à tout cela si ce n'est que, en premier lieu, moyennant l'identification de la subjectivité de l'apparaître et du "soi" c'est l'apparaître en général qui est subjectivisé, et en deuxième lieu que le soi au sens de l'*ego* se trouve nécessairement distinct du soi au sens du *sum* existant. Tel *sum*, en outre, dans l'apparition du monde, n'y est pour rien, n'ayant aucune épaisseur phénoménologique, comme le dit Patočka lorsqu'il souligne que chez Husserl « il ne reste qu'une vestige infime du *sum* dans le fait que chaque flux de vécus est individuel »[341]. Cela démontre que, chez Husserl, une identification entre l'apparaître et le "propre" du sujet est bien présente, et que, partant, leur différence problématique se manifeste au sein du sujet lui-même, entre le soi comme *ego* et le soi comme *sum*, de même que chez Descartes.

Il est temps d'expliciter ce qui n'est que sous-tendu dans la reconstruction esquissée : chez Husserl, l'*ego* se rapporte au *sum* comme l'essence (*ego*) d'une existence (*sum*). Un présupposé métaphysique majeur est donc à l'œuvre dans la conception husserlienne de la subjectivité du sujet, à savoir « l'acceptation acritique du schéma ontologique de l'essence et de l'existence »[342], qui alimente l'opposition entre l'*ego* et le moi (*sum*). Notre systématisation des intentions et des difficultés présentes dans la définition de la subjectivité chez Husserl voulait en effet expliciter

341 *La possibilité d'une phénoménologie "asubjective"* (1970), in QP, p. 208.
342 *Ibidem*, p. 194.

le partage entre le sujet transcendantal (*ego*) et le sujet empirique-mondain existant dans le monde (*sum*) ; ce partage reproduit une situation conceptuelle qui, exception faite pour l'effort de traduction phénoménologique, reproduit le même schéma présent chez Descartes. En fait, chez ce dernier le *cogito* « n'est rien d'autre que le champ phénoménal, ce dans quoi l'apparaissant apparaît »[343], mais « l'existence, exprimée dans le *sum*, *existo*, apparaît d'emblée comme acte de réalisation de l'essence »[344], qui devient « le substrat persistant des déterminations »[345]. C'est pourquoi, en faisant écho à Heidegger, la critique que Patočka adresse à Descartes est en même temps une critique adressée à Husserl, chez qui ce schéma ontologique se reflet dans la confusion sur le statut de la subjectivité du sujet, dont les caractères sont partagés entre le transcendantal et l'empirique, l'apparaître et l'apparaissant, le non-étant et l'étant, l'essence et l'existence, le substrat et les déterminations.

Dans cette identification, Heidegger voyait une ontologie identique à celle mise en place par Descartes, où le « j'existe » (sum) s'éclipsait au profit du « je suis un quelque chose (un "soi") pensant (*ego cogito*) ». Dans cette ontologie l'originarité revient à l'*ego*, qui est à la fois le lieu de l'opérativité qui préside à toute constitution et, par conséquent, le fondement du *sum* même. Comme on le sait, Heidegger a voulu voir dans cette ontologie la cause profonde de l'identification husserlienne de l'apparaître et la mienneté. Comme on verra par la suite, le schéma *essentia-existentia* constitue le point central de la critique heideggérienne du concept moderne de l'homme. Heidegger attribuait en effet à ce même schéma le rôle d'un trait commun de toute la philosophie moderne, responsable à ses yeux d'un usage dogmatique des catégories ontologiques de l'antiquité, assumées sans aucune vigilance et sans aucune interrogation ontologique préalable.

L'identification des modes subjectifs d'apparition avec les modes de l'*ego* n'est pas sans liaison avec cette schématisation ontologique de l'étant subjectif. En fait, dans ce partage entre l'essence égologique et phénoménalisante et l'existence mondaine, c'est à l'*ego* de reprendre sur soi toutes les déterminations mondaines du

343 *Ibidem*, p. 195.
344 *Ibidem*, p. 194.
345 *Ibidem*, p. 195.

sujet qui se manifeste sous la forme de *sum*. Ceci démontre que même en se définissant comme "rien d'étant", l'*ego* husserlien n'échappe pourtant pas à ce rôle de substrat des déterminations qui apparaissent "par lui" et "en lui". Mais comme on l'a vu, la raison de ce statut de l'*ego* demeure liée, en mesure égale, à son mode de saisie, ou, autrement dit, à son mode d'apparition, car, comme le dit Patočka dans *Épochè et réduction* : « la manière d'apparaître d'une manière d'être décide de la modalité fondamentale de son caractère ontologique »[346]. La saisie réflexive-intuitive à laquelle l'*ego* demeure lié produit, chez Husserl, un double résultat : en même temps qu'elle fait de l'*ego* l'essence du subjectif, elle le réduit à une présence subsistante, et en identifiant l'*ego* au champ phénoménal, celui-ci devient un attribut de l'étant que je suis. Comme on a essayé de démontrer dans notre parcours, en premier lieu l'*ego* affirme, chez Husserl, son absolue subjectivité pour se saisir en principe de constitution de l'objectivité. Mais ce faisant, dit Patočka, il nie tout subjectivité au *sum*, qui demeure une chose parmi les choses. De même, dans cette affirmation d'absolue subjectivité l'*ego* lui-même doit reconnaître d'être lui-aussi traversé par un principe d'objectivation nécessaire à sa propre (auto)constitution, comme on la vu par quelques extraits de l'analyse patockienne de la temporalisation originaire. En deuxième lieu, en se rattachant à la critique heideggérienne, on a également souligné, avec Patočka, comment cette difficulté à mettre au clair le rapport sous lequel la subjectivité existe est une difficulté tant phénoménologique qu'ontologique. Ainsi, lorsque l'analyse phénoménologique se tourne vers la subjectivité elle-même pour l'interroger dans son statut, les problèmes déjà analysés s'aiguisent. La question du statut du sujet demeure donc la question avec laquelle la phénoménologie doit toujours et encore se mesurer, c'est-à-dire la question du statut de l'étant qui existe sous le mode de la clarté phénoménale vis-à-vis de la totalité du monde.

La désolidarisation de l'apparaître et de la mienneté désamorce, d'une part, les implications recélées dans le subjectivisme cartésien de la phénoménologie, à savoir le primat manifestatif de la réflexion et le schéma ontologique essence-existence, fondés sur un privilège aveuglant de la donnée et non pas de l'apparaître ; et elle

346 *Époquè et réduction* (1975), in QP, p. 256.

ouvre, d'autre part, une nouvelle compréhension des termes en question. En effet, comme on le verra de plus près, si on accepte, sous certaines conditions, de définir l'*ego* comme une essence qui se réalise dans le *sum*, l'apparaître ne peut plus, dès lors, coïncider avec l'*ego* ou avec quelque chose qui serait contenu en lui. L'apparaître est ce qui permet à « l'*ego sum* »[347], de se rendre visible à travers ses réalisations dans la sphère phénoménale dont il fait partie, à travers son existence dans le monde, c'est à dire « en tant que *sum* »[348]. Dès que l'*ego* est compris à partir de son « insertion dans le monde », il se rend alors visible comme « un projet de l'étant en totalité »[349], ce qui signifie, pour Patočka, comme « un centre qui se rapporte à soi-même à travers tout le reste »[350], c'est-à-dire à travers « le tout du monde ».

Dans ces formulations on peut voir Patočka reprendre à son compte la transformation heideggérienne du projet phénoménologique, avec laquelle il partage la volonté programmatique d'une rupture avec le subjectivisme. C'est pourquoi Patočka peut s'exprimer ainsi : « tout en fondant sur le *sum* l'analyse de la sphère phénoménale on peut néanmoins la qualifier à juste titre d'a-subjective », car « l'*ego* existe temporellement et dans le mouvement. Ce qui renvoie alors plus loin encore au-delà de la sphère égologique »[351]. En effet, ce « plus loin » c'est le monde comme ce-dans-quoi l'*ego* doit s'insérer et s'enraciner pour se comprendre : « l'*ego sum* doit s'insérer, s'enraciner parmi les hommes et les choses, il doit acquiescer à la perte de son essence pour peut-être un jour la retrouver »[352].

Comme le dit Patočka dans *Épochè et réduction :* « Le monde est la condition de possibilité non seulement de l'apparaître des réalités naturelles, mais encore d'un étant qui vit dans un rapport à soi-même et, par là, rend possible l'apparition comme telle »[353]. Le sujet phénoménalisant ne se distingue plus du sujet mondain, si ce n'est que l'un et l'autre ne sont que deux possibilités d'un même être, possibilité que

347 *La possibilité d'une phénoménologie "asubjective"*(1970), in QP, p. 213.
348 *Ibidem.*
349 *Ibidem.*
350 *Ibidem.*
351 *Ibidem.*
352 *Ibidem*, p. 214
353 *Épochè et réduction* (1975), in QP, p. 259.

celui-ci trouve sur le sol du monde. De la sorte « l'insertion dans le monde », poursuit Patočka, « ouvrirait la possibilité d'une anthropologie philosophique »[354], car l'*ego* n'est plus une subjectivité transcendantale distincte d'un *sum* mondain, la seule subjectivité transcendantale, comme on l'a vu, c'est le monde, au sein duquel le *sum* devient ce qu'il est.

En conclusion, il nous paraît important d'expliciter une prémisse essentielle pour encadrer les analyses successives. Le projet d'une anthropologie philosophique auquel Patočka fait référence trouve sans nul doute ses racines dans le projet ontologique heideggérien et dans son interrogation renouvelée de l'être de l'homme. La source qui inspire ce passage de Patočka, ne se réduisant pas uniquement à Heidegger, est néanmoins très claire. Mais l'on sait aussi que Heidegger refusait catégoriquement, notamment dans sa *Lettre sur l'humanisme*, tout sorte d'ajointement entre son projet ontologique et l'anthropologie sous toutes ses formes. À ses yeux, quand elle n'était pas à reléguer dans le domaine de l'empirique, l'anthropologie (et l'anthropologie philosophique aussi), ainsi que toute enquête sur l'être humain, étaient foncièrement subalternes vis-à-vis de l'interrogation des conditions de possibilité ontologico-transcendantales portant sur l'être de l'étant en question. Patočka, au contraire, à l'instar de Heidegger mais à l'encontre des interdits de ce denier, cultivait dans ses intentions précisément celle d'une anthropologie philosophique, non pas comme un complément éventuel de sa phénoménologie, mais comme la clé de sa perspective systématique. Une lettre de1949 à Robert Campbell, témoigne de cette intention et de sa valeur au sein de la perspective de Patočka :

> Kupka m'a écrit l'autre jour quelque chose de très stimulant : […] le *Sein* lui paraît trop maigre. Je crois que ce n'est que conditionnellement vrai, mais qu'en effet, il faudrait essayer de prendre l'anthropologie qui voit l'homme comme "*Hirt des Seins*" comme clé d'une philosophie systématique.[355]

354 *Ibidem,* p. 261.

355 J. Patočka, « Lettre à Robert Campbell » 16 avril 1949 [lettre 19/feuille 4] *Les Temps Modernes*, sept. 1992, p. 57.

Et il ajoute une référence à une autre instance qui nourrira cette perspective et dont on verra la portée :

> il faudrait] refaire l'idée de système en approchant de la manière d'Aristote, avec des moyens modernes. Cela donnerait une révision de nos idéaux philosophiques et scientifiques très complète. Mais certainement, c'est à d'autres de s'en occuper[356]

Ce projet, que Patočka n'espérait pas réaliser, et qui fera entrer notre auteur dans un dialogue profond et novateur avec Heidegger, n'arrivera à être ébauché qu'à la fin sa vie, avec *Les Essais Hérétiques*. Toutefois, sous forme d'intention, ce projet était présent (et agissant) au cœur de l'avancée silencieuse (au niveau des publications) de l'itinéraire de réflexion patockien. Cependant, la différence entre Heidegger et Patočka ne réside pas seulement dans les intentions. Il s'agit, pour Patočka, de dépasser certaines abstractions présentes dans la perspective ontologico-transcendantale. Nous verrons, donc, que le transcendantalisme ne possède pas des frontières étanches, mais qu'il peut être contaminé et intégré. La perspective anthropologique est ainsi, en premier lieu, le désaveu d'une perspective exclusivement transcendantale. En deuxième lieu, une autre différence s'esquissera en suivant les analyses de Patočka. Le renouveau du transcendantalisme, en fait, n'est pas annoncé par Patočka comme une intention programmatique, si ce n'est qu'en de rares occasions, mais il surgit plutôt comme une conséquence de certains aperçus théoriques. En effet, pour Patočka, comprendre l'*ego* à partir de son insertion dans le monde signifie principalement comprendre *le comment* d'une telle insertion. Comme on le verra, la différence avec l' "anthropologie" heideggérienne se produira sur ce point. Tout comme il ne suffit pas d'introduire le concept de sujet comme un complément indispensable à la solution du problème du monde naturel, de même il ne suffit pas d'introduire l'insertion dans le monde du sujet comme son caractère ontologique premier. Ce qu'il faudra interroger c'est, pour Patočka, le *comment* de cette insertion par laquelle le "sujet" devient "homme". En ce sens on verra

356 *Ibidem.*

prévaloir, chez Patočka, une instance plus strictement phénoménologique. Dans le mode de cette insertion réside, pour Patočka, le contenu de la véritable alternative au subjectivisme.

§ 4. *Encore sur la corrélation*

Avant de poursuivre sur le chemin tracé par l'approfondissement a-subjectif de la phénoménologie, il est temps de revenir sur la corrélation phénoménologique et sur les concepts mobilisés dans la première esquisse qu'on en a donné. Dans l'esquisse précédente[357] nous avons présenté l'*a priori* universel de la corrélation sous une forme beaucoup plus "avancée" vis-à-vis de celle que l'on peut trouver chez Husserl ou Heidegger. En effet, le primat de la relation sur ses pôles n'avait pas été saisi par les fondateurs de la phénoménologie ni comme un thème autonome, ni comme l'enjeu central de ce concept. La preuve en est que l'ontologie de cette relation demeure, chez Husserl, "en suspens", et "limitée" chez Heidegger[358]. Comme on l'a dit, la corrélation constitue une structure de l'apparaître qui implique, à différents titres, le monde et le sujet. C'est du moins ainsi que Patočka aussi la présente dans de nombreux passages de ses publications et de ses manuscrits, dont le suivant provenant du fragment de 1969 :

> 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[359].

L'apparaître est ici présenté comme une structure ayant la forme d'une relation. En ce sens, comme le dit Renaud Barbaras, toute la question revient à saisir

357 *Supra*, Deuxième partie, Chap. I, § 5.

358 Si en *Être et temps*, Heidegger pose cette question en interrogeant les modes de l'*In-Sein*, son analyse demeure importante mais non pas centrale, au profit du solipsisme de l'être pour la mort du *Dasein*

359 *Corps, possibilités, monde, champ d'apparition* (1969), in PP, p. 127.

cette structure dans sa teneur véritable. Ceci implique l'actuation d'un regard particulier, par lequel on en saisit les termes à partir de la relation elle-même :

> Penser la corrélation ce n'est pas simplement caractériser une relation à partir des termes qu'elle met en rapport, car cela revient toujours à en présupposer le sens. C'est penser selon la corrélation, c'est-à-dire prendre cette relativité pour point de départ, s'installer pour ainsi dire en elle, afin de mettre au jour le sens d'être des termes qu'elle relie[360].

Cela signifie regarder l'émergence des pôles à partir de la structure de relation qui les régit et ainsi la regarder dans les modes où elle advient. Or, il faut pourtant ne pas oublier que toute saisie de la corrélation est une saisie de ses pôles, car, comme il n'y a pas des pôles sans relation, de même il n'y a pas la relation sans ces pôles, précisément comme phénomène du monde et du sujet selon le mode d'être d'une relativité réciproque. En ce sens, l'avènement d'une relation est en même temps une émergence déterminée de ces pôles. En même temps, les pôles de la corrélation ne sont pas des entités achevées, toujours déjà déterminées en leur être. Ces entités sont donc les sujets d'un « devenir », ou pour mieux dire d'une « genèse », car elles sont à chaque fois la réalisation d'une possibilité qu'est leur relation elle-même. De la sorte, lorsque nous concentrerons notre regard sur l'évolution des pôles de la corrélation, cela n'aura pas le sens d'un abandon de l'intérêt primaire qui doit revenir à la corrélation en tant que telle, mais d'une prise en compte d'une duplicité à la deuxième puissance, pour ainsi dire interne à la corrélation elle-même. En effet, pour que tout discours sur l'*a priori* de la corrélation ne soit pas abstrait il faut que soit mise au jour l'émergence de ses pôles. C'est pourquoi tout le problème réside dans le fait de mettre en œuvre un regarder "double", qui saisit chacun des pôles *comme* l'avènement d'une relation. En ce sens, si la corrélation est bien une structure, elle possède une variabilité qui est la même de ces pôles.

360 R. Barbaras, *Le double dépassement de la phénoménologie*, publié en italien in C. Di Martino (éds), *Attualità della fenomenologia*, Saveria Mannelli, Rubbettino 2012.

Nous nous arrêtons donc, encore pour une certaine partie de notre parcours, sur une considération initialement "abstraite" de la corrélation, c'est-à-dire concentrée, dans un certain sens, purement sur sa structure et sur sa composition. À l'instar de ce qu'on vient de préciser, dans l'évidente duplicité de cette structure on peut très bien deviner, si l'on a retenu la leçon de Hegel, l'implication nécessaire d'un troisième élément comme expression de la relation elle-même et que dans le manuscrit de travail de *Épochè et réduction* Patočka nomme le *comment* de l'apparaître :

> Nous considérons comme appartenant à la structure de l'apparaître en tant que tel cette totalité universelle de l'apparaissant, le grand tout, ainsi que ce *à quoi* l'apparaissant apparaît, la subjectivité (ayant une structure pronominale vide, à ne pas identifier avec un sujet singulier fermé), et le comment de l'apparaître dont relève la polarité remplissement-évacuation[361].

Si nous nous tenons au parcours esquissé jusqu'ici, ce qui doit retenir notre attention quant à cette structure, c'est la place assignée au sujet, ou plus précisément à la subjectivité. Il y a de quoi s'étonner en voyant Patočka utiliser le terme husserlien de subjectivité pour indiquer le sujet de la corrélation (cela signifie, entre autre, que Patočka n'a jamais voulu disqualifier l'intention originale de Husserl de distinguer la subjectivité d'un "sujet singulier fermé", comme on peut le lire dans le passage cité). Telle subjectivité est dite "pronominale" ainsi que "vide". Que peut bien vouloir dire une subjectivité "pronominale vide" ? Pour le comprendre il faut développer davantage les implications recelées dans ce qu'on a dit jusqu'ici. Ce qu'on vient de mettre au jour dans la comparaison avec Husserl et à propos de la corrélation constitue en fait la prémisse explicative indispensable d'une telle expression.

Dans les passages cités, Patočka n'hésite pas à reconnaitre ce que Husserl avait déjà affirmé : l'apparaître implique nécessairement un sujet. La "subjectivité", lorsqu'elle est saisie à partir de la corrélation, indique que dans l'apparaître il y a un renvoi incontournable au sujet. En tant que ce-à-quoi l'apparaissant apparaît, le sujet

361 *Épochè et réduction* [Manuscrit de travail] (1974), in PP., p. 177.

fait partie de la structure de l'apparaître et aucune perspective qui se veut phénoménologique ne pourrait contourner ou biffer cette implication. Mais dans quel sens, après avoir pris parti pour le *sum* comme figure véritable du sujet, Patočka pourrait-il définir ce même sujet, dans le contexte de la corrélation phénoménologique, comme une simple fiction linguistique dépourvue de contenu ? Cette question nous ouvre la voie pour pénétrer la subtilité de l'expression patockienne. La subjectivité dont Patočka parle ici n'est justement que la subjectivité dont Husserl a parlé dans toute son œuvre, à savoir le sujet comme destinataire de l'apparaître. Mais ce que Patočka veut nous faire comprendre revient à ceci : en tant que composant d'une structure, et seulement en ce sens, le sujet husserlien demeure une entité abstraite, une pure et simple implication qui ne dépasse pas le niveau d'une référence formelle. Le "je" de la corrélation, en lui-même, n'est rien de plus qu'un pronom, dit Patočka. On comprend donc en quel sens la corrélation, saisie en elle-même, en simple structure, n'est rien, car nous ne la rencontrons pas comme objet d'expérience, ni ses composantes (monde et sujet). Elle est, en revanche, le mode selon lequel le rapport entre le monde et le sujet, n'étant pas une réalité objective, advient. Et ce rapport advient justement *comme* sujet (*ego sum*) et *comme* monde.

La subjectivité "pronominale vide" n'est rien d'autre que l'*ego* indiqué par Husserl, voire le produit de la réduction cartésienne. À ce "sujet" on doit, certes, reconnaitre le rôle de destinataire de l'apparition, mais rien de plus que cela. En effet, pour Patočka, il n'existe guère un sujet destinataire de l'apparaître qui soit vide et formel. Il n'y a qu'un seul sujet, qui est aussi sujet de l'apparaître, le *sum*. Mais puisque chez Husserl la subjectivité était identifiée au sujet au lieu d'être reconnue comme un renvoi propre au phénomène du monde, Patočka n'hésite pas à distinguer à nouveau ce que Husserl avait confondu. Ainsi, notre auteur reconnaît que tout apparaître appelle un destinataire, mais ne laisse aucun espace à l'identification non justifiée entre les modes de l'apparaître et la vie du sujet, ce qui aurait pour conséquence l'absolutisation de l'*ego*-sujet. C'est pourquoi Patočka, avec l'expression en question, fait en quelque sorte droit à Husserl en reprenant le terme de "subjectivité" et en reconnaissant ainsi le fait que la subjectivité peut s'identifier

au sujet, mais dans un sens seulement, celui d'une implication du sujet dans la structure de l'apparaître saisie dans son aspect purement formel, ce qui ne nous dit, en revanche, absolument rien quant à la vie, au mode d'être, ou à l'émergence de ce sujet. Cela nous dit seulement *qu'il y a* un sujet impliqué par la structure de l'apparaître et que « la connaissance en question ne va pas […] au-delà du "que" »[362].

Ainsi, si on veut démêler les fils si strictement enchevêtrés dans ce passage, on dira que du sujet husserlien ne reste donc que cet aspect "abstrait", ou pour mieux dire "irréel". La formulation en question (subjectivité pronominale vide) établit en effet la seule signification du sujet husserlien qui demeure formellement en vigueur dans la phénoménologie a-subjective, à savoir celle d'un moment d'une structure (l'apparaître) dont il partage le caractère irréel et, en un sens fort spécifique « transcendantal » (le guillemets sont dans le texte de Patočka). Le sujet husserlien, interprété dans le cône de lumière de la perspective patockienne, fait certainement partie de la structure de la manifestation, mais au-delà de la certitude de son implication structurelle son existence n'acquiert aucune « concrétion ». Le seul sujet que Husserl avait découvert du point de vue de la manifestation, n'était que le sujet en tant que ce-à-quoi l'apparaissant apparaît. L'existence au sens propre n'est que celle du sujet qui se meut et apparaît sur le fond du monde (le *sum*). Un peu plus loin dans le même manuscrit, en effet, Patočka s'explique plus longuement :

> Le rendre-présent, le faire approcher et éloigner les choses ou les états de chose, dans l'originarité et la déficience, ce sont des caractères phénoménaux du *monde*. Le « sujet » n'est qu'une composante de cette structure : au se montrer, à l'apparaître appartient aussi ce *à quoi* l'apparaissant apparaît, mais rien au-delà […]. Ce « sujet » étant aussi peu une réalité que l'apparaître comme tel, on est en droit de le séparer du réel en le qualifiant de « transcendantal ». Mais loin d'être le sol et le fondement de la structure de l'apparition, il n'en est qu'une composante vide, une pure existence qui n'acquiert la concrétion d'un étant qu'en étant incorporée dans la structure d'un sujet réel. Or ce sujet concret ne fait pas partie de l'apparaître, il est quelque chose d'apparaissant (le sujet

362 *Ibidem,* p. 165.

> psycho-physiologique), et le *sujet apparaissant* ne pourra jamais rendre raison de l'*apparaître*[363].

Dans ce passage l'auteur nous remet sous les yeux le cœur de la phénoménologie a-subjective, à savoir une désolidarisation de l'apparaître et du sujet ouvrant la voie à une nouvelle compréhension du subjectif. Saisi dans l'abstraction d'une analyse formelle de la corrélation, l'*ego* husserlien ne perd pas son sens d'implication structurelle de l'apparaître. Mais il n'est ainsi qu'une composante formelle dépourvue de contenu. Ce disant, Patočka ne fait que reprendre une conclusion à laquelle Husserl lui-même était parvenu à la fin de sa vie, quand, dans la *Krisis*, il critiqua ouvertement le chemin cartésien de la réduction. L'*ego* atteint par une telle réduction, dit Husserl, n'a pas de contenu. Au niveau de l'apparaître, il semble donc que l'*ego* ne soit qu'un simple "que". Mais aussi sur ce point, il nous faut désambiguïser l'expression en question : en quel sens l'*ego* n'aurait pas de contenu ? En effet, un *ego* sans contenu signifie un *ego* qui est en lui-même le produit d'une abstraction. C'est précisément la réflexion cartésienne, ou la réflexion absolue, ce qui revient au même.

Dans sa première tentative de rédiger une postface à la réédition tchèque de sa thèse d'habilitation (en 1969-70) Patočka écrit : « que peut-on saisir de soi dans la réflexion ? […] la certitude de l'existence propre. Mais la certitude de l'existence propre n'implique pas la saisie du contenu », car elle « ne saisit pas la teneur de l'existence »[364]. Ce n'est pas un hasard si, dans ce texte notamment, le thème de l'*ego* est lié à celui de la réflexion. En fait, reconnaître un *ego* sans contenu équivaut à reconnaître que le contenu même de cet *ego* est abstrait. Cela signifie que le problème se situe en amont, dans le mode de saisie ou, plus en général, d'apparition de l'*ego*. Chez Descartes ainsi que chez Husserl, l'*ego* est à la fois auteur et objet de la réflexion en tant que dépourvu de toute « impulsion ou motivation "mondaine" »[365], c'est-à-dire en tant que « spectateur désintéressé ». Mais, dit Patočka, « dans cette volonté de se libérer de la préoccupation par son propre moi

363 *Ibidem.*
364 *Méditation sur "Le monde naturel"*, in MNMEH, p. 53.
365 *Ibidem*, p. 56.

facticiel, il est néanmoins mondain »[366]. Ceci signifie que sa teneur d'existence lui vient du monde, et que son apparition ne s'accomplit pas comme une auto-donation dans la réflexion, mais toujours dans l'horizon du monde, « car originellement le monde n'est pas une thèse, ni une attitude que l'on peut adopter où à laquelle on peut se soustraire pour la remplacer par une autre – il est, au contraire, la condition de possibilité de toute clarté et de la conscience en général »[367]. C'est donc en ce sens que le monde, selon la formulation utilisée par Patočka dans *Épochè et réduction* et déjà citée, est un *a priori* : « à la fois ce qui rend possible le rapport à soi et le soi dans sa constitution ontologique », à savoir un étant qui peut faire retour à soi. Pour Patočka, donc, le seul *ego* existant est l'*ego sum* ; l'abstraction de l'*ego* dépourvu de contenu est solidaire de l'abstraction de la réflexion absolue [368] (pour toutes ces raisons nous n'acceptons pas la réflexion absolue. La réflexion radicale ne repose pas sur son propre fondement, elle n'est pas un absolu, qui, tout d'un coup, sort de l'oubli et s'éveille à la conscience ; elle est, au contraire, une réaction »).

Il y a un sujet de l'apparaitre, qui se découvre dans la réflexion non pas comme un apparaissant au même titre des choses, mais comme un sujet "transcendantal", autant "irréel" que l'apparaître. Mais si cette certitude demeure au niveau d'une certitude réflexive, tenue pour un acte absolu, se posant de lui-même, voire sans horizon, aucun contenu ne pourrait la remplir. Dès lors, comment le sujet faisant le contenu de cette certitude d'expérience apparaît-il ? C'est en répondant à cette question que ce contenu peut ne pas demeurer abstrait, et c'est sur cette question que la phénoménologie a-subjective engage son combat contre les apories idéalistes de la réflexion absolue. Le but de l'étude de l'apparaître qui fait l'intérêt de la phénoménologie est d'établir et éclaircir le statut du sujet en le délivrant des abstractions. Dans la ligne de Heidegger et Derrida, nous avions contesté le primat de la présence en tant que présupposé ininterrogé d'une fausse auto-donation du sujet ; or, dans la première tentative de postface au *Monde naturel comme problème philosophique*, Patočka s'appuie sur les analyses de Fink pour briser ce que, en

366 *Ibidem.*
367 *Ibidem.*
368 *Ibidem,* p. 63.

termes phénoménologiques, est le mythe de la réflexion absolue[369]. Dès lors, Patočka se chargera de construire son alternative aux positions critiquées, une alternative qui partagera avec Heidegger certaines intuitions fondamentales.

Ce qui distingue la phénoménologie a-subjective du subjectivisme ce n'est pas la position d'un sujet transcendantal ou d'un sujet apparaissant, mais c'est la réponse à la question sur le *comment* de l'apparaître du sujet, comme Patočka le dit explicitement dans le manuscrit de travail d'*Épochè et réduction*, en parlant de son asubjectivisme :

> L'interprétation est si bien adaptée qu'elle pourrait passer pour un changement purement verbal, une simple modification terminologique, s'il n'y avait la différence profonde qui consiste à penser, non pas l'apparaître en tant que tel comme quelque chose de subjectif, mais au contraire le subjectif comme une «réalisation» de la structure de l'apparition[370].

Ainsi le sujet, en tant que réalisation de la structure d'apparition, est lui-même soumis à la légalité de l'apparaître, c'est-à-dire à la légalité du monde comme horizon au sein duquel l'apparition se réalise aussi bien comme apparaître-à que comme apparaître du sujet lui-même. Le retour à soi, tout comme la préoccupation pour ceci ou cela, est une possibilité qui se trouve sur le sol du monde, dans lequel moi, en tant que sujet, « je ne suis jamais donné, mais seulement co-donné »[371]. Cela signifie que je suis toujours donné non pas directement, mais dans et par le contexte d'un monde avec lequel je m'explique, dans le cas de la réflexion aussi. Le refus de la réflexion absolue fait partie de l'alternative a-subjective patockienne, selon laquelle tout comme il y a une légalité de l'apparition de choses qui implique une relation à un sujet vivant, « il doit y avoir des règles de *mon entrée dans l'apparition* »[372]. Ces règles ne peuvent appartenir à leur tour au subjectif, à savoir à ce qui, dans ce cas, est l'apparaissant lui-même, ce qui nous pose dans toute sa

369 *Ibidem*, p. 59.
370 *Épochè et réduction* [Manuscrit de travail] (1974), in PP, p. 197.
371 *Corps, possibilités, monde, champs d'apparition* (1969), in PP, p. 129.
372 *Ibidem*, p. 127.

radicalité la question phénoménologique du monde. Comme le dit Patočka, toujours dans *Épochè et réduction* :

> De même que le soi est la condition de possibilité de l'apparaître du mondain, de même le monde comme horizon originaire (et non pas comme l'ensemble des réalités) représente la condition de possibilité de l'apparaître du soi. L'égoïté n'est sans doute jamais perçue en et dans soi-même, expérimentée immédiatement, de quelque façon que ce soit, mais uniquement comme centre d'organisation d'une structure universelle de l'apparition qui ne peut être ramenée à l'apparaissant comme tel dans sa singularité[373].

La phénoménologie a-subjective produit donc une évolution des termes de la corrélation phénoménologique, dont le statut, au sein même de leur relation, n'est pas du tout équivalent. S'il y a bien un apparaître-à qui implique un sujet, il y a aussi un apparaître qui est l'émergence du sujet lui-même, c'est-à-dire la genèse d'un rapport au monde qui est également un rapport à soi, car le soi n'est ce qu'il est que dans son explication avec le monde »[374]. La corrélation entre sujet et monde se réalise donc comme une structure interne à la totalité qui est toujours présupposée par l'apparition. Ainsi, comme on le verra plus en détail, dans ce monde il y a aussi la possibilité, pour la corrélation, de *devenir* un rapport explicite entre un sujet vivant et la totalité. Cette reformulation de la corrélation trouve sa meilleure expression dans un passage des *Leçons sur la corporéité* de 1968-69 où Patočka écrit :

> Le vivre d'expérience est une trame tendue entre deux horizons, l'un est le moi, l'autre le monde. Le vivre est une manière d'explicitation de ces horizons, ayant cette particularité que, pour m'expliquer moi-même, il me faut d'abord prendre pied sur le sol du monde et de ses choses, avant, dans un second temps, de faire retour à moi[375].

373 *Épochè et réduction* (1975), p. 258.
374 *Ibidem*.
375 J. Patočka, *Leçons sur la corporéité* (1968-69), in PP, pp. 53-116, cit. p. 63.

Les termes de la corrélation, loin d'être donnés dans une extériorité réciproque, sont au contraire, comme on l'a vu, dans un rapport d'insertion ; non pas comme l'insertion d'un objet dans un autre, mais comme un mouvement réciproque de réalisation de possibilités. En ce sens, à chacun de ces termes revient le titre de « transcendance », et ce sera en analysant leur modalité d' "existence" que l'on commencera à sortir de l'abstraction de la corrélation comme simple structure, bien que tout ce qu'on ait dit à cet égard demeure vrai (à condition de ne pas être tenu pour le seul plan d'explication). Ainsi, si la découverte de la corrélation nous dit que l'être du sujet est d'être en relation au monde et que celui du monde est d'être en relation avec le sujet, elle ne nous dit, en un certain sens, rien de plus. C'est en ce sens que tout discours sur la corrélation phénoménologique comme structure demeure formel, si bien que Heidegger soulignera justement le fait que chez Husserl manquait une ontologie du sujet, ou pour le dire en termes plus précis avec l'expression du cours de 1925 *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, une « ontologie de l'étant intentionnel », c'est-à-dire de l'étant dont on a découvert que l'être est le se-rapporter-à. Par la suite nous verrons que, pour d'autres raisons, Heidegger non plus n'est allé jusqu'au bout dans cet approfondissement, car il n'avait pas saisi, ni le pouvait, le mode d'être du monde et de son rôle constituant.

TROISIÈME PARTIE

TRANSCENDANCE, INTRAMONDAINÉITÉ ET HISTORICITÉ

La transcendance de l'être-au-monde – Monde naturel et historicité

Chapitre I

La transcendance de l'être-au-monde

§1. *Du sujet au* Dasein

Il ne nous reste que poursuivre sur la voie de l'étude de la corrélation. Nous y sommes parvenus à travers la question husserlienne du monde-de-la-vie. Comme on l'a vu, par cette question nous sommes confrontés à autre chose qu'une image du monde, car nous sommes confrontés d'abord à une contradiction qui, pour autant qu'elle affecte notre vision du monde, affecte de surcroît la vie du sujet que nous sommes. Cette contradiction, rappelons-le, est inhérente à la non-unité de l'homme et du monde. Les perspectives existantes oublient ou réduisent toujours l'un ou l'autre élément ce cette unité. La phénoménologie s'engage donc d'abord dans une dés-objectivation du monde à l'aide d'un approfondissement de l'*a priori* de la corrélation, qui demeurera l'arrière-fond de toute notre recherche.

Cette désobjectivation du monde se fait chez Heidegger à travers un approfondissement tout à fait particulier de la corrélation, déployé sous le guide de la question portant sur le sens de l'être en général. Il ne sera donc pas inutile de rappeler les termes de ce qu'on connaît comme l'ontologie fondamentale, ainsi que de mettre en évidence ses développements possibles. Elle est préparée, du moins dans l'esquisse présenté en *Être et temps*, par l'ostension de la question du sens de l'être, oubliée ou mécomprise depuis Platon et Aristote jusqu'à Husserl. Où est-il possible d'atteindre le terrain adéquat pour une telle question ? Seulement là où la

question se pose d'elle-même et à partir de la chose même que l'on cherche. D'après Heidegger ce terrain ne peut être que la « vie effective » du *Dasein*, de l'être-là humain, à savoir « l'homme concret ». En effet, l'être du *Dasein* est celui d'un étant qui est à même de poser de manière explicite la question portant sur le sens de l'être. Heidegger souligne donc que l'étant que nous sommes vit, par son être même, dans la compréhension de l'être, ou de la significativité du monde en tant que totalité. Quoiqu'il s'agisse d'une compréhension explicite ou naïve, dévoilante ou recouvrante, authentique ou inauthentique, elle en est à chaque fois une. C'est ainsi que pour le *Dasein*, pour autant qu'il *est*, un rapport à l'être de l'étant est toujours déjà effectif en lui.

Dans la démarche de Heidegger on voit donc la « question de l'être » et l'analyse de la « vie effective » passer littéralement l'une dans l'autre. On sait désormais que la question sur le sens de l'être (*Seinsfrage*) a une histoire tout à fait « humaine », qui plonge dans la question sur l'être de l'homme (*Menschsfrage*) et que dans les cours fribourgeois des années 1918-'23 Heidegger avait préparé le terrain pour l'interrogation qui aurait par la suite pris la forme (plus ou moins inscrite dans la « chose même ») de la question de l'être au long d'un travail portant sur une phénoménologie de la vie humaine facticielle. Néanmoins, une fois cette genèse relevée, le sens de la tentative heideggérienne reste encore totalement à interpréter. C'est ce que l'on s'apprête à faire, du moins en suivant quelques-unes parmi plusieurs directrices possibles.

Comme on le sait, le sens de la tentative de Heidegger prend forme, en un premier sens, dans la confrontation engagée tout son travail durant avec Husserl. Pendant que la démarche heideggérienne se déployait or en-dedans or en-dehors de la phénoménologie, la figure et la pensée de Husserl demeuraient la référence incontournable d'un dialogue ininterrompu, opérant, or en premier plan or en toile de fond (encore à Zähringen Heidegger met en avant sa dette envers les *Recherches*

Logiques de Husserl). L'on est en 1927[376] lorsque le célèbre conflit se produisit d'où ressortit l'incompréhension fondamentale entre le deux penseurs, incompréhension portant sur la question du sujet, et donc, de la tâche que, à travers l'analyse du « subjectif », la phénoménologie se charge de mener à une clarté nouvelle, à savoir la tâche d'une compréhension du monde fondée sur les modes de sa manifestation.

Heidegger tâche, donc, d'atteindre un point de réflexion sur le problème du sujet plus avancé par rapport aux acquis de Husserl. On a vu, en fait, en quel sens la subjectivité transcendantale indique dans son fond un caractère du rapport structurel que le sujet entretient avec le monde saisi sous le jour de son apparition. Ainsi, on a pu aussi mettre le doigt sur la problématicité de l'identification, conçue par Husserl, du « sujet » et de la « subjectivité transcendantale », ce qui donne lieu à la construction conceptuelle d'un « *ego* » ou d'un « *soi* » *transcendantal*, c'est-à-dire d'un sujet partagé entre deux points de vue inconciliables : celui d'une absolue « transcendantalité » excluant toutes déterminités mondaines et celui de l'absolue objectité mondaine de ses "objectivations" réelles. Aux yeux de Heidegger, l'*ego* ne garderait dans son essence aucune détermination mondaine ou historique, devenant ainsi une essence pure censée fonder et comprendre le sujet humain existant et déterminé, qui en même temps subsisterait comme une réalité objective. Entre ces deux modes d'être, le sujet husserlien se chargerait d'assumer l'un en excluant l'autre, ou d'être à la fois l'un et l'autre, en même temps qu'il lui est impossible d'assumer entièrement l'un ou l'autre exclusivement. « En quel sens – se demande Heidegger -, l'*ego* est-il *identique* au moi toujours facticiel, en quel sens est-il *différent* ? »[377]. C'est précisément sur ce point, dit Heidegger, que le « le *problème* se pose »[378] de la « subjectivité » propre du sujet, à savoir de son mode d'être. On peut donc comprendre ce que Heidegger écrit dans la lettre du 22 octobre 1927

376 M. Heidegger, *Lettre à Husserl*, 22 octobre 1927, Annexe I, traduit de l'allemand par J.-F. Courtine, dans *Martin Heidegger*, dirigé par M. Harr, Paris, Édition de l'Herne 1983, pp. 44-46. Comme on le sait, ce fût la discussion sur l'article "Phénoménologie" pour l'Encyclopédie Britannique qui fit en sorte que les positions des deux auteurs se séparérent définitivement (s'il nous est permis de parler en termes définitifs par rapport à de si grands itinéraires philosophiques).

377 *Lettre à Husserl*, 22 octobre 1927, Annexe II, in *Martin Heidegger*, Cahier de l'Herne 1983 ; L'importance de ce passage est bien soulignée dans F. Dastur – P. Cabestan (éd.), *Daseinsanalyse*, Paris, Vrin 2011, p. 30.

378 *Lettre à Husserl*, 22 octobre 1927, op.cit.

adressée à Husserl et datée, où il essaie de résumer le sens de sa prise de distance vis-à-vis du concept husserlien de subjectivité transcendantale et de la philosophie phénoménologique qui en découle. « Le *problème* qui se pose immédiatement – écrit Heidegger – est de savoir quel est le mode d'être de l'étant dans lequel le monde se constitue. Tel est le problème central de *Sein und Zeit* – à savoir une ontologie fondamentale du *Dasein* »[379]. Dans la question de l'être de l'étant subjectif Heidegger voit le point-limite sur lequel s'était arrêtée l'interrogation phénoménologique de Husserl[380]. C'est donc le point à partir duquel Heidegger décide d'emprunter son propre chemin. Celui qui était désormais seulement un "prédécesseur" avait eu l'illustre mérite de soulever la question fondamentale de la corrélation phénoménologique, et de permettre ainsi que le problème du monde se montrât sous un nouveau jour, celui de son rapport constitutif avec le sujet. Un tel rapport ne peut pas s'établir ou se présenter entre des simples choses : il faut que ce soit un rapport qui nous permet de rendre compte de « comment » le monde se constitue. C'est la raison pour laquelle Heidegger reconnait à son ancien maître « que l'étant au sens de ce que vous nommez "monde", ne saurait pas être éclairé dans sa constitution transcendantale par retour à un étant du même mode d'être »[381]. Ce point de départ semble calqué sur l'idée directrice husserlienne qui entendait se faire guider par la question suivante : quel doit être le sujet structurellement impliqué dans l'apparition et dans la constitution du monde ? Mais, en posant, à son tour, cette question, Heidegger veut affirmer que celle-ci est la tâche dans laquelle Husserl a échoué. En effet, les termes de son propos vont tout de suite assumer une toute autre tournure dès lors que Heidegger parvient au bout de son raisonnement :

> Mais cela ne signifie pas que ce qui constitue le lieu du transcendantal n'est absolument rien d'étant – au contraire le *problème* qui se pose immédiatement est de savoir quel est le mode d'être de l'étant dans lequel le "monde" se constitue. Tel est le problème central de *Sein und Zeit* – à savoir

379 *Ibidem.*

380 *Cf.* M. Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps,* Paris, Gallimard 2006, chap. 1,2.

381 *Lettre à Husserl*, 22 octobre 1927, op.cit.

> une ontologie fondamentale du *Dasein*. Il s'agit de montrer que le mode d'être du *Dasein* humain est totalement différent de celui de tous les autres étants et que c'est précisément en raison de ce mode d'être déterminé qui est le sien qu'il recèle en lui la possibilité de la constitution transcendantale. La constitution transcendantale est une possibilité centrale de l'existence du Soi facticiel. Celui-ci – l'homme concret – n'est comme tel, en tant qu'étant, jamais un "fait mondain réel", parce que l'homme n'est jamais seulement présent-subsistant, mais existe[382].

Aux yeux de Heidegger, la perspective de Husserl se révélait donc abstraite. D'un côté le caractère transcendantal de l'*ego* se trouvait de fait opposé abstraitement à sa déterminité humaine, mondaine et facticielle. D'un autre côté, Heidegger n'acceptait pas que cette détermination facticielle et incontournable du sujet demeurât, par conséquent, comprise de la même façon que la réalité substantielle et objective d'une simple chose. Heidegger essaie donc de dégager le fondement sur lequel une telle opposition abstraite est à même de se résoudre. Tel fondement est le mode d'être spécifique de l'étant subjectif, qui ne se trouvait pas suffisamment caractérisé, ou bien mécompris et recouvert, chez Husserl.

C'est en acceptant la prescription phénoménologique défendant de prendre un point de départ différent de ma situation effective et de l'expérience que je fais ici et maintenant, que Heidegger aborde la question du sujet à partir de la *vie facticielle*. Cette expression indique d'abord le « comment » selon lequel l'homme concret vit et donc « est », élucidé à l'encontre des catégories ontologiques traditionnelles[383]. De cette attitude méthodique découlent, à un premier niveau, les implications ontologiques de la tentative heideggérienne, que Husserl regardait, du moins au

382 *Ibidem*.

383 J.-F. Courtine, *La cause de la phénoménologie*, Paris, PUF 2007, p. 240, « Le sens de l'être et le "je suis" » : « l'herméneutique de la facticité doit s'entendre […] comme ce qui ensemble, à titre d'autoexplicitation de la vie, permet à la fois de déduire et de détruire la catégorisation ontologique de la tradition ». *Cf*. en particulier tout le chap. VIII. En analysant les mouvements et les changements survenus dans le rapport entre l'herméneutique de la facticité et l'ontologie, Courtine présente de manière fort efficace comment l'ontologie de la vie facticielle et la destruction de la tradition ontologique ont commencé à aller ensemble dans les travaux de Heidegger. À ce texte, ainsi qu'à *Heidegger 1919-1929*, nous renvoyons spécialement pour ses approfondissements à propos du rapport entre l'ontologie de la vie effective et la métaphysique du *Dasein*.

début de son parcours, avec un certain mépris, dû à la difficulté qu'il voyait dans toute tentative de frayer un chemin de réflexion libre des préjugés en partant du terrain si dangereux de l'ontologie. Sur ce point d'ailleurs, le reproche que lui adresse Heidegger d'avoir été prisonnier d'une absolue naïveté ontologique, si net et irrécusable qu'il puisse être, demeure néanmoins réductif et par ailleurs non résolutif des questions posées par Husserl.

Heidegger essaie donc d'aller plus loin que Husserl, là où celui-ci ne s'était pas avancé, orienté vers « une ontologie fondamentale du *Dasein* ». Ce que Heidegger met premièrement en exergue est donc ce qui il appelle la « facticité » du sujet, c'est-à-dire le fait que celui-ci vit, en un sens tout à fait spécifique, dans un « *Là* »(*Da*-Sein), à savoir auprès du monde de l'étant. Mais l'intérêt de Heidegger est surtout de souligner que cette détermination du sujet doit être comprise dans une perspective autre que celle de l'étant que l'on rencontre dans le monde d'abord et le plus souvent. Celui-ci est l'étant comme "objet" ou "chose", intramondain, c'est-à-dire celui que nous disons être "dans" le monde, mais pour lequel le monde ne fait pas encontre. Au contraire, ce qui marque la différence entre le *Dasein* et les autres étants intramondains ce sont précisément leurs modes d'être respectifs. Ce à quoi l'on fait référence par le mot « Soi », employé par Heidegger, est donc d'abord quelque chose d'étant, précisément l'étant que je suis moi-même pour autant que je me trouve à exister dans le monde. Mais cette autoréférence, s'explicitant dans le mot « Soi », me distingue foncièrement de l'étant-chose et si cette distinction doit avoir un fondement, il ne peut se trouver que dans le mode d'être propre du Soi. Tel Soi n'est donc rien d'autre que « l'homme concret », mais, en même temps, en tant que Soi, il « n'est jamais un fait mondain réel »[384] ; son mode d'être ne bascule jamais sur le mode d'être d'un fait réel simplement subsistant "dans" le monde, puisque « l'homme n'est jamais seulement présent-subsistant, mais existe »[385]. À différence de la conscience transcendantale husserlienne, le *Dasein* ne possède, au niveau ontologique, aucune objectivation réelle, car il est d'emblée un étant qui *est* sous un mode d'être foncièrement autre que celui de l'étant-objet. Le *Dasein* n'*est*

384 M. Heidegger, *Lettre à Husserl*, 22 octobre 1927, op.cit..
385 *Ibidem.*

pas proprement, mais il *existe*, et la structure de l'existence est celle de l'*être-au-monde*.

§ 2. *La transcendance du* Dasein *comme être-au-monde*

Le pas marqué par Heidegger consiste donc d'abord en une reprise de la question de l'être du sujet, c'est-à-dire de l'étant que nous sommes à chaque fois. Comme on a pu le voir, une telle analyse se déploie sur l'axe d'une reprise de la question de l'être en général, et c'est pour cette raison que l'ontologie fondamentale du *Dasein* est présentée par Heidegger comme un moment « préparatoire ». En effet, se présentant sous la forme d'une étape en vue d'un questionnement bien plus profond, l'analytique existentiale a essentiellement le but de se distinguer foncièrement de toute investigation anthropologique sur l'être humain. Cette précision n'affaiblit toutefois en rien l'importance ontologique générale d'une telle analyse, bien qu'elle soit dite « préparatoire ». L'objet (l'être) et la méthode (l'explicitation du phénomène de l'être selon les modes dans lesquels il se manifeste) sont en fait d'entrée de jeu déjà atteints par l'analyse visant l'être du *Dasein* lui-même, de sorte que, en tant qu'ontologie, cette analyse bénéficie à juste titre de l'attribut de « fondamentale ». En ce sens, et selon les intentions explicites de Heidegger, nous ne nous arrêtons pas ici sur une problématique "préliminaire", qui, une fois achevée, ne sera plus à répéter. Tout au contraire, elle demeurera le point de départ constant pour tous les questionnements successifs du monde et conformément à son caractère « fondamental » elle se révélera comme une analyse dépourvue, par essence, d'un achèvement définitif et conclu.

Laissant ouverte pour l'instant la question de la place de l'ontologie du *Dasein* par rapport à l'ontologie en général ainsi que par rapport à une nouvelle métaphysique, on peut dire que l'horizon ontologique de l'analytique existentiale d'*Être et temps* constitue le point qui différencie foncièrement l'entreprise de Heidegger de l'anthropologie traditionnelle conçue comme l'une des sciences qui font de la vie humaine leur objet d'investigation sous différents aspects. Si de telles

sciences, comme le sont l'anthropologie, la psychologie, la biologie (et aujourd'hui pourrait-on ajouter la sociologie, les sciences cognitives et tant d'autres), ont bien l'homme comme objet, elles l'ont, sur le plan ontologique, *exclusivement comme objet*. L'être du *Dasein* est pris « tacitement pour "allant de soi", comme quelque chose de donné dont l'être n'est soumis à aucune question »[386]. Ainsi, l'étant que nous sommes est implicitement « entendu au sens de l'être sous-la-main et de la survenance »[387]. Le fait que les savants voués à ces disciplines croient ne pas être touchés par une telle question dans leur travail « empirique » et « positif » ne change rien au fait que « ces fondements ontologiques sont toujours déjà là dès l'instant que du matériel empirique est seulement *rassemblé* »[388]. Pour autant que l'anthropologie traditionnelle contient, assume, et pose la question, non moins fondamentale que celle de l'être en général, « *qui* est l'homme ? », elle se voit contestée par l'analytique existentiale. En fait, l'anthropologie issue de Descartes[389] , aussi bien que toute « philosophie de la vie », représentent les points où le poids de la tradition philosophique et surtout théologique se fait plus lourd, car, d'après Heidegger, cette tradition a manqué d'interroger les fondements ontologiques de son interprétation de l'étant humain, méconnaissant ainsi sa réalité phénoménale effective. « Âme », « *ego* », « conscience », « sujet », « personne », et toute sorte de définitions par lesquelles l'homme a été désigné, ne bénéficient d'après Heidegger que d'une seule et unique détermination ontologique préalablement acceptée, celle de l'identité substantielle, de la *res* ou de la chose, « quelle que soit l'énergie avec laquelle on se défend, sur le plan ontique, de toute "substantialisation de l'âme" ou "chosification de la conscience" »[390]. Le manque d'un véritable questionnement ontologique ainsi que d'une détermination de ce qu'il faut comprendre positivement comme *être*, ne saurait se résoudre en faisant rentrer la problématique de l'existence humaine au sein d'une conceptualité tenue pour plus large et censée l'inclure, comme celle de *vie*. Cette tentative, d'après Heidegger, est à son tour vouée à l'échec dès lors « que la vie

386 M. Heidegger, *Être et temps,* §10, p. 59.
387 *Ibidem,* p. 58.
388 *Ibidem,* p. 59.
389 *Cf. Ibidem,* p.59-60.
390 *Ibidem,* p. 56.

elle-même n'y est point prise comme problème ontologique en tant que mode d'être déterminé »[391].

Puisque le *Dasein* n'est jamais un fait mondain réel, comme dit Heidegger, plutôt que le "quoi", c'est le "comment" de la vie effective qu'il faut interroger pour répondre à la question sur son mode d'être. Et la vie ne se comprend elle-même qu'en vivant. L'être du *Dasein* coïncide donc avec le *comment* de la vie effective. Ce sont les modes de la préoccupation pour l'étant mondain compris dans son sens d'outil ou de moyen-pour quelque chose, ce qui est en même temps une compréhension affectivement située de l'être de la chose, à savoir de son monde. Ainsi, dans cette préoccupation se rend visible la structure de l'*être-au-monde*. La différence essentielle vis-à-vis des autres étants consiste en effet dans la relation au monde propre du *Dasein,* et dont les autres étants intramondains sont au contraire dépourvus.

Dans chaque rapport avec l'étant, un monde est toujours ouvert au *Dasein*, de telle sorte que l'engagement pratique avec telle ou telle réalité mondaine s'accompagne toujours d'une dimension compréhensive, dont le terme est toujours le monde en tant que totalité des significations qui font être les étants ce qu'il sont. Cette compréhension n'est pas un moment successif et accessoire, qui s'ajoute éventuellement après coup au rapport d'usage ou au regard détaché du savant par lequel l'étant peut être visé. Ainsi, par cette dimension de compréhension, quand j'ai affaire à l'étant de façon pratique et comme un moyen-pour quelque chose, c'est-à-dire à tout moment, je suis aussi au-delà de l'étant, car je ne peux m'y rapporter indépendamment de la compréhension d'une signification totale, celle qui lui donne sa place dans le tout du monde-ambiant, qui le met en relation avec tout le reste et qui lui donne le sens d'une présence non-substantielle, mais significative et pragmatique. Ce qui donne à l'étant d'être ce qu'il est, n'est pas un substrat objectal, car dans ce cas il ne serait qu'une chose â côté d'autres choses, mais c'est la relation qu'il entretient avec le mondanéité ouverte pour le *Dasein*. Pour que l'étant se manifeste, comme présence subsistante (*Vorhandenheit*) ou comme étant à portée de la main (*Zuhandenheit*), c'est-à-dire en vue de l'usage que j'en fais sans cesse pour

391 *Ibidem*, p. 57.

exister comme l'être que je suis, un monde doit m'être ouvert. « La préoccupation [pour l'étant intramondain] est à chaque fois déjà ce qu'elle est sur la base d'une familiarité avec le monde »[392].

L'image d'une relation au monde qui se limiterait à la relation avec une chose ou un moyen isolés, laisse donc la place à l'expérience d'un étant qui fait encontre au sein d'une totalité préalable, c'est-à-dire du monde, compris comme « quelque chose "où" le *Dasein*, en tant qu'étant, *était* à chaque fois déjà, ce vers quoi il ne peut toujours que faire retour tandis que, expressément, il se porte vers quoi que ce soit »[393]. Ainsi, en *Être et temps,* la préoccupation et la sollicitude pour l'étant qui caractérise la vie du sujet se fonde dans l'ouverture compréhensive au monde. C'est grâce à l'ouverture préalable du monde que l'étant est présent en tant que tel dans l'horizon d'expérience du sujet. L'*être-au-monde* est donc la structure fondamentale de l'être même du *Dasein,* celle qui rend possible (et effectif) tout rapport intramondain à l'étant. L'intérêt porté par le *Dasein* sur l'étant à chaque fois à-portée-de-la-main, est donc l'explicitation d'un intérêt implicite et silencieux, pour ainsi dire anonyme, qui demeure en-dessous de la surface des relations pratiques ou théoriques que le *Dasein* met quotidiennement et constamment en œuvre. Cet intérêt préalable, qui a son terme dans la significativité du monde, est moins un regard détaché qu'une « identification »[394] au monde. En effet, sans rapport avec la significativité, c'est-à-dire avec la mondanéité même du monde, aucun apport à l'étant ne serait possible pour le *Dasein*. La différence du *Dasein* vis-à-vis des autres étants intramondains réside dans un tel intérêt pour son être-au-monde et, en ceci, pour son être propre.

La subjectivité du sujet comme le propre de l'étant que nous sommes s'identifie donc avec l'ouverture du *Dasein* à la mondanéité du monde, une ouverture qui fonctionne comme la condition de manifesteté de l'étant. « Le mode d'être du *Dasein* humain – disait Heidegger dans la lettre citée – est totalement différent de celui de tous les autres étants et c'est précisément en raison de ce mode d'être

392 *Ibidem*, §16, p. 79.
393 *Ibidem*.
394 *Ibidem*.

déterminé qui est le sien qu'il recèle en lui la possibilité de la constitution transcendantale »[395]. L'existence humaine dans le monde se situe donc à un autre niveau par rapport à l'étant, elle n'est jamais « un fait mondain réel », mais un être déjà auprès du monde. Ce n'est que pour cette raison que l'étant intramondain peut « faire encontre » au *Dasein*, puisque l'être de l'étant, c'est-à-dire son renvoi à la significativité du monde, est toujours déjà à la portée de sa compréhension. Pour Heidegger, le *Dasein* est le « lieu » d'une telle ouverture du monde, où l'être *est « Là »*, comme être-*au-monde*.

Comme nos analyses précédentes nous aident à le remarquer, la valeur ontologique de cette formulation heideggérienne réside toute entière dans l'expression « -au-monde », car par par elle l'on indique justement la teneur d'être de l'étant que nous sommes. Le *Dasein* n'est pas d'abord près de soi-même pour ensuite se rapprocher d'un étant qui lui ferait face dans son identité autonome. En outre, l'étant n'est pas d'abord présent et disponible, mais il est plutôt un « moyen » qui fait partie d'un monde de « moyens ». Il s'agit donc de comprendre que l'étant est toujours rencontré non pas à partir de lui-même, mais *à partir du monde*. De ce fait, le monde n'est pas un dernier substrat réel de l'étant, mais la totalité qui précède toute singularité. Ce n'est que si un monde nous est d'abord ouvert que l'étant peut faire encontre en son être, c'est à dire ultimement comme outil, ou comme un moyen-pour quelque chose, ou encore comme terme d'une *praxis* originaire par laquelle à chaque fois nous explicitons la significativité du monde. Ce n'est que parce que nous avons toujours déjà transcendé l'étant *vers le* monde, c'est-à-dire vers la totalité au sein de laquelle les significations et les renvois de toutes choses se « tiennent ensemble », que nous pouvons rencontrer un étant quelconque. Dans chaque rencontre, il n'y a pas d'abord un étant disponible qui ensuite se voit dépassé vers quelque chose d'autre. La condition de notre être auprès de l'étant est d'abord et originairement de l'avoir toujours déjà transcendé *dans* et *vers* son monde, ce qui signifie être (en notre être même) toujours déjà « au-monde ».

Ce "mouvement" originaire, que Heidegger nomme de « *transcendance* », est la condition par laquelle l'étant est à même de se manifester, elle coïncide avec la

395 *Lettre à Husserl*, 22 octobre 1927, op. cit.

structure même de l'être-au-monde. Ici est atteinte, dans un premier sens, l'« essence » subjective propre du *Dasein*. Cette essence est le contraire d'un noyau d'intériorité d'où il faudrait ensuite sortir et ainsi se mettre en rapport avec un monde conçu comme un objet réel et *a priori* indépendant. L'essence de l'étant que nous sommes à chaque fois est plutôt d'être constitutivement dans une monde avant toute objectivation substantielle, ce qui signifie, pour le *Dasein*, que son être même est depuis toujours un être-hors-de-soi. C'est la raison pour laquelle Heidegger peut dire que s'il y a une essence de l'étant subjectif, cette subjectivité du sujet est bien d'« exister », c'est-à-dire de « se-tenir » dans la transcendance de l'être-au-monde.

Aucune immanence ne saurait correspondre à la transcendance d'un sujet tel que le *Dasein*. Dans la structure de l'être-au-monde il n'est pas question d'un rapport de fondation ou d'inclusion entre un étant subjectif et une chose-monde d'abord essentiellement séparés et pour lesquels on devrait trouver *a posteriori* un terrain de rencontre. Autant dire que l'"extériorité" dans laquelle le *Dasein* se-tient constitutivement n'est pas un espace "objectif" tel que celui des objets subsistants des sciences objectives et de leurs relations. Aux yeux de Heidegger, ceci ne serait qu'un espace encore une fois déjà « intramondain » au sens « dérivé », voire « chosique » ou « empirico-objectif », par rapport à l'espace défini par l'horizon même du monde, qui constitue le fondement ontologique de toute relation spatiale du *Dasein* (§22, 23).

La transcendance est le mode d'être d'un étant qui ne coïncide jamais avec une réalité simplement présente dans le monde comme dans un réceptacle, et qui ne coïncide non plus avec soi-même si l'on entend par « soi-même » une identité donnée d'avance et reposant sur elle-même. Au contraire le *Dasein*, l'étant qui existe effectivement est dans le monde en un sens différent des autres étants. Il ne coïncide avec « soi-même » que s'il est déjà « avant » soi-même, au-delà de toute objectivation, étant seulement « Là » où un monde est ouvert. Dans la perspective heideggérienne, l'être humain cesse d'être un étant partagé entre deux déterminations ontologiques de nature adverse, c'est-à-dire entre une "essence" immobile et intemporelle, et une "existence" contingente et fondée sur la première, puisque *son « essence » est l'« existence »* (§ 9). L'être que nous sommes n'*est* pas en vertu d'une

identité substantielle, mais, pour autant qu'il *est*, il s'*est déjà projeté dans le monde* moyennant ses propres possibilités, de telle sorte que le monde et l'étant présent en lui sont compris et explicités par la vie effective même du *Dasein*. Le *Dasein* n'*existe* pas avant d'être *au-monde*, la *transcendance* étant constitutive de son être même. Ce n'est qu'ainsi que je peux vivre quotidiennement en rapport avec l'étant en général, car celui-ci ne peut me faire encontre, selon Heidegger, que si je suis déjà au-delà de lui, dans une certaine compréhension de son être et, de la sorte, en rapport avec la « totalité » de ce qui *est*, c'est-à-dire dans un rapport préalable au monde.

L'*existence* est donc ce mode d'être qui coïncide avec la *transcendance* propre d'un étant particulier, un étant qui n'est auprès de soi-même, ainsi que de toute chose, si ce n'est que par son être-au-monde. Être auprès de soi-même, pour le sujet que nous sommes, c'est être constitutivement hors-de-soi, -au-monde. De ce fait, « le monde constitue une déterminité ontologique de *Dasein* »[396]. Autant dire, dans un premier sens, qu'aucun sujet n'*est* sans un monde.

§ 3. *Le problème de la transcendance du monde*

La structure fondamentale de l'être-au-monde qui fait le thème de l'analytique existentiale recèle nombre d'implications au niveau de la constitution du *Dasein*. La plus importante, celle que nous tâcherons de mettre en lumière, est la suivante : la transcendance du *Dasein* implique une autre transcendance, sans laquelle elle ne pourrait ni s'expliquer, ni s'expliciter telle qu'elle est. Celle-ci est la transcendance du monde, qui, en elle-même, résulte toujours présupposée par la transcendance du *Dasein*. La question sera donc de percer à jour les rapports originairement fonctionnants dans la constitution de l'être-au-monde. C'est ainsi que nous nous confronterons à la question du rôle du monde au sein de la corrélation phénoménologique, dans la perspective de son approfondissement a-subjectif. À

396 *Être et temps*, § 73, p.288.

cette fin, il nous faudra approfondir l'analyse de la structure de l'être-au-monde lui-même, à partir de sa définition heideggérienne.

Comme on le sait, l'un des buts principaux du projet heideggérien était assurément de marquer une distance vis-à-vis de Husserl, comme on peut le voir à plusieurs reprises dans *Être et temps*. Le sujet husserlien pouvait pour bien des raisons être accusé d'avoir un statut ontologique ambigu. Husserl, en effet, en essayant de pousser jusqu'à ses limites les *Méditations* de Descartes, s'expose à un excès de transcendantalisme, de sorte que la subjectivité transcendantale, dont la vie de conscience constitue le monde, demeure par essence hors du monde, ainsi qu'intemporelle et anhistorique. Tous les aspects mondains de la subjectivité humaine restent, pour le sujet transcendantal husserlien, à regagner moyennant l'opérationnalité de la conscience, sur le terrain de son immanence, qui serait plus originaire que toute transcendance. Par conséquent, pour le regard transcendantal de la conscience, la subjectivité humaine historique n'est qu'une chose du monde, une transcendance mondaine à reconduire dans la sphère transcendantale de l'immanence[397].

En ce sens, Heidegger établit sa tâche dans une compréhension nouvelle et plus radicale du sujet vivant, de l'homme concret, qui vit sur la scène du monde et de l'histoire. C'est donc pour rendre au sujet l'épaisseur de son rapport au monde qui était perdu dans l'interprétation idéaliste de l'*ego* transcendantale, que Heidegger essaie de battre en brèche la notion husserlienne de conscience. L'intentionnalité husserlienne, en effet, a bien su ouvrir la conscience à la nécessité du rapport à quelque chose d'autre que soi, c'est-à-dire que la conscience est ainsi faite qu'un rapport au monde se pose d'emblée, d'une certaine façon, avec elle. Ainsi, la conscience était tenue pour l'origine de la manifestativité de l'étant, et Husserl n'avait pas su voir au fond de l'intentionnalité un autre fondement que l'autodonation de la conscience dans la réflexion. Si cette autodonation ne peut être niée en tant que fait d'expérience, c'est l'originarité phénoménologique de cette donation ce qui expose l'intentionnalité husserlienne aux contradictions qu'on a mis en relief.

397 *Cf.* E. Husserl, *Crise*, §53.

Par opposition, Heidegger essaie d'abord de renverser cette tendance "consciencialiste" de la phénoménologie husserlienne en affirmant une primauté de la *praxis* sur la réflexion. L'implication et l'engagement avec l'étant dans le monde-ambiant précèdent le retour à soi dans la réflexion, en raison du fait qu'un tel rapport avec le monde est le premier lieu où le *Dasein* réalise le mode d'être qui lui est propre, celui de la compréhension de l'étant intramondain par son être, qui est toujours une compréhension du monde comme horizon préalable et total des renvois et des possibilités dans lesquels les étants se découvrent d'abord en leur être comme « *pragmata* ». Nul étant ne peut avoir un objet à la lumière du complexe des possibilités qui le relient aux autres objets et finalement à la totalité du monde, seul l'homme le peut, car cette capacité est son être propre, à savoir un « pouvoir-être » dans telle ou telle possibilité se dégageant dans l'ouverture d'un monde.

Dans cette ligne, donc, Heidegger présente ensuite le *Dasein* comme un être-à dont le terme est toujours ultimement le monde. Ce rapport au monde est un dépassement de soi qui n'est précédé d'aucune présence à soi. Cela constitue la transcendance du *Dasein*, c'est-à-dire son être originairement "décentré" dans et vers le monde. Aucun rapport avec l'étant ne peut s'instaurer pour l'homme si ce n'est partir de son ouverture au monde. Le terme « ouverture » indique ici la situation originaire de l'étant que nous sommes, et qui se réalise comme telle depuis la passivité de l'affection jusqu'à la compréhension et à l'explicitation linguistiques. La chose la plus importante à souligner est donc la suivante : il ne s'agit pas pour l'existant humain d'être d'abord fermé dans sa propre essence pour ensuite trouver la voie d'une ouverture, car « exister » c'est un « être-ouvert » qui coïncide avec l'« être-au-monde ». Cela nous montre, donc, que *l'ouverture affective et pratico-compréhensive du Dasein est celle du monde lui-même*, dans lequel le *Dasein* se tient en vertu de son être. Le *Dasein* se découvre donc comme provenant du dehors, du monde en tant que lieu de sa transcendance originaire. C'est d'entrée de jeu que le *Dasein* est dans le monde en totalité, ayant depuis toujours déjà dépassé vers le monde ce qui vient en présence comme étant.

Les termes que nous venons d'utiliser nous font bien comprendre que le renversement heideggérien de la perspective de Husserl n'est, sous un certain angle,

qu'une radicalisation de l'intentionnalité, ou de l'*a priori* de la corrélation. Mais, sous un autre angle, nous voyons également que Heidegger opère un dépassement de l'intentionnalité qui se veut comme une nouvelle définition du sujet, bâtie sur une autre base. Cette base est le mode d'être du *Dasein*, c'est-à-dire son ouverture. Celle-ci est l'ouverture même du monde comme totalité des significations et des possibilités d'action. Le *Dasein*, dit Heidegger, « existant, *est* son monde »[398]. Comme on la vu, en effet, la mondanéité du monde, sa significativité et sa tournure, sont constitutives de l'être même du *Dasein*. Mais, si nous nous demandons attentivement en quel sens le monde est constitutif du *Dasein*, et comment s'en constituent l'ipséité et la subjectivité, nous verrons que même Heidegger ne s'est avancé vers les implications ultimes de ces questions.

Si le monde est une « déterminité ontologique du *Dasein* », comment le détermine-t-il ? Quel est le statut du monde pour autant qu'il détermine ontologiquement le *Dasein* en son être-au-monde ? À notre avis, ces questions mettent directement en question l'architecture même du projet heideggérien, et notamment, la deuxième section d'*Être et temps*, où l'analytique existentiale est censée trouver son issue ainsi que son achèvement. Dans cette deuxième section, la dernière à voir le jour du célèbre ouvrage de 1927, la nécessité s'impose à Heidegger d'une répétition de l'ontologie fondamentale de l'être-au-monde à la lumière des résultats de la première. Telle répétition aurait le but de comprendre l'être-au-monde à la lumière de la temporalité[399]. Dans cette répétition, la question se pose donc à nouveau de la mondanéité du monde. Mais, à ce point précis, où l'on devrait avoir dévoilé l'ontologie du *Dasein* et l'on devrait avoir aussi définitivement atteint le terrain pour la question du sens de l'être en général (tâche principale que l'ouvrage s'était donnée au-delà de la destruction de l'histoire de l'ontologie), deux questions restent ouvertes, qui concernent précisément le monde, en raison de son implication "transcendantale" dans la structure de l'existence.

398 *Être et temps*, § 69c, p. 277.

399 *Cf. Être et temps*, § 67, p. 273. La question de la raison pour laquelle Heidegger envisage une délimitation de la mondanéité mériterait d'être affrontée.

La première question, apparemment plus simple et à la quelle Heidegger essaie de répondre, porte sur le statut du monde : si l'être est temporalité, comme l'analyse de l'existence nous le dit, quel est le mode d'être du monde si on l'interprète à partir de la temporalité ? La deuxième question, plus strictement phénoménologique et à notre avis encore en suspens, nous amène à demander s'il n'est pas nécessaire pour la clarification phénoménologique de l'existence elle-même de montrer comment le monde joue un rôle dans sa constitution et lequel. L'investigation de Heidegger s'approche le plus à cet écheveau de problèmes au paragraphe 69c d'*Être et temps* (*Le problème temporel de la transcendance du monde*). Tout ce paragraphe se déroule sur la ligne de la question : « comment quelque chose comme le monde est ontologiquement possible en son unité avec le *Dasein*, et en quelle guise le monde doit *être* pour que le *Dasein* puisse exister comme être au monde »[400] ?. Cette question ne fait que reprendre encore une fois le problème du monde à la lumière de sa relation ontologique avec le sujet. Dans la première partie de l'ouvrage, Heidegger s'est appliqué à caractériser l'être du *Dasein* comme temporalité (« nous avons déterminé l'être du *Dasein* comme souci. Le sens ontologique du souci est la temporalité »[401]). En ce paragraphe c'est la structure totale de l'être-au-monde qui est visée, la tâche se posant d'en approfondir le caractère ontologique de transcendance sous le mode de la temporalité.

La transcendance à laquelle Heidegger s'intéresse dans le paragraphe 69c d'*Être et temps* est donc la transcendance du monde. Pour autant que le *Dasein* n'est auprès de l'étant que dans la mesure où il l'a déjà dépassé vers le monde, le monde aussi se trouve originairement au-delà de l'étant, comme ce vers quoi le *Dasein* accomplit tel dépassement. Dans le paragraphe précédent, Heidegger nous rappelle que l'on est en train de nous introduire (depuis le commencement) dans la structure originaire de notre expérience, dont on recherche et on atteint le fondement dans l'être du *Dasein* comme ouverture. Il écrit : « L'ouverture concerne toujours cooriginairement l'être-au-monde plein, *l'être-à aussi bien que le monde* »[402]. Mais

400 *Être et temps*, §69c, p. 277.
401 *Ibidem*.
402 *Ibidem*, §68d, p. 267.

en quel sens le monde est-il concerné par cette « ouverture » qui se rend "visible" dans notre existence et dans laquelle l'existence se réalise ? En prenant le point de vue de l'existence ouverte, en tant que lieu originaire du dévoilement du sens de l'être, on arrive donc à se demander : comment est-il possible pour le *Dasein* d'être toujours au-delà de l'étant et en quel sens le monde existe-t-il lui aussi sous le mode de la « transcendance » ?

Ainsi, sur la voie de l'interprétation temporelle de l'existence, le problème se pose de la temporalité propre à la transcendance du monde. Le monde fait donc partie d'une structure où les deux termes se tiennent par un (même ?) mouvement de transcendance, qui définit leur mode d'être. Le mode d'être que l'on indique sous le titre de « transcendance » apparaît donc comme étant propre non seulement du *Dasein*, mais aussi de ce qui permet au *Dasein* d'être toujours au-delà de l'étant, et cela d'une façon non moins originaire. Nous verrons ainsi comment, sur la voie de l'interprétation temporelle de l'existence, le problème de la transcendance du monde assume un poids et une importance nouveaux par rapport à ceux que le projet heideggérien lui avait accordés jusqu'à ce point.

§ 4. *Le point critique de la temporalité du monde*

Comme Roberto Terzi l'a très bien montré dans son étude *Le temps du monde*[403], la question du statut du monde se pose et peut être analysée avec profit sur le plan de la temporalité, qui est d'ailleurs précisément le plan choisi par Heidegger lui-même[404]. Si nous nous intéressons ici à la « répétition temporelle » de l'être-au-monde c'est bien pour y entrevoir un problème qui touche une question phénoménologique de principe concernant le projet heideggérien.

403 *Cf.* Roberto Terzi, *Il tempo del mondo. Husserl, Heidegger, Patočka*. [*Le temps du monde*], Saveria Mannelli, Rubbettino 2009, notamment chap. I.

404 *Être et temps*, § 69c, p. 277 : « Nous avons déterminé l'être du *Dasein* comme souci. Le sens ontologique du souci est la temporalité. […] Dans l'ouverture du Là, un monde est co-ouvert. L'unité de la significativité, c'est-à-dire la constitution ontologique du monde, doit donc également se fonder dans la temporalité ».

Comme on le sait, le *Dasein* s'est toujours déjà transcendé au sens temporel. Ses ekstases de l'« avant de soi », du « déjà », et de l'« auprès de » ne sont rien d'autre que les guises de son existence : « la temporalité est l'être-hors-de-soi originaire »[405]. C'est par ses ekstases temporelles que l'être du *Dasein* ne coïncide jamais avec une identité close sur elle-même qui s'épuise dans son être-présent, ou avec une substance, soit elle objective ou subjective. En ce sens, Heidegger affirme : « si, enfin, l'être du *Dasein* se fonde dans la temporalité, alors il faut que ce soit celle-ci qui possibilise l'être-au-monde et ainsi la transcendance du *Dasein* »[406]. C'est précisément sur cette thèse que nous allons porter notre attention pour nous introduire à la nouveauté de l'approche phénoménologique de Patočka. Dans le paragraphe en question, certains passages semblent nous suggérer premièrement que la transcendance temporelle du *Dasein* ne soit pas possible sans renvoyer à une autre temporalité, qui ne se réduit pas à celle que le *Dasein* découvre dans le souci authentique de son être sur la base de la résolution devançante, et deuxièmement que cette temporalité soit propre d'une transcendance différente et plus originaire que celle du *Dasein*, à savoir celle du monde[407].

De fait, dans ce paragraphe, on peut voir une ouverture en ce sens au moment où Heidegger écrit : « *La condition temporalo-existentiale de possibilité du monde consiste en ce que la temporalité comme unité ekstatique a quelque chose comme un horizon* »[408]. Heidegger nous dit que l'être-au-monde aussi est possible, en sa totalité, sur la base de la temporalité, l'ouverture de l'existence étant une ouverture temporelle. Dans les ekstases de celle-ci est donc ouvert le monde où devient possible la rencontre avec l'étant en général pour l'étant qui existe comme être-au-

405 *Ibidem*, § 65, p.253.

406 *Ibidem*, § 69c, p.276.

407 Il est important de rappeler que Heidegger essaiera d'aller plus loin encore, vers une temporalité qui ne coïncide plus avec l'être de quelque chose qui existe, ni avec les ekstases ou les horizons de la temporalité elle-même, mais vers une nouvelle dimension, celle de l'événement (*Ereignis*). La temporalité n'est pas, car elle se temporalise, mais encore au-delà de ses dimensions temporelles il faut envisager l'événement qui laisse être la spatio-temporalité de ce qui est. L'événement est ce pourquoi il y a espace et il y a temps. Cette pensée, c'est-à-dire la pensée de l'*Ereignis*, ne touchera pourtant pas le problème phénoménologique fondamental que l'on veut mettre ici en évidence.

408 *Ibidem*, § 69c, p. 277.

monde. Mais, sur la voie des déductions heideggériennes, on se rend compte que la condition pour que le monde soit possible est que la temporalité ait un horizon. Seulement si la temporalité s'ouvre sous le mode d'un horizon on peut rendre raison de l'ouverture du monde. Le terme d'« horizon » revêt ici une importance cruciale. En effet, ce terme, rattaché à celui de temporalité, paraît indiquer que l'on est décidément en train de parler d'une temporalité *du* monde, ou "mondaine". Il serait difficile de ne pas reconnaitre, dans le terme d'horizon, un attribut principiellement propre du monde. Seul le monde en effet peut être/avoir quelque chose comme un horizon. L'ambiguïté du terme en question tient précisément au fait qu'un tel horizon ne reçoit dans ce paragraphe aucune spécification, bien que les affirmations allant dans la direction qu'on vient d'indiquer, guère nombreuses, ne sont pas absentes.

Le texte, en fait, ne nous dit pas seulement que le monde est possible comme transcendance pour autant qu'il a lui aussi, comme le *Dasein* existant, son fondement dans la temporalité. Il nous dit aussi que la temporalité qui rend possible l'existence comme être-au-monde doit être une temporalité *horizontale*. Dans l'analyse de ce passage proposée par Michel Haar[409], cela semble confirmé par la suite du texte, où le même caractère d'horizon est attribué à chacune des ekstases dont se compose la temporalité originaire qui rend possible l'existence ouverte. « Les ekstases ne sont pas simplement des échappées vers… »[410], elles ne signifient pas simplement que le *Dasein* vit constitutivement dans l'extériorité par rapport à toute identité figée dans le présent, mais « bien plutôt un vers-où de l'échappée appartient-il à l'ekstase »[411]. Si l'on part du présupposé que l'on n'est pas en train de parler d'une temporalité subjective ou objective, mais d'une temporalité censée rendre possible le monde dans son unité avec le *Dasein*, on est justifié à affirmer que le monde, comme vers-où de

409 Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, J. Million, 2002, chap. III. Dans l'étude intitulée « Les limites de l'être-résolu et le primat d'abord latent puis explicite de la temporalité originaire sur la temporalité authentique », l'auteur met en lumière surtout le privilège que Heidegger accorderait tacitement à l'instant dans le rapport à l'être. Ainsi les points critiques concernant la temporalité du *Dasein* posent la question du fondement ultime des possibilités propres du *Dasein* lui-même, ainsi que de la valeur de l'ontologie du *Dasein* au sein du projet heideggérien après *Être et temps*.

410 *Être et temps*, § 69c, p. 277.

411 *Ibidem*.

la transcendance du *Dasein*, ne cesse, même au niveau temporel, d'être un élément déterminant la structure de l'existence comme être-au-monde.

Ce sont donc les ekstases de la temporalité précédemment analysées au sein de la préoccupation et du souci propres de l'existence qui impliquent un horizon au sens d'un vers-où. Mais à tel horizon, comme on peut le remarquer à l'instar de Michel Haar, ne revient (ni peut revenir) aucune authenticité ou inauthenticité, comme c'était le cas pour chaque structure existentiale du *Dasein*. « Le concept de temporalité horizontale du monde sépare décisivement l'originaire du propre, qui tendaient à se fondre. L' "unité ekstatique" ou l'unité des trois ekstases *n'est pas* et *ne saurait absolument pas* dériver d'un mode authentique ou non. Elle est radicalement originaire »[412]. C'est là, d'après Michel Haar, un signe du fait que « la temporalité du monde se détache de la temporalité mienne »[413]. La temporalité décrite par Heidegger dans ce paragraphe (et dans les leçons du cours qui suit l'été 1927) ne représente plus simplement un développement interne de l'analytique existentiale, mais se situe en un certain sens au-delà de celle-ci, en marquant ses limites, et en faisant surgir le problème des conditions de possibilité de l'existence. La temporalité originaire ne serait plus donc un mode de l'existence seulement, mais une condition « autre » ou « antérieure » à l'existence, où s'enracine la possibilité de l'existence elle-même.

Une autre conséquence de ces affirmations devrait être celle-ci : l'unité des ekstases temporelles, pour autant qu'elles ont un horizon, renvoient à une temporalité totale préalable, qui s'identifie difficilement avec la temporalité existentiale des chapitres précédents d'*Être et temps*, comme l'indique le terme utilisé par Heidegger de « schème horizontal ». « L'horizon de la temporalité totale détermine ce *vers-quoi* l'étant facticement existant est essentiellement ouvert. […] Ce qui implique ceci: sur la base de la constitution horizontale de l'unité ekstatique de la temporalité, appartient à l'étant qui est à chaque fois son Là quelque chose comme un monde ouvert »[414]. La temporalité originaire ne constitue pas exclusivement le fondement *de*

412 Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme op. cit.*, p. 68.
413 *Ibidem*, p. 71.
414 M. Heidegger, *Être et temps*, § 69c, p. 277.

l'existence du *Dasein*, mais constitue plutôt un horizon qui inclut et rend possible la structure totale de l'être-au-monde lui-même en toute sa complexité. Comme on peut le lire dans le passage cité, tel horizon de la temporalité totale affecte de surcroît non pas l'existence en elle-même, mais « ce vers-quoi l'étant facticement existant est essentiellement ouvert ». De la sorte, l'ouverture du monde appartient au *Dasein* non pas à partir de la temporalité comme pouvoir-être, mais « sur la base de la constitution horizontale » de la temporalité.

Cependant, Heidegger hésite à s'engager dans la direction indiquée ; les ouvertures en ce sens ne demeurent qu'ébauchées et sans suite. Au contraire, la temporalité ekstatico-horizontale est enfin reconduite à la temporalité du *Dasein*. En réalité, dans le texte de Heidegger des affirmations se succèdent qui vont en plusieurs directions et qui s'exposent à différentes interprétations possibles. Cela est vrai en particulier pour certains passages extrêmement denses de ce paragraphe :

> Tandis que le *Dasein* se temporalise *est* aussi un monde. Se temporalisant, quant à son être, comme temporalité, le *Dasein est* essentiellement, sur la base de la constitution horizontale de celle-ci, "dans un monde". Le monde n'est ni sous-la-main ni à-portée-de-la-main, mais il se temporalise dans la temporalité. Il est là avec le hors-de-soi des ekstases. Si nul *DASEIN* existe, nul monde n'est pas non plus "Là". […] Se fondant dans l'unité horizontale de la temporalité ekstatique, le monde est transcendant. Il doit déjà être ekstatiquement ouvert pour qu'à partir de lui de l'étant intramondain puisse faire encontre[415].

D'un côté, affirmer que la temporalité est le mode d'être de l'existence peut être ainsi interprété : la temporalité est *originairement* l'être *d*'un étant particulier, c'est-à-dire l'être *de* l'étant qui existe comme être-là. Ainsi, l'ouverture qui caractérise l'existence comme être-au-monde n'advient que sous la forme de l'ouverture temporelle propre au *Dasein* selon les modes de sa temporalité existentiale, laquelle se temporalise à partir de son pouvoir-être suite à sa perte et a

415 *Ibidem*.

son recueillement dans l'instant (qui prend son poids à la lumière de la possibilité définitive du *Dasein* inscrite dans sa mortalité). De la sorte un monde est ouvert seulement comme une implication de l'ouverture du *Dasein* : « tandis que le *Dasein* se temporalise *est* aussi un monde ». Dans cette perspective le monde n'est qu'un reflet d'une possibilité (ou d'un ensemble de possibilités) du *Dasein* qui *est*, lui, originairement temporel (« Le monde "est Là" avec le hors-de-soi des ekstases »). Parler de la temporalité de l'être-au-monde signifierait donc parler fondamentalement de la seule temporalité ekstatique du *Dasein*, qui étant par elle-même une temporalité aussi horizontale rendrait possible aussi un monde (« Si nul *Dasein* existe, nul monde n'est pas non plus "Là" »). Cette interprétation, bien entendu, n'est pas fausse ou illogique, mais elle n'est pas la seule possible, ni la plus conséquente, et cela pour des raisons s'annonçant dans le texte de Heidegger lui-même.

D'un autre côté, en effet, les phrases mentionnées contiennent également la possibilité d'une autre lecture, qui comprend plus d'éléments que la première et ouvre une perspective qui se pose en alternative par rapport au projet ontologique heideggérien. Or, les passages cités jusqu'ici peuvent de fait être lus différemment à partir de l'hypothèse que la transcendance du monde ne soit pas un problème "relatif" et partiel au sein de l'analyse de la temporalité *de* l'étant existant. Bien sûr, le monde appartient au *Dasein*, c'est-à-dire à l'étant qui existe au-delà de tous les autres étants et le monde n'est au-delà de tout étant que pour lui, l'étant transcendant, mais cette co-implication demande à être interrogée davantage. Il est en effet fort compréhensible que Heidegger insiste sur le fait qu'un monde n'est ouvert que pour l'étant qui existe, et que cette ouverture n'est possible que pour le *Dasein* en raison de son être temporel. C'est précisément la première façon par laquelle la phénoménologie affirme que le monde n'est pas une présence subsistante. Pourtant, cette insistance ne peut remettre en cause, même pour Heidegger, le fait que le monde n'est pas quelque chose qui fait encontre "dans" une temporalité déjà ouverte par le *Dasein*, mais que le monde lui-même « se temporalise dans la temporalité »[416]. Le monde n'est pas quelque chose qui surgit "au sein" de l'ouverture de l'être-au-

416 *Ibidem*.

monde, mais il est l'horizon même de cette structure. Si tel horizon *a* le mode d'être de la temporalité originaire, si le temps *est* cet horizon même, comme le dit Heidegger lui-même, alors nous devons accepter le fait que cet horizon originaire, sous sa forme temporelle, coïncide avec la transcendance du monde. « Se fondant dans l'unité horizontale de la temporalité ekstatique, le monde est transcendant »[417], il est au-delà de tout ce qui peut faire encontre *dans le temps*, y compris l'existence elle-même. Cela ne peut être possible que si le monde est transcendant en son être même, voire temporel au sens d'une temporalité originaire. En ce sens, si la transcendance du monde n'est pas "dans" le temps, la temporalité originaire s'identifie davantage avec une temporalité "mondaine" ou une temporalité *du* monde plutôt qu'avec la temporalité du souci du *Dasein* vers l'étant et vers soi-même.

En conclusion du paragraphe 69c Heidegger atteint le point plus avancé quant à ce thème lorsqu'il il écrit : « Si le sujet est conçu "ontologiquement" en tant que *Dasein* existant dont l'être se fonde dans la temporalité, alors il faut dire : le monde est "subjectif". Seulement, ce monde "subjectif" est alors plus "objectif", en tant que temporalo-transcendant, que tout "objet" possible »[418]. Avec une clarté remarquable Heidegger nous fait comprendre en quel sens la temporalité n'est pas un attribut "subjectif" ou "objectif", en montrant aussi comment elle devrait être comprise si on la regardait à partir d'une perspective subjective ou objective.

En fait, du point de vue du sujet et de son mode d'être temporel, la temporalité du monde est le signe de la "subjectivité" de ce dernier. Pour autant que le monde n'est pas un objet là-devant, il est ouvert sous le mode de la temporalité, en étant donc, en son être même, le monde *du Dasein* temporel. En sens "inverse", la transcendance du monde est originairement ce qui demeure au-delà de toute relation du *Dasein* à l'étant, en la rendant possible. C'est pourquoi la temporalité horizontale du monde est ce qu'il y a de moins "subjectif", et donc d' "objectif". Tel rapport de « constitution » est en effet affirmé encore très clairement lorsque Heidegger dit : « grâce à la reconduction de l'être-au-monde à l'unité ekstatico-horizontale de la

417 *Ibidem*.
418 *Ibidem*, p. 278.

temporalité a été rendue intelligible la possibilité ontologico-existentiale de cette constitution fondamentale du *Dasein* »[419].

La temporalité ekstatico-existentiale du *Dasein* n'est donc pas suffisante pour que celui-ci puisse déployer son existence au-delà et auprès de l'étant. En tant qu'étant, au *Dasein* doit être ouverte la possibilité de sa transcendance par quelque chose d'autre, ce qui ne peut être que par une transcendance plus originaire. C'est donc sur la base de la temporalité horizontale que quelque chose comme l'être-au-monde est possible et que se produit l'ouverture d'un monde pour le *Dasein*. L'existence appelle une temporalité plus profonde, à partir de laquelle seulement l'étant (et aussi l'étant que nous sommes) peut être transcendé. Si donc, dans un premier sens largement dégagé dans les pages de la première section d'*Être et temps*, l'ouverture du monde coïncide avec l'ouverture du *Dasein* se déployant temporellement, dans un deuxième sens la transcendance du monde (en tant que transcendance temporalo-horizontale) dépasse et inclut celle du *Dasein* et se révèle comme plus fondamentale pour la constitution de l'être-au-monde, voire même comme sa condition de possibilité.

Mais Heidegger ne se détourne pas (ni même le peut) de la direction choisie au début de son itinéraire. Ainsi, la temporalité propre de la transcendance du monde est mise en avant pour être ensuite recouverte et reconduite à la seule temporalité rencontrée jusqu'à ce point en *Être et temps*, à savoir la temporalité du *Dasein* et de sa résolution devançante. Heidegger conclut donc ce paragraphe si controversé en répétant que « l'élaboration concrète de la structure du monde » demeure une tâche pour la pensée, mais qu'elle doit être « orientée sur une idée clarifiée de l'être en général ». Ainsi, il tire la conséquence suivante : « Mais l'interprétation possible de cette idée requiert préalablement le dégagement de la temporalité du *Dasein*, *au service duquel se trouve notre caractérisation de l'être-au-monde* »[420]. Ici se manifeste, à notre avis, le problème majeur de l'analyse heideggérienne. En effet, l'auteur démontre son attachement à l'idée selon laquelle la clarification de l'être-au-monde dépend entièrement du dégagement de la temporalité propre au *Dasein*, même

419 *Ibidem*.
420 *Ibidem* (nous soulignons).

lorsque son analyse semble indiquer le contraire, c'est-à-dire que la transcendance du monde, en raison de sa temporalité spécifique, se manifeste comme une condition de possibilité de la temporalité du *Dasein* et de son être-hors-de-soi "dans un monde" auprès de l'étant, selon sa définition même. C'est donc la définition même de l'existence comme être-au-monde qui indique, à ce point, la tâche d'une « élaboration *concrète* de la structure du monde », c'est-à-dire de la transcendance sans laquelle la vie intramondaine et temporelle du *Dasein* ne verrait pas le jour.

§ 5. Les facteurs principaux d'une nouvelle perspective

Indiquée par Heidegger comme l'accomplissement nécessaire de l'ontologie fondamentale et demeurée inachevée, la répétition de l'analyse de l'être-au-monde consiste en une réinterprétation des rapports entre monde et *Dasein*, ainsi qu'en une réinterprétation de la conception de la structure même au sein de laquelle ils sont originairement liés. Son inachèvement requiert donc qu'on saisisse un fondement de cette structure qui puisse rendre cette répétition possible sans réduire un terme à l'autre, mais en même temps, une fois ce fondement élucidé, la compréhension de l'être-au-monde s'en trouvera nécessairement changée, redessinée à partir d'un cadre différent.

a) *Être-au-monde et intramondanéité*

La question la plus importante, qui se dégage à travers l'analyse heideggérienne de la temporalité, est donc celle de l'interprétation adéquate de l'être-au-monde. « Se temporalisant […] le *Dasein est* essentiellement "dans un monde" », dit Heidegger. Remarquons comme des guillemets peuvent avoir un grand poids, car l'expression "dans un monde" recèle une duplicité essentielle et décisive. Si le *Dasein* se temporalise dans la temporalité et cela fonde sa transcendance, il faut aussi reconnaître que le *Dasein* est lui-même un étant qui est, d'une façon déterminée,

"dans un monde" et que son être « là » est possible en vertu d'une autre transcendance, à savoir celle du monde. Pour que le *Dasein* puisse être un étant qui existe, qui est au-delà de l'outil aussi bien que l'étant qu'il est, et pour qu'il puisse aussi revenir vers l'étant ainsi que vers soi-même, il faut admettre une autre transcendance plu originaire. Celle-ci représente l'ouverture au sein de la quelle le *Dasein* (moi, ainsi qu'autrui) peut-être découvert et peut exister en vue de ses possibilités (ce qui s'annonçait déjà dans un phénomène riche et profond comme la *Befindlichkeit*). Si le *Dasein* n'est jamais « un fait mondain réel », néanmoins il est, tout en existant, un étant, tandis que le monde est bien ce qui ne peut jamais et de surcroît se présenter comme un étant, car il est toujours au-delà de l'étant dans un sens radical « Le monde n'est ni sous la main, ni à portée de la main », nous dit Heidegger. C'est-à-dire qu'au monde n'appartient aucun des modes d'êtres de ce qui peut d'une manière ou d'une autre faire encontre. Le monde ne fait jamais encontre, « mais il se temporalise dans la temporalité ». On comprend donc qu'au moment où Heidegger écrivait à Husserl à propos de « la constitution de l'étant, au sens de ce que vous nommez "monde" », il ne faisait pas encore référence au concept original du monde qui se manifeste dans les pages du paragraphe 69c d'*Être et temps*, mais précisément à un concept du monde qui coïncidait avec un étant ou la sommes des étants, accusant implicitement Husserl d'opérer précisément cette réduction. En même temps, le fait que le *Dasein* ne partage pas le mode d'être des autres étants « ne signifie pas que […] ne soit absolument rien d'étant ». Bien que de façon différente des autres étants, *le Dasein est intramondain*. Ainsi, la possibilité de rencontrer l'étant, dans laquelle consiste l'être même du *Dasein* dans sa différence, c'est-à-dire dans sa transcendance, n'est rien d'autre que son rapport originaire au monde. Mais cela ne revient pas à dire tout simplement que le *Dasein* ne peut être transcendant sans un monde, mais aussi que la transcendance est de surcroît la définition de l'être du monde qui fait une « déterminité ontologique du *Dasein* » et que seulement si cette transcendance du monde est correctement comprise l'on pourra établir une compréhension non-subjectiviste de l'existence humaine.

En effet, quand nous affirmons que le véritable centre de la structure de l'existence revient à l'expression "au-monde", nous ne faisons pas que souligner le

caractère de transcendance du *Dasein* vis-à-vis des autres étants, mais nous affirmons aussi que l'ontologie du *Dasein* trouve sa condition de possibilité première uniquement "au-monde", c'est-à-dire dans son *intramondainéité* spécifique. Ceci signifie que le monde n'est pas seulement un élément *constitutif* du *Dasein* (au sens où il n'y a pas de *Dasein* sans monde), mais que le monde comme horizon de la transcendance du *Dasein* en est le facteur *constituant*, c'est-à-dire qui rend possible la constitution de l'existence elle-même (au sens où le monde est le sol sur lequel l'existence peux se constituer comme telle). Le problème de la constitution de l'existence, à savoir la question "comment l'existence acquière sa forme propre ?" (à partir de son rapport au monde reconnu comme sa situation originaire), est précisément ce qui, chez Heidegger, ne trouve pas une formulation phénoménologique à l'hauteur du problème. En revanche celle-ci fera la tâche principale de la phénoménologie patockienne, sous la forme de la théorie de trois mouvements de l'existence.

L'intramondanéité, dans les termes de Heidegger, ou l'enracinement, dans les termes de Patočka, renvoie donc au monde comme au sol originaire de l'existence. La différence du *Dasein* vis à vis des autres étants, loin de pouvoir être présupposée, doit émerger au sein de ce rapport originaire au monde. En ce sens nous verrons l'intramondainéité acquérir, chez Patočka, un sens foncièrement différent vis-à-vis de celui qu'elle avait dans le cadre de l'ontologie heideggérienne. En suivant les conséquences des analyses esquissées jusqu'ici, l'enracinement originaire dans le monde se voit appelé à devenir le point fondamental de l'interprétation phénoménologique de l'existence. C'est pourquoi Patočka, qui a su saisir la valeur spéculative de cette implication, a posé la question du monde naturel en ces termes : quel monde est-il celui qui est à même d'accueillir et de rendre possible quelque chose comme l'existence ouverte ? Dans cette question, ainsi formulée, nous pouvons trouver le sens du retour constant de Patočka au problème du monde naturel comme à la tâche principal de tout son effort de réflexion dans le sillage de la phénoménologie[421].

421 De ce point de vue nous pouvons mieux comprendre aussi certains passages où Patočka mesure le propos phénoménologique de Husserl et de Heidegger sur la base de l'avancée qu'il ont su

b) *Monde et* Dasein

La répétition temporelle de l'être-au-monde nous conduit donc, à l'instar et au-delà de Heidegger, au seuil d'une reprise et d'une compréhension plus profonde de cette structure, ce qui implique également une compréhension renouvelée du statut de l'existence. Il est décisif de remarquer qu'aux dimensions présentées dans la première section d'*Être et temps* et ré-exposées dans la deuxième, une importance toute particulière revient à la mondanéité sous la forme de la quotidienneté du *Dasein* et à la spatialité. Mais, en plus de celles-ci, une troisième dimension s'ajoute : l'historialité de l'existence, à laquelle revient, du moins en *Être et temps*, un poids incomparablement plus important vis-à-vis des autres "existentiaux". De la sorte, Heidegger affirme ouvertement que dans la position du problème de l'histoire, par son implication directe avec la temporalité[422], on atteint le point le plus profond de la définition de l'être du *Dasein*. Cela confirme à nouveaux frais un fait qui s'était imposé dès le début de notre parcours : le problème de l'histoire n'est pas un problème partiel ou relatif dans le vaste champ de la phénoménologie, ou un problème qui serait d'abord étranger à la phénoménologie et devrait y être transposé après coup. Néanmoins, à travers l'analyse de la crise de l'humanité européenne, nous avons vu aussi une autre implication essentielle du problème de l'histoire, à savoir son lien avec le problème du monde naturel, ce qui nous a montré l'impossibilité de poser un problème sans l'autre, étant tout les deux liés par le même biais à la question du sens et de sa crise possible. C'est précisément entre ces deux implications que Patočka se frayera un chemin pour poser à nouveaux frais le problème de l'histoire et ainsi ressaisir de façon originale la question sur la subjectivité du sujet humain.

---

apporter au problème du monde naturel, *Cf. L'homme et le monde* et *La possibilité d'une phénoménologie "ausbjective"*, in QP ; *Le monde naturel et la phénoménologie* et *Méditation sur "Le monde naturel"*, in MNMEH ; *Postface* MNPP.

422 *Être et temps*, § 74, p. 288.

Ce qui, à nos yeux, fait l'intérêt du "traitement" heideggérien de la temporalité du monde est moins la question spécifique de la temporalité que la perspective théorique qui s'y manifeste. En effet, une fois que la transcendance originaire du monde a été mise en évidence comme temporalité horizontale, est dégagé aussi le point à partir duquel les structures de l'existence devraient être réinterprétées, y compris la temporalité du souci et, donc, la transcendance qui fait l'être du *Dasein* lui-même. Cela imposerait la tâche d'une interprétation du *Dasein* et de ses dimensions temporalo-existentiales dans la perspective de leur émergence à partir de la temporalité originaire du monde. Or, une telle perspective est précisément celle que Heidegger n'a pas assumée, malgré les ouvertures produites en ce sens par ses analyses. Si, comme on l'a reconnu à la suite de Heidegger lui-même, la temporalité existentiale s'enracine dans une temporalité originairement "mondaine" (au sens de la mondanéité), cela appelle une remise en question de l'interprétation de la structure de l'être-au-monde dans sa totalité. En effet, la conséquence la plus importante de cette analyse revient au fait que la condition de possibilité de la transcendance qui constitue l'être du *Dasein* se trouve dans la transcendance active et préalable du monde. Faute d'effectuer ce passage théorique, Heidegger s'empêche d'assumer un point de vue sur l'existence qui aurait pu rendre raison de son mode d'être spécifique, au lieu de le présupposer, en le regardant à partir de la structure du monde qu'il avait aperçue. En ce sens la répétition temporelle de l'être-au-monde sera accomplie, en *Être et temps*, uniquement sur la base de la temporalité existentiale qui dominait le phénomène de part en part subjectif de la résolution devançant pour sa propre mort. Le monde demeure donc un phénomène partiel et relatif, voir un existential, chargé d'expliquer la déchéance propre du commerce pratique et intersubjectif où l'être humain échoue et dont il est appelé à "se délivrer" pour avoir à être son être même.

En sens inverse, l'appréhension du monde en tant qu'horizon originaire de la temporalité esquissée au §69c ouvre une possibilité toute à fait différente, à savoir celle d'une analyse du monde et de ses structures comme facteurs déterminants l'interprétation de l'existence ouverte du *Dasein*. Dans un certain sens, Patočka ne fera rien d'autre qu'expliciter et donner une forme, par sa propre réflexion, aux

implications présentes dans cette "ouverture", demeurées, chez Heidegger, sans suite. Il s'agit, donc, en généralisant ce qui est impliqué dans l'analyse temporelle de l'être-au-monde, de ressaisir ce que l'ontologie fondamentale a en même temps dévoilé et recouvert : l'ouverture propre au *Dasein* se fonde dans l'ouverture d'un horizon préliminaire ayant la forme d'un monde. Ceci est donc le sol originaire où s'inscrit la vie du *Dasein*, voire sa praxis, sa spatialité, son historialité. Le monde ne constitue pas une dimension existentiale située sur le même plan que les autres, mais représente au contraire *la condition de leur émergence*.

Le monde, disait Patočka, est l'instance universelle de l'apparition ; or, en anticipant le point le plus mûr de la réflexion patockienne, nous pourrions affirmer que le monde est l'instance universelle de la vie humaine dans toutes ses modulations. La tâche d'une répétition de l'être-au-monde demande donc un retour à la mondanéité du *Dasein* comme à l'aspect constitutif de l'existence, ce qui signifie que l'analyse de l'existence coïncide avec l'analyse du monde naturel, car c'est à partir de celui-ci que le dimensions (même ontologiques) de l'existence peuvent trouver leur explication phénoménologique. La phénoménologie de la vie humaine est donc une phénoménologie du monde-de-la-vie ou du monde naturel, selon l'intuition originaire commune aussi bien à l'ontologie fondamentale qu'à la réflexion husserlienne sur la crise de l'humanité européenne.

Chapitre II

Monde naturel et historicité

§ 1. *Vers une phénoménologie du monde naturel*

Nous avons choisi de suivre les étapes principales du propos phénoménologique heideggérien jusqu'au point où les problèmes les plus aigus se posent. C'est à partir de là que Heidegger va élaborer les choix théoriques cruciaux qui donneront une orientation décisive (bien qu'inachevée) à sa pensée, en soumettant ainsi toute son ontologie à un tournant profond. Nous ne voulons pas ici cacher toutes les oscillations que Heidegger a fait subir à ses concepts, mais nous n'avons pas non plus la prétention d'en résumer la complexité. La confrontation avec Heidegger demeurera pourtant en toile de fond dans l'approfondissement des réponses que la phénoménologie asubjective de Patočka apporte aux questions soulevées par l'ontologie fondamentale et sa répétition, dont le point principal est la question de la détermination du *Dasein* comme être-au-monde à partir d'un concept de monde qui a été découvert comme l'éclosion des horizons temporels dans lesquels le *Dasein* se transcende.

On sait que l'analyse heideggérienne qui nous a conduit au seuil de la transcendance du monde se voulait comme l'accomplissement de l'étude du monde ambiant. En fait, parmi les buts de l'analytique existentiale, il y avait celui d'établir les bases pour la solution d'un problème qui hantait la philosophie moderne post-

cartésienne, à savoir l'élaboration du concept naturel de monde[423]. Comme les analyses de Patočka nous l'apprennent[424], ce problème constitue, dans un certain sens, la préhistoire de la phénoménologie. Dans le problème du monde naturel cohabitent deux questions complémentaires, à savoir la question du fondement de l'apparition de l'étant, voire même de l'essence de la phénoménalité, et celle des structures à partir desquelles la vie s'interprète et sans lesquelles elle ne pourrait apparaître à elle-même. En ce sens, le monde en tant qu'horizon ultime de l'apparition demeure indissociable du monde ambiant vital, qui reste parmi les énigmes fondatrices du projet phénoménologique et occupe une place centrale dans la *Crise* comme dans *Être et temps*. Dans la *Postface* à la traduction française de *Le monde naturel comme problème philosophique*, en 1976, ainsi que dans les manuscrits de travail correspondants, Patočka tracera pourtant un bilan fort critique de ce projet, ce qui lui permettra, à travers une "confrontation croisée" entre ses deux sources principales, de mettre au jour une fois de plus le point de vue qu'il a personnellement mûri tout au long de sa réflexion, qui s'épanouira dans les *Essais hérétiques* et dont nous essayerons d'éclaircir les axes fondamentaux. Cela nous permettra de renouer les fils des problématiques soulevées dans les chapitres précédents et de pouvoir mettre à profit l'originalité théorétique de Patočka.

Dans les notes de travail pour la *Postface* française de *Le monde naturel comme problème philosophique*, Patočka affirme que le problème du monde naturel ne peut être compris sans une révision profonde du point de départ husserlien à travers la question ontologique posée par Heidegger[425]. Cette "révision", chez Patočka, était déjà à l'œuvre depuis le début de sa réflexion. Tout d'abord, comme on l'a vu dans la première partie de notre parcours, le monde naturel est pour Patočka le synonyme de l'unité de l'expérience et, en ce sens, le sol originaire de toute activité humaine. Mais cette détermination du monde contient déjà le caractère d'une

423 *Être et temps*, §11, p60

424 *Cf. Le monde naturel et la phénoménologie* et *Méditation sur "Le monde naturel"*, in MNMEH, ; *Considérations préhistoriques*, in EH.

425 J. Patočka, *Postface de l'auteur à la traduction française du* Monde naturel comme problème philosophique, [notes et fragments] (1974), in PP., pp. 130-144, voir p. 138-9.

« forme de la vie humaine parmi les choses »[426]. Ainsi, cette définition présuppose déjà l'idée selon laquelle le monde est un caractère ontologique de l'existence, car l'unité de celle-ci se situe dans son mode d'être, c'est-à-dire, selon l'expression patockienne, dans sa forme-de-monde. En ce sens, si le monde est la forme même de la vie humaine, la tâche posée par la division entre la vie humaine et sa compréhension du monde ne se réduit plus à une tentative de remonter à une unité située en-deçà des opérations qui ont créé cette division, mais elle devient celle de saisir la vie humaine dans le monde de manière à expliquer aussi la possibilité de l'objectivation, de la division et du conflit.

Le caractère de non-objet propre au monde, qui a amené Kant a l'interpréter comme un "objet de la raison" (en elle-même dépourvue de contenu objectal) et donc comme une idée[427], ne saurait pourtant effacer son implication expérientielle en tant que « promesse de quelque chose d'intuitif à l'œuvre dans l'expérience » que Husserl avait su voir en lui attribuant le sens de monde de la *doxa*. La définition husserlienne du monde comme « horizon de tous les horizons », indique cependant, comme on l'a déjà illustré, un dépassement radical du cadre au sein duquel elle a été formulée. « Dans la théorie d'une conscience-intentionnalité, où placer un pareil concept ? » se demande Patočka, « il n'admet en effet aucune des caractéristiques classiques de l'intentionnalité »[428]. Si l'intentionnalité est l'équivalent de la conscience, l'horizon, nous dit Patočka, ne peut alors être un mode de la conscience, ni dans sa forme subjective (c'est-à-dire en tant que forme de la noèse), ni dans sa forme objective (c'est-à-dire comme un noème)[429]. Dans un manuscrit de travail (rédigé entre 1973 et 1974) Patočka écrit, que « l'horizon n'est pas un rapport sujet-objet, […] mais uniquement la *compréhension du sujet*, compréhension qui contient l'être du sujet et de l'objet »[430]. L'expression soulignée par Patočka lui-même indique de toute évidence l'abandon de la structure conscience-intentionnalité-objet. Ainsi, dans le texte *Réflexion sur l'Europe*, texte quasi contemporain de la *Postface*

426 MNPP, p. 70.
427 *Forme-du-monde de l'expérience* (1972), in PP, p. 211.
428 *Postface* (1976) MNPP, p. 170.
429 *Cf. Postface* [notes et fragments] (1974), in PP, p. 138.
430 *Ms 3G/2* Note de travail de 1973-74, in PP., p. 249.

citée, Patočka renoue les fils de la "révision" du concept de monde ; dans un dessin unitaire, Patočka expose la valeur du concept d'horizon établi par Husserl et les difficultés (dont certaines déjà rencontrées) qui indiquent la nécessité d'un dépassement en direction d'un nouveau cadre, celui ouvert par Heidegger et fondé dans la temporalité :

> Husserl a donc réellement entrevu le phénomène de la totalité […], mais on peut demander si le souci constant de la *donation* (en dernier ressort, de 1' autodonation dans une présence en chair et en os) qu'exprime au principe sa corrélation du monde comme univers des objets et de la conscience du monde comme conscience d'horizon, ne 1'empêche pas de saisir de manière différenciée la structure du monde dans son essence propre. Le monde ne peut jamais devenir thématique dans un acte d'intuition. […] Le monde est primordialement le champ des possibilités, […] en tant qu'elles règlent de fait, en leur donnant sens, nos expériences actuelles, notre commerce avec les choses et les hommes[431]. Il s'ensuit que le monde, dans son fond, ne peut être saisi que temporellement, en partant, non pas du "temps du monde" objectivé, mais de la temporalité.

La définition husserlienne du monde est donc dépassée sur le plan de son essence phénoménale. Ce plan renvoie sans discontinuité au fondement temporel du monde et, par conséquent, comme on le verra par la suite, à son caractère spécifique de « monde-historique », ce qui met en relief sa complexité, qui se meut entre une unicité pour laquelle « tout pluriel est dépourvu de sens »[432], et une pluralité impliquée dans le fait qu'« au point de vue historique il n'y a que *des mondes* de la vie »[433]. Sur le fondement de la temporalité, le monde est « l'ajointement des possibilités qui s'adressent *à moi* aussi, des possibilités de *mon* avenir aussi »[434]. La temporalité du monde indique donc ce qu'ailleurs Patočka a défini comme une trame tendue entre les horizons du moi et du monde, au sens où ces deux horizons

431 *Réflexion sur l'Europe* (début 1970), in LS, p. 194.
432 *Ibidem*, p. 193.
433 *Ibidem*, p. 196.
434 *Ibidem*, p. 194.

n'existent qu'à l'issue d'une « compréhension du sujet qui contient l'être du sujet et de l'objet »[435]. Comme le dit encore Patočka :

> Les choses sont au monde parce que je les saisis, parce que je les comprends comme ce qu'elles sont : des moyens possibles de m'approprier et de réaliser les possibilités qui s'offrent à moi et me réclament, des moyens auxquels ma vie est renvoyée, dont elle dépend[436].

Cette compréhension n'est pas statique, car en tant que « possibilité effective de comportement » elle est toujours historique, elle est toujours en mouvement, en réglant activement le sens du rapport aux hommes et aux choses. Or, comme le dit Patočka dans l'un de passages cruciaux du début des *Essais hérétiques*, « l'ouverture au monde, sous toutes ses figures, est toujours historique », et plus loin, il ajoute : « le comportement ouvert est toujours en mouvement »[437].

L'approfondissement du concept a-subjectif de monde ne se fera pas seulement à l'instar de la découverte de la temporalité impliquée dans le caractère de possibilité propre à la vie dans le monde, mais il poursuivra sur la voie d'une réflexion sur l'origine de la compréhension, ou, pour mieux dire, sur le "comment" et les modalités originairement historiques de l'être-au-monde. Le but de Patočka, déclaré dans la Postface de 1976, est celui de mettre au jour « le caractère véritable du mouvement de la vie qui se manifeste dans la compréhension "d'horizon" »[438]. Le monde n'est pas seulement un concept-limite de la phénoménologie, il est ce dont le fond requiert d'être saisi pour expliquer le mouvement qui domine la vie dans l'apparition en tant qu'« explicitation continue » du monde lui-même, comme le dit Patočka dans ce passage de *Réflexion sur l'Europe* :

> L' expérience d'horizon n'est rien de plus qu'une figure concrète du dévoilement voilant que le monde effectue en sa qualité de condition de

435 *Ms. 3G/2* [Note de travail] (1973), in PP., p. 249.
436 *Ibidem*, 194-5.
437 *Essais hérétiques* (1975) (I), p. 33-34.
438 *Postface* [notes et fragments] (1974), in PP, p. 139.

> possibilité de 1' expérience. L'être dans le monde est à tout moment un retrait qui dévoile et un dévoilement qui voile dans le retrait, et le monde lui-même est le plus extrême "dans-quoi" de ce mouvement qui trouve sa limite aux confins de notre compréhension possible de l'apparaissant[439].

C'est ainsi que nous essayerons de saisir l'enjeu de la définition de l'existence comme mouvement de réalisation, par laquelle on aboutira à une nouvelle interprétation de son historicité.

§ 2. *Le monde naturel entre sens et compréhension*

Il faut maintenant s'approcher de ce que Patočka appelait les limites de notre compréhension possible et revenir, à partir du nouveau cadre a-sbujectif, sur l'un des passages principaux de notre propos concernant le problème du monde et de sa contradiction avec l'époque moderne et contemporaine. Comme on l'a évoqué, le concept patockien de monde naturel ne coïncide pas de part en part avec le concept husserlien de *Lebenswelt*, même quand il s'en inspire. Ainsi, l'approfondissement du concept patockien de monde nous conduit à une première remise en question de l'interprétation du problème ouvert par la *Crise* de Husserl. Le problème en question, qui n'est, somme toute, qu'une interrogation supplémentaire du rapport entre le monde de la science et le monde de la vie, concerne le rapport entre l'objectivation scientifique et ses conditions de possibilité. Au début de années soixante-dix, Patočka revient donc sur ces thèmes en renouvelant un dialogue avec Husserl où, en réalité, notre auteur dévoile les implications de l'approfondissement radical auquel il a soumis le concept de monde, un approfondissement qui avait désormais emprunté une voie autonome, à la fois débitrice et novatrice vis-à-vis de la "correction" heideggérienne de la phénoménologie.

Pour introduire ce passage nous nous appuyons sur un passage fort clairvoyant de Vincenzo Costa : « la notion de "fréquence" est à priori impossible et

439 *Réflexion sur l'Europe* (début 1970), in LS, p. 195.

inconcevable avant et en dehors de l'émergence de la conception mathématique de la nature ». Et il ajoute : « il faudrait se demander si la mathématisation des *plena*[440] ne devient possible qu'une fois éclose l'interprétation mathématique de la nature »[441]. Il s'agit précisément de la question que Patočka affronte dans la *Conférence de Louvain* de 1965, en partant de la *Crise* de Husserl. En effet, la mathématisation de la nature ne surgit pas de nulle part, elle devait avoir un horizon de sens à même d'en montrer la possibilité. Elle ne pouvait avoir lieu que dans l'ouverture d'une compréhension du monde. Pour voir la mathématisation de la nature comme possibilité il faut qu'un certain horizon de sens soit ouvert, de sorte que cette possibilité puisse se montrer. C'est bien ce qui s'est passé selon Patočka. Il ne s'agit pas de reconstruire empiriquement un histoire mais de dégager la manière dont la nature mathématisée a pu se montrer, devenir phénomène, et donc de saisir ce qui est impliqué dans cette manifestation et dans la possibilité qui s'est ainsi réalisée. Dans un certain sens, il s'agit aussi d'une archéologie des conditions de possibilité, à savoir de ce qui a fait qu'un tel phénomène se produisît.

Du point de vue de Husserl, en fait, Galilée, et l'objectivisme moderne avec lui, ne voyait pas le rôle constituant des opérations intentionnelles impliquées dans le phénomène de la nature objective. La contradiction objectiviste reviendrait donc au fait que Galilée n'a pas su tenir compte de la subjectivité opérante, puisque, dans l'optique de Husserl, aucune formation de sens n'est compréhensible sans les opérations qui lui ont donné sa forme. Ainsi, pour Husserl, les réalités naturelles vues par la science moderne trouvent leur sens sur un fondement intuitif, c'est-à-dire dans l'intentionnalité (patente ou latente) au sein de laquelle chaque chose se constitue. Qu'elle soit consciente ou oubliée, c'est l'opérativité de la conscience ce qui peut rendre compte du fait qu'une formation de sens se montre, et qu'elle se montre ainsi.

440 Dans ce terme il faut lire « *plenum* sensible », qui dans la traduction française est rendu parfois avec le terme « remplissement ». Ceci se rapporte aux qualités spécifiquement sensibles qui donnent corps à la chose de la nature et qui ne sont pas mathématisables si non par une méthode indirecte.

441 V. Costa, *La fenomenologia fra soggettività e mondo,* in *Leitmotiv*, 3 (2003), pp. 11-26, p. 13 (nous traduisons).

Chaque réalité, pour Husserl, se montre toujours en relation avec l'opérativité de la conscience intentionnelle. Hors de celle-ci rien n'est compréhensible.

Cependant, Patočka introduit dans la reconstruction husserlienne de la *Crise des sciences européennes* « certains points d'interrogation » qu'on peut résumer, avec ses mots, comme il suit : « Galilée a omis de réfléchir sur le sens de la mathématisation, cela vient-il uniquement de la naïveté de sa raison opérante dirigée vers les découvertes ? N'y a-t-il pas d'autres raisons d'ordre historique et philosophique ? »[442]. En suivant la perspective de Patočka on peut affirmer que c'est à partir du moment où un monde mathématisable éclot que la mathématisation de la nature peut être vue comme possibilité, et donc se réaliser. Cela signifie qu'un monde s'est donné comme mathématisable, c'est-à-dire dans une compréhension de ses connexions et de ses possibilités à même de faire voir une essence mathématique de toutes choses. C'est une certaine compréhension du monde, selon Patočka, ce qui a donc rendu possible le geste théorique que Husserl attribue à Galilée. Sans cela, soutient Patočka, on ne verrait pas comment la mathématisation aurait été concevable. Le monde des *plena* (remplissements) dont parle Husserl devait être compris de manière à voir l'étant dans l'horizon de sa mathématisation possible. Il fallait donc qu'une telle compréhension s'ouvrît. C'est la thèse soutenue par Patočka dans la conférence de Louvain citée : sans nier les analyses husserliennes qu'il a repris à son compte et qu'on a parcouru plus haut, notre auteur les réinterprète au sein d'un nouveau cadre :

> « Or, cette confiance si moderne dans l'efficacité des procédures de calcul et de mesure à mettre à nu le fin fond du réel, d'où est-elle donc venue aux savants de cette première étape qui n'avaient pas encore à leur disposition des moyens de vérification capables de faire taire les doutes que ne manquèrent pas d'éveiller leurs thèses si peu conformistes? Cette confiance, ils ne l'ont pas acquise par la vérification de leurs hypothèses initiales, parce qu'il fallait l'avoir déjà pour les établir. Elle leur a été insufflée par une foi philosophique. […] De quelle foi métaphysique s'agit-il ? Il n'y a pas de doute, du moins en ce qui

442 *Louvain* (1965), p. 53.

> concerne Kepler : il s'agit du pythagorisme, c'est-à-dire d'une sorte de platonisme de grandeurs. Mais le cas n'est pas très différent pour Copernic »[443].

Une foi philosophique n'est rien d'autre qu'une compréhension explicite du monde en totalité. Cette compréhension peut demeurer inexprimée et être pourtant présente et opérationnelle dans la perspective des savants, qui, eux aussi, ne travaillent pas hors de l'enchaînement de renvois dont font part leurs croyances, les théories, les prises de position, les instruments et les outils, aussi bien de la vie pratique que de leur attitude théorique. C'est donc dans le platonisme (et dans l'atomisme, dira ailleurs Patočka[444]) que réside la possibilité préalable de la mathématisation de la nature, c'est-à-dire dans un monde qui n'était pas un vestige du passé mais qui, au contraire, constituait encore le monde des savants de l'ère moderne à ses débuts : la métaphysique traditionnelle constituait l'horizon de sens de leur compréhension. Pour cette métaphysique, l'essence est une réalité idéale, qui est la cause de la réalité de l'étant intramondain. Sur cette base les mathématiques deviendront, à un moment donné, l'instrument d'une reconstruction indirecte de la réalité. Parmi les conditions de possibilité de ce processus il faut compter d'abord le platonisme de Copernic, de Kepler et de Galilée. Le monde des *plena* était donc mathématisable en raison d'une compréhension platonicienne. La racine de la technique moderne réside donc, pour Patočka, dans la métaphysique des origines – c'est-à-dire dans les figures de Platon et Démocrite, qui se prolonge dans le Christianisme – (qui à a voir de très près avec l'origine de l'humanité philosophique qui quitte le monde du mythe et découvre la transcendance du monde selon une lumière particulière).

Le monde de la métaphysique platonicienne était donc déjà mathématisable. L'homme, en vivant dans un monde, vit toujours d'une certaine façon d'un sens total. Cela a conduit la science naissante à poursuivre une vision unitaire du monde par les moyens que la métaphysique platonicienne mettait déjà à disposition. Cette

443 *Ibidem*¸ p. 56-57.

444 *Cf.* J. Patočka, *Aristote, ses devanciers, ses successeurs (1964)*, trad. fr. E. Abrams, Lagrasse Verdier 1013, p. 406. Sur la mathématisation fondée dans la théorie des éléments d'origine atomistique voir aussi le chap. I, p. 37-70.

exigence a donc fait en sorte que les mathématiques ne demeurent pas un ensemble de symboles mis à part vis-à-vis de l'ancienne "physique", qu'elles n'étaient plus simplement superposées à la réalité "physique" du mouvement ; c'est ainsi que la pure déduction mathématique et l'induction s'entremêlèrent (signe aussi de la permanence d'un élément aristotélicien) dans un même procédé d'objectivation :

> « On pourrait peut-être affirmer que le platonisme, l'ancien comme celui de la tradition mathématique des débuts de la modernité, *n'est autre chose que la doctrine de l'objectivation idéalisante* qui pose *a priori* comme étant réels les résultats de cette objectivation »[445].

Qu'est-ce donc que l'objectivation scientifique ? D'une part, Patočka reconnait, avec Husserl, qu'il s'agit d'une opération qui débouche sur des formations de sens, conçues par la suite comme une réalité objective, autonome et toujours identique à elle-même, dépourvue de toute relativité, notamment subjective. Ainsi, ce qui n'était qu'un résultat est substitué à la réalité d'expérience comme étant son essence *a priori*. Mais, d'autre part, pour Patočka l'objectivation idéalisante n'est pas seulement un résultat ou la mise en œuvre de certaines opérations ou de certains actes de la conscience subjective. La mise en œuvre d'un acte ainsi que son résultat présupposent, pour exister comme opération et comme résultat, quelque chose d'autre : l'objectivation idéalisante se fonde ultimement en une possibilité ouverte par un contexte de sens. Le fait qu'une telle idéalisation devienne par la suite aussi une idéalisation indirecte de l'expérience naturelle et de la nature en tant que telle n'est qu'une possibilité ultérieure, fondée dans une autre possibilité plus fondamentale. Sur quel terrain peut en fait se produire une mathématisation des *plena* ? Pas dans n'importe lequel, mais seulement dans un horizon de sens qui constitue l'ouverture préalable de toute idéalisation, à savoir l'expérience du *chorismos* inaugurée par le platonisme. Ceci correspond, nous dit Patočka, à un certain "cadre" métaphysique : le *chorismos* platonicien. Plus qu'une construction

445 *Louvain* (1965), p. 57-58.

conceptuelle, le *chorismos* est l'ouverture d'une différence, qui fait surgir l'unité de l'Idée dans sa différence avec la multiplicité des apparitions données.

La reconstruction patockienne ne nie pas la reconstruction husserlienne, mais elle tâche de dégager un horizon qui la précède et l'explique, prémisse d'un renouvellement de l'interprétation phénoménologique du monde. La grande révolution de perspective proposée par Husserl garde toute sa valeur, qui tient à rétablir le monde naturel comme sol originaire des évidences et comme contexte des opérations d'objectivation portant originairement sur lui et mises en œuvre dans son horizon. Cependant, Patočka reconduit l'interprétation husserlienne de l'objectivation et mathématisation modernes de la nature à une compréhension préalable, c'est-à-dire à l'ouverture de sens constituée par le *chorismos* platonicien :

> « la méthodologie copernicienne […] rompt de manière abrupte avec la façon dont le moyen âge expirant, dans le nominalisme parisien, conçoit le rôle de l'hypothèse scientifique. […] Pour Copernic, ses hypothèses sont vraies, à savoir, elles saisissent des choses en soi. Mais cet accent mis sur l'en soi saisi par le procédé mathématique est-il autre chose qu'une espèce de *chorismos* ? »[446].

Si, dans l'objectivation idéalisante de la science physique et astronomique en cours de mathématisation, sont bien impliquées une activité subjective et une opérativité intentionnelle dont Husserl a découvert et mis en exergue la valeur, sa condition de possibilité ne se fonde pas, à son tour, dans un acte, mais dans un *chorismos*, une séparation, qui est moins un acte subjectif que l'ouverture d'un horizon déterminé de manifestation de l'étant. De quoi s'agissait-il originairement ? Par le *chorismos*, dit Patočka, « le platonisme *pense la différence essentielle qui sépare l'unité pensée* – celle qui a été rendue objective de manière à ce qu'on puisse toujours revenir à son identité – *des perspectives multiples* conditionnées par la situation individuelle et changeante du sujet engagé dans le sensible »[447].

446 *Ibidem,* p. 57.
447 *Ibidem,* p. 58.

Dans la perspective présentée par Patočka, la mathématisation de la nature comme activité d'objectivation d'un remplissement intuitif n'est possible que dans la mesure où le contenu même du monde apparaît comme mathématisable. Cela signifie que le monde n'est pas l'objet d'un pur remplissement intuitif sur lequel d'autres constructions intentionnelles peuvent être bâties, mais l'horizon d'une compréhension. Dans le *chorismos* platonicien Patočka voit précisément l'ouverture d'un tel horizon, où les perspectives selon lesquelles les étants apparaissent sont comprises en rapport à l'Idée qui en constitue l'unité toujours identique. L'objectivation mathématique n'était donc possible que dans l'horizon de compréhensibilité inclus dans la différence entre les deux termes du donné et de l'Idée. L'Idée, par son existence même, s'oppose à l'étant apparaissant dans sa multiplicité en tant que principe idéal de manifestation, depuis toujours déjà objectivé dans l'identité substantielle et supratemporelle qui est la sienne. Ainsi, dit Patočka, la mathématisation de la nature n'est pas le résultat de l'objectivisme moderne, car elle consiste d'abord en un cadre métaphysique, à savoir dans une totalité de la compréhension, qui est là *a priori*[448]. Ce que Patočka explique revient donc au fait que l'intentionnalité opérante dans la science implique un horizon *a priori* de la compréhension préalablement ouvert. Par conséquent, la mathématisation des *plena* ou des remplissements intuitifs consiste dans le fait que l'étant se manifeste dans l'horizon d'une objectivation toujours possible, à savoir l'Idée. « L'unité objective ne peut alors être gagnée que dans l'opposition résolue à l'égard du donné »[449].

Toutefois, le fond de la question demeure tout entier à dégager, car si la notion de "fréquence" est inconcevable avant la compréhension objectivante de la métaphysique platonicienne, la question se pose inévitablement quant à la possibilité et à l'origine de cette compréhension. Ce que Patočka n'explique pas dans cette conférence est comment s'ouvre la possibilité originaire de l'objectivité elle-même. Un monde de l'objectivité était, certes, dans un certain sens, l'*a priori* et non pas le résultat, du travail de Galilée. Pourtant, cet horizon, non seulement doit être à

448 *Ibidem,* p. 132.
449 *Ibidem,* p. 58.

l'œuvre pour montrer l'étant en rapport à son objectivité possible, mais il doit nécessairement s'ouvrir à son tour, précisément pour montrer ce qui ne se montrait pas à l'homme d'avant cette compréhension. Bref, cet horizon, doit nécessairement être dé-couvert. Le problème revient donc à saisir la condition de possibilité originaire de l'ouverture de cet horizon.

Dans un passage de son exposé Patočka affirme que la clé de l'objectivation se trouve dans « l'opposition à l'égard du donné »[450], qui constitue l'essence du *chorismos*, voire même de toute métaphysique. Pour saisir le fond de cette explication ainsi que ses implications il nous faut revenir, à la lumière de nos considérations, à certains textes précédentes, notamment au *Platonisme négatif*, où Patočka interroge la possibilité de la métaphysique en tant que telle dans sa nature de compréhension de l'étant en sa totalité. Une telle approche se veut donc à même de se situer du côté des conditions de possibilité de la métaphysique, de façon à accomplir un dépassement radical de celle-ci en en saisissant la racine ultime[451]. La voie choisie par Patočka est celle d'une radicalisation de la compréhension inaugurale du platonisme, à savoir du *chorismos*.

L'hypothèse de Patočka se résume en ceci : la compréhension qui a guidé l'ouverture du rapport à l'étant propre à la métaphysique occidentale est elle-même la réalisation d'une possibilité propre à la vie humaine dans son rapport au monde, à savoir la transcendance. L'ouverture de l'objectivité de l'étant – que ce soit dans la forme de la logique positiviste ou de l'*épistème* comme science de l' "étant vrai" – se situe donc dans cette possibilité originaire de l'étant subjectif qui consiste dans le rapport explicite à l'Idée, où celle-ci n'a plus à être conçue comme le terme ultime et réel de l'objectivité, mais comme l'horizon ultime de l'apparition. En interrogeant la condition de possibilité de la métaphysique on s'apprête donc à poser précisément la question qui passe sous silence chez Heidegger, à savoir celle d'une explication phénoménologique de l'origine de la compréhension.

450 *Ibidem.*

451 J. Patočka, *Le platonisme négatif* (1953), in LS, pp. 53-98, p. 72 : « la nouvelle critique est capable de comprendre aussi la métaphysique comme telle, d'en extraire la volonté philosophique essentielle et d'en assurer la continuation sous une forme purifiée ».

§ 3. *Transcendance et historicité: l'ouverture du monde*

Dans le *Platonisme négatif* Patočka esquisse une nouvelle version du *chorismos* métaphysique des origines, à même d'en extraire la légitimité ainsi que la portée philosophique. Cette opération nous amènera à comprendre l'enjeu commun à la phénoménologie a-subjective et à la philosophie de l'histoire patockiennes. Si le *chorismos* était seulement l'ouverture d'une objectivité idéale (tenue comme quelque chose de "positif"), cette compréhension se trouverait déjà du côté de l'objectivation et non pas du côté de ses conditions de possibilité. La racine du *chorismos* en sa version métaphysique, consiste plutôt, selon Patočka, dans son caractère d'opposition vis-à-vis du donné. En ce sens, la métaphysique a toujours eu, historiquement, un double visage, car elle se veut comme une objectivation originaire qui, « à force de vouloir l'absoluité et l'objectivité, […] reste sans objet »[452], en désavouant sa prétention même à un savoir effectif de la totalité. Ainsi, elle donne lieu à deux tendances, celle d'une pensée de la totalité qui ne peut devenir une science et celle d'un savoir effectif qui se limite à la positivité du donné et qui accuse de paralogisme tout dépassement du donné. Mais le manque d'objet propre à la métaphysique n'est pas seulement un défaut, car cela indique, selon Patočka, le fond de possibilité sur lequel elle surgit et acquiert sa légitimité : ne serait-ce que par le seul phénomène du langage (que les positivistes logiques, cible polémique de Patočka, ont tendance à réduire à un domaine plus sophistiqué de l'expérience sensible) l'homme « n'est pas enchainé aux donnés de sens » ou à l'empirie, mais il est « libre à leur égard »[453]. L'objectivation métaphysique témoigne donc, en son fond même, d'une transcendance originaire du sujet vis-à-vis du donné. Cette transcendance n'est pas une expérience *de quelque chose*, à savoir une expérience que l'homme *fait*, mais une expérience que l'homme *est*, expérience de sa liberté propre, qui s'annonce comme « insatisfaction » ou « distanciation » vis-à-vis du donné[454].

452 *Le platonisme négatif* (1953), in LS, p. 74.
453 *Ibidem*, p. 76.
454 *Ibidem*, p. 79.

C'est sur cette base que Patočka s'applique à mettre au jour un sens alternatif du *chorismos*, qui est à la fois présent et oublié dans la percée platonicienne de la métaphysique : l'Idée est moins l'objectivité primordiale que la condition de toute objectivation. L'Idée est donc, en-soi, ce qui n'est rien d'objectif ; le *chorismos* s'identifie, en ce sens, à « une expérience en elle-même dépourvue de tout contenu objectif »[455], voire à « l'expérience de la liberté »[456]. En reprenant à son compte une des intuitions fondamentales de Heidegger, Patočka relie la transcendance de l'être-au-monde et l'expérience de la liberté dans une même définition "négative", car le contenu de cette définition est précisément le rejet du postulat empiriste de la coïncidence du vécu et du donné : « l'expérience de la liberté a le caractère négatif d'une distance, d'un dépassement, [elle] est ce qui fait de notre vécu des objets un vécu de la totalité »[457]. Ce pouvoir de transcendance est une possibilité permanente de la vie humaine, « parce que nous sommes toujours au-delà de l'étant »[458] et donc en rapport à la totalité, laquelle ne peut jamais devenir objet, étant présupposée par toute expérience de quelque chose. C'est pourquoi on peut dire, avec les mots de Renaud Barbaras, que « si l'expérience que nous faisons est rencontre de l'étant, l'expérience que nous sommes, expérience de la liberté, est l'ouverture d'un monde, [qui] constitue la forme de l'apparaître »[459].

La métaphysique dans son sens légitime, dit Patočka, « s'appuie sans nul doute sur l'expérience de la transcendance »[460], car pour autant qu'elle « engendre le domaine de l'objectité comme telle », elle « n'est compréhensible qu'eu égard de ce recul global »[461] c'est-à-dire d'un dépassement du donné dans l'espace de la différence du *chorismos*. Or, ce ne sont pas les termes de cette différence que Patočka s'engage à prendre en compte, mais *la différence elle-même*, qu'il identifie avec l'horizon de la transcendance du sujet *et* du monde, c'est-à-dire avec la capacité

455 *Ibidem*, p. 83.
456 *Ibidem*, p. 82.
457 *Ibidem*, p. 83-84.
458 *Ibidem*, p. 85.
459 R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka,* Chatou, Éditions de la transparence 2007, p. 20.
460 *Le platonisme négatif* (1953), in LS, p. 85.
461 *Ibidem*, p. 84.

du sujet d'être au-delà de l'étant en le faisant paraître et le « dévoilement voilant » du monde (selon l'heureuse expression de Patočka) qui en est l'horizon d'apparition.

Nous nous introduisons donc au sens phénoménologique du *chorismos*, tel que Patočka l'interprète : « le *chorismos* est originellement une séparation *sans* un second domaine d'objet »[462], voire même "pure différence", ou encore "transcendance". La métaphysique enveloppe donc un double sens : d'une part, pour autant qu'elle s'identifie à cette séparation, elle est la première découverte de la transcendance et de la liberté humaines, et d'autre part, au moment où l'Idée assume le caractère d'une forme en-soi et donc d'un étalon de l'objectité, elle est une "objectivation tout à fait singulière" de cette expérience (capable aussi de l'entraîner complètement dans le domaine des objets).

La transcendance du sujet, qui n'est rien d'autre que son être-au-monde dans la complexité de sa structure globale, est donc l'ouverture au sein de laquelle peut surgir le domaine de l'objectivité, car toute objectivation repose sur la différence du *chorismos*, qui est différence entre l'étant ou la chose, et l'Idée, laquelle, « loin d'être un objet en-soi est au premier chef et plus fondamentalement une force de désobjectivation »[463]. En ce sens, la « force de l'Idée » en tant que "différence" « n'est que l'origine et le principe de toute objectivation humaine »[464], l'objectivation n'étant, au fond, que l'identification de cette transcendance à quelque chose qui se manifeste en son sein. Dans le *chorismos*, autrement dit dans l'« œuvre" de l'Idée » en tant que pure différence, on indique donc une transcendance qui est un autre nom de l'apparaître, car l'Idée est « ce qui donne à voir »[465], précisément parce qu'elle n'est pas un "étant présent". Nous pouvons donc dire, en accord avec Patočka, que cette transcendance de l'Idée ou de l'apparaître est la transcendance même du monde, condition de la transcendance du sujet qui est toujours dans la compréhension. L'expérience de la liberté, du *chorismos*, dit Renaud Barbaras, « reconduit […] au monde lui-même en son sens d'être véritable, à savoir comme

462 *Ibidem*, p. 87.
463 *Ibidem*, p. 89.
464 *Ibidem.*
465 *Ibidem*, p. 88.

phénomène du monde »[466]. Le rapport entre l'apparaître et l'apparaissant, que Husserl avait assigné comme thème à la phénoménologie, se réalise sous la forme du *chorismos* selon l'analogie que Patočka établit avec le platonisme[467]. Vis-à-vis de Platon, ce *chorismos* est pourtant dé-métaphysicisé, car aucune réalité substantielle et autonome n'est supposée entrer dans ce rapport, ni en faire partie, puisqu'il s'agit d'un rapport phénoménal, de manifestation, tel qu'il avait été vu par Husserl, entre les perspectives et l'unité de ce qui apparaît, mais d'une manifestation qui est désormais, vis-à-vis de la conception husserlienne, dé-subjectivisée, parce qu'elle ne se constitue pas par la subjectivité des apparitions mais en est plutôt l'origine. Comme le dit Patočka dans un texte crucial, « le monde qui […] se découvre corrélativement à notre praxis n'est ni ma réalité, ni une réalité chosique, mais un simple *intervalle, l'espace de l'être* de la chose correspondante. […] Expliquer le monde, à l'instar de Husserl, comme un horizon subjectif est pour cette raison une métaphysique du subjectivisme »[468]. Ainsi, nous comprenons la direction dans laquelle se produit la révision patockienne du monde-de-la-vie. Si, comme on l'a évoqué plus haut, « l'expérience d'horizon n'est rien de plus qu'une figure concrète du dévoilement voilant que le monde effectue en sa qualité de condition de possibilité de 1'expérience », il s'ensuit qu'en son interprétation husserlienne « le monde de la vie (ou monde naturel) est un concept de monde secondaire malgré toute la concrétude intuitive qu'il peut réunir »[469] car il « demeure une abstraction régie par la fonction spéciale de la science » et qui « appelle la même critique que Husserl adressait au "monde vrai" des sciences de la nature auquel il reproche d'avoir oublié ce qui le fonde »[470].

En fait, pour comprendre l'action objectivante des sujets qui travaillent selon l'hypothèse d'exactitude propre de la science moderne de la nature, il faut que l'action de ces sujets s'inscrive elle-même dans l'ouverture qui rend possible le rapport du sujet à l'étant, c'est-à-dire sa transcendance. Celle-ci est transcendance

466 Barbaras, *Le mouvement de l'existence op. cit*, p. 11.

467 *Le platonisme négatif* (1953), in LS, p. 97 : « Le platonisme ainsi conçu est une philosophie à la fois très pauvre et très riche ».

468 *Méditation sur "Le monde naturel"* (1969), in MNMEH, p. 98.

469 *Réflexion sur l'Europe* (début 1970), in LS, p. 195-6.

470 *Ibidem*, p. 212.

sur le fond du monde, qui est l' "espace de jeu" au sein duquel un étant, comme par exemple la lune, peut avoir un sens, que ce soit celui d'une déesse ou d'un corps céleste, selon la célèbre image de Husserl. Toute objectivation se produit sur le fond de l'horizon inobjectivable du monde. Ainsi, ce n'est que par la découverte platonicienne du *chorismos* (découverte qui inaugure la philosophie) que l'objectivation métaphysique de l'Idée et la corrélative objectivation de l'étant ont pu se produire et donner lieu à la compréhension de la nature comme mathématisable. En ce sens, si pour l'homme vivant dans le monde du mythe la lune était une déesse, ce n'était pas à cause de l'oubli de la conscience constituante, mais parce que la lune ne pouvait aucunement être un "objet de la mécanique céleste", car elle n'apparaît qu'à la lumière d'un monde qui n'avait pas encore montré, à ses yeux, la possibilité de l'objectivation infinie de l'étant. Celle-ci est donc une forme du *chorismos* qui renvoie en elle-même à un *chorismos* plus profond, précédant toute objectivation, et que Patočka identifie à l'expérience de la liberté comme transcendance. Le passage décisif liant les deux textes qui nous ont guidé est donc celui entre le problème de l'objectivation et la transcendance de la vie humaine. De ce point de vue nous pouvons nous introduire par un nouveau biais dans le problème de l'existence. Comme le dit Patočka dans une expression dont la signification doit encore être percée en entier, « l'Idée telle que nous la comprenons est indispensable à la compréhension de l'expérience de la liberté et de l'historicité interne de la vie humaine »[471]. Nous pouvons ainsi renouer avec le début de la question du monde naturel et faire un pas supplémentaire, car l'accent mis sur le *chorismos*, synonyme de la transcendance, loin de représenter la solution d'un problème, en est la reproposition. Pour le dénouer il nous faut aborder deux autres textes, *Le monde naturel et la phénoménologie* et les *Essais hérétiques* et en reprendre à notre compte la perspective.

Dans un premier sens, à l'instar de Heidegger, l'historicité interne de la vie humaine coïncide pour Patočka avec l'expérience de la liberté (*chorismos*) comme transcendance. L'étant humain se rapporte au monde comme à la totalité des

471 *Le platonisme négatif* (1953), in LS, p. 96.

possibilités dans le sens qu'il *est* ce rapport[472] ; ainsi, « l'histoire est la réalisation responsable du rapport que l'homme est »[473]. Patočka reste donc fidèle à une intuition heideggérienne lorsqu'il dit, dans le *Platonisme négatif*, que « la possibilité de la liberté est un fait qui concerne l'être humain en général »[474], ce qui explique aussi l'absence, dans ce texte, de toute explication supplémentaire concernant le sens de l'historicité humaine. Celle-ci est en fait un caractère ontologique de l'existence en tant que transcendance (et liberté). Pourtant, une distinction fort significative pénètre dans le passage que l'on vient de citer, où Patočka écrit : « le "sens du tout" est l'affaire de tout le monde et la vie de chacun de nous s'y rapporte », mais il ajoute : « la vie de chacun de nous s'y rapporte de manière ou explicite (à travers l'expérience de la liberté) ou implicite »[475]. Dans ce passage une discrimination semble donc échoir à la manière dont la structure de la transcendance non pas *est*, mais *se réalise* (une discrimination bien plus significative que celle de l'authenticité ou de l'inauthenticité présente chez Heidegger).

Un exemple déjà cité vient ici à notre aide, car parmi les manières dont l'étant subjectif se rapporte au monde comme à un sens total, il y en a une qui diffère foncièrement des autres. On peut imaginer, d'une part, un homme de la Grèce antique, plongé dans l'esprit homérique et dont le monde environnant est « plein de dieux », qui voit, en levant ses yeux vers le ciel, la lune comme la déesse qui éclaire sa nuit, alors que Galilée (élevé dans la compréhension métaphysique platonicienne du monde en train de se prolonger dans la moderne science de la nature) ne voit qu'un rocher assimilable aux corps terrestres en mouvement. Pourtant, face à la manifestation de la lune, la métaphysique (comme science mathématique de la nature) ne se conçoit pas comme une compréhension parmi d'autres, mais elle avance au contraire la prétention de constituer un accès privilégié à l'étant : Galilée aurait vu *la* lune dans son sens unique et objectif. Ce gros rocher céleste, satellite de la Terre, serait le substrat qui demeure en-dessous de toutes les traditions. L'apparition nocturne en question, serait vue, dans la compréhension de cette

472 *Essais hérétiques* (1975) (I), p. 27.
473 *Essais hérétiques* (1975) (II), p. 89.
474 *Le platonisme négatif* (1953), in LS, p. 81.
475 *Ibidem*.

ouverture, comme *la* lune. Galilée, aurait donc vu *la lune comme telle*, sur laquelle, ensuite, les différents comportements humains peuvent bâtir d'autres prédications. Or, à l'instar de la réflexion patockienne, nous pouvons nous apercevoir de ce que la métaphysique comme science de la nature ignore, tout comme l'homme du mythe (à qui le problème de l'origine et de la légitimité de sa compréhension ne se posait point) : elle ignore que sa "vision" n'est possible que dans une différence originaire, dans un *chorismos* qui a été consciemment incarné par l'ouverture proprement philosophique du monde et qui révèle le fait que l'apparition de ce rocher céleste ne sera jamais *la* lune, laquelle est une Idée au sens de la définition patockienne du monde comme « présence du non présent »[476].

La différence originaire propre au *chorismos* phénoménologique, (qui coïncide avec le comportement ouvert de l'étant transcendant), ne peut jamais être dépassée, comblée, ou épuisée, comme le veut la métaphysique, car elle garde une irréductibilité essentielle. « L'horizon – disait Patočka – n'est pas une intention qui peut être remplie »[477]. Le comportement ouvert propre à la philosophie est donc de telle sorte que, en thématisant l'ouverture du monde, se rend conscient du fait que dans toute apparition, y compris dans sa compréhension, l'expérience de la différence de l'Idée se renouvelle constamment plutôt qu'elle n'est saisie. « Cette composante insaisissable est le mystère du monde, […] quelque chose que nous *combattons* systématiquement en le transformant en présence », et « qui, en tant que tout, englobe et pénètre tous les mondes historiques »[478].

Dans l'éclosion proprement philosophique du *chorismos* nous voyons réalisée l'expérience de la liberté comme « dépassement de toute objectivité » qui en « atteste le caractère total »[479], où le monde (l'Idée, *la* lune) coïncide avec la différence inobjectivable et énigmatique de l'apparaître ; *la* lune peut ainsi devenir un *problème* et, d'une certaine façon, la "compréhension" de son sens "divin" ou "scientifique"

476 *Le monde naturel et la phénoménologie* (1967), in MNMEH, p. 27.
477 *Ibidem*, p. 28.
478 *Réflexion sur l'Europe* (début 1970),in LS, p. 212.
479 *Le platonisme négatif* (1953), in LS, 83-84.

devient également possible[480]. Ainsi, nous pouvons associer à la version authentiquement philosophique du *chorismos* la définition d'histoire proposée par Patočka dans les *Essais hérétiques*, où *l'histoire est finalement la problématicité du sens*[481]. Par ailleurs, si la compréhension métaphysique du monde peut avancer une prétention d'originarité et si elle, par ce fait même, se distingue du mythe, c'est en raison de sa dérivation du *chorismos* philosophique. En cela, elle démontre donc d'être un prolongement possible d'une forme d'humanité que Patočka détermine, dans *Le monde naturel et la phénoménologie* aussi bien que dans les *Essais hérétiques*, comme « historique par excellence », à savoir « la modification européenne »[482] de l'humanité.

Par conséquent, si l'expérience de la liberté ou, autrement dit, la transcendance de la vie humaine, était d'emblée et simplement une possibilité concernant l'homme en général (selon la formulation du *Platonisme négatif*), l'expérience dessinée dans le *chorismos* devrait être pensée comme une compréhension déjà ouverte depuis toujours, toujours disponible et à portée de la main de tous les sujets à toutes les époques. Or, il n'en est pas ainsi, car toutes les humanités n'ont pas vécu dans cette ouverture déterminée au monde, qui est à son tour un événement historique. Deux sens de l'historicité de la vie humaine sont ici réunis, ce qui nous oblige à une formulation à première vue paradoxale : en effet l'existence humaine (comme transcendance en sa forme historique) est une réalisation (historique) qui doit donc s'ouvrir à son tour. En termes merleaupontiens, l'historicité de l'existence possède à la fois le sens d'expression et d'institution.

D'une part, la transcendance historique de l'être humain est à appréhender du côté d'une possibilité qui se réalise, à savoir d'un caractère ontologique primaire de la vie, propre aussi bien à l'homme historique qu'à l'homme non-historique. Ainsi s'exprime Patočka dans un passage décisif de *Le monde naturel et la phénoménologie* :

480 R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard 1986, p. 52 : « vivre historiquement, c'est à la fois conserver, revivre et juger l'expérience des ancêtres »,cité par Patočka dans *La surcivilisation et son conflit interne (années 50)*, in LS, pp. 99- 177, p. 100.

481 Voir, *Essais hérétiques* (1975) (II), p. 75, et *Essais hérétiques* (1975) (III), p. 104.

482 *Le monde naturel et la phénoménologie* (1967), in MNMEH, p. 25.

> « il ne faut pas confondre historicité et histoire. […] L'homme qui n'a pas d'histoire est lui aussi historique. […] Nous voudrions seulement montrer que les deux possibilités fondamentales de l'homme – exister "historiquement" et exister de manière "non-historique" – sont au même titre les possibilités d'un être historique, étant entendu que nous prenons ici le mot "histoire" au sens ontologique »[483].

Mais, d'autre part, l'historicité de l'être humain est une réalisation *qui fait apparaître ses possibilités*, lesquelles existent comme possibilités exclusivement dans et à partir d'une réalisation, qui les mettra ainsi en lumière comme possibilités *de* cette réalisation. Par conséquent, si l'on se tient à cette nécessité phénoménologique, il nous est impossible de réduire à une simple remarque méthodologique le mot de Patočka qui affirme que « notre point de départ sera toujours l'existence ouverte »[484], car cela souligne à nouveaux frais que c'est seulement à partir de sa réalisation que l'historicité de l'être humain se constitue en tant que possibilité propre de son être même. En son sens d'institution, et c'est là un point fondamental, *l'historicité de la vie humaine possède donc sa préhistoire*. Ainsi, une nouvelle question peut être soulevée à partir de cette interprétation, une question qui représente l'un des points les plus avancés de l'approfondissement a-subjectif de la phénoménologie opéré par notre auteur : *la question sur le commencement de l'histoire*. En effet, cette question, si son sens phénoménologique est correctement compris, correspond à l'un des impensés heideggériens, que l'on peut traduire aussi par une autre question, celle sur la *constitution de l'existence*, ou autrement dit sur l'entrée dans le monde du sujet. Relisons donc en entier le passage précédent :

> [qu'est-ce que] c'est que l'histoire ? si nous voulons répondre à cette question les analyses du *Dasein* humain orienté vers l'être-à-découvert ne nous suffiront pas. Certes, *notre point de départ sera toujours l'existence ouverte*, mais nous devrons *en son sein* viser surtout le projet primitif, originel, de

483 *Ibidem*, p. 24-25.
484 *Essais hérétiques* (1975) (I), p. 39.

> l'homme naturel, non problématique, la vie simple telle qu'elle est contenue dans l'évidence d'un sens reçu[485].

Chez Patočka, le problème de l'histoire est donc "préparé" dans un lien d'étroite fidélité à Heidegger et à l'ontologie du *Dasein*, mais afin d'être posé sur une base nouvelle, à savoir sur la base d'un problème qui précède et comprend celui du mode d'être de l'étant qui existe historiquement, voire le problème du "devenir une existence historique"[486]. Ici on touche au point à la fois de plus grande proximité et de plus grande distance entre Heidegger et Patočka. D'une part, en fait, l'historicité de l'être humain n'est pas une essence, mais une possibilité de son être. D'autre part, cependant, l'historicité n'est pas donnée de concert avec l'être de l'homme, mais exclusivement par sa réalisation (historique). Au croisement de ces deux instances, l'existence comme être-au-monde se voit par essence soumise à une variation intrinsèque : loin de représenter une identité substantielle à laquelle échoiraient des variations, l'être-au-monde est plutôt une existence "se faisant", une existence qui *est mouvement*[487], c'est-à-dire *réalisation*. Dans le texte de 1976 (*Qu'est-ce que l'existence* ?) Patočka exprime cette conception à la fois en continuité et en discontinuité avec la philosophie de l'existence contemporaine. Dans cette discontinuité, un rôle décisif revient à la réinterprétation originale du mouvement aristotélicien appliqué à l'existence, souligné par l'auteur dans le texte :

> L'existence n'est pas l'*existentia* au sens de la simple *réal-isation* de l'*essentia*, au sens de la donation, de la présence donnée. Elle est bien plus proche de l'*energeia* ou de l'*entelecheia* d'Aristote. C'est un mode d'être qui est l'*acte d'accomplissement de soi* – qui est son propre but, qui, à travers son action fait retour à soi, qui est son propre acte dans et auprès de soi-même.

485 *Ibidem* (nous soulignons).

486 P. Marrati Guénoun, *La genèse et la trace. Derrida lecteur de Husserl et de Heidegger*, Dordrecht-Boston-London, Kluxer Academic Publisher 1998, p. 131 : « *devenir Dasein* » ; Barbaras, *Le mouvement de l'existence op. cit.*, p. 88 : « devenir sujet ».

487 J. Patočka, *Leçons sur la corporéité* (1968-69), in PP, p. 107 : notre existence est de telle espèce, non seulement que le mouvement lui appartient par essence, mais qu'elle *est*, par toute sa nature, mouvement ».

> L'existence est ainsi quelque chose comme un mouvement, […] passage de la possibilité à la réalité effective, passage qui est lui-même effectif[488].

On approche ainsi d'un peu plus près les traits fondamentaux de l'existence, l'existence étant précisément ce mouvement de découverte du monde au sens d'une genèse à la fois subjective et a-subjective.

§ 4. *Intramondanéité et mouvement : du* Dasein *à la vie humaine*

Notre parcours se veut, en dernière instance, comme un approfondissement de la conception patockienne de l'existence historique. C'est là le point de la réflexion patockienne qui situe notre auteur à la fois dans la plus grande proximité et dans la plus grande distance vis-à-vis de Heidegger. En fait, comme le dit Patočka dans le texte cité (*Qu'est-ce que l'existence ?*) le *Dasein* humain est « *vie dans la possibilité* »[489]. Pourtant, tout en reprenant cette définition à son propre compte, Patočka n'y accorde pas le même sens qu'elle a chez Heidegger. En fait, chez Patočka, s'il nous est permis d'exploiter la célèbre expression heideggérienne, « plus haut que la possibilité, se tient l'effectivité »[490] ; dans le concept de possibilité l'accent est décidemment posé sur la réalisation. Cela signifie que, dans un sens spécifique, l'histoire n'est pas donnée de concert avec la vie humaine[491] ; l'histoire, en ce sens, n'est pas, si ce n'est que comme réalisation. Ainsi, comme le disent

488 J. Patočka, *Qu'est-ce-que l'existence ?*, in MNMEH, pp. 243-264, cit. p. 250.

489 *Ibidem*.

490 Voir *Être et temps*, § 7, p. 49.

491 *Essais hérétiques* (1975) (II), 58 « Est-ce à dire que la vie humaine comme telle co-pose l'histoire, que celle-ci serait donnée de concert avec la vie humaine ? »). Notons ici que l'ostension des termes d'*Être et temps* (« *Geschichte* », « *Geschichtlichkeit* », « *Geschehen*») est rendue de façon très peu intelligible par la traduction française (« histoire », « historialité » et « provenir »). Mais, si dorénavant nous ne nous tiendrons plus à cette terminologie ne serait-ce que pour nous mettre en confrontation directe avec Heidegger, comme c'était le cas dans la première partie, c'est aussi parce que, chez Patočka, entre historialité (ou plus simplement historicité) et histoire il y a la même différence qu'il y a entre une possibilité et sa réalisation, ce qui laisse absolument intacte la différence conceptuelle aussi bien avec l'historiographie qu'avec l'abstraction de l'histoire comme "recueil de faits".

encore les *Essais hérétiques,* « la question de l'histoire au sens propre doit être comprise de manière plus étroite »[492]. La vie elle-même en tant qu'existence historique est à comprendre, chez Patočka, comme mouvement de réalisation.

Vis-à-vis de Heidegger, donc, entre proximité et distance, la plus grande importance revient au deuxième terme, en raison des conséquences théoriques qui s'y trouvent recelées. En fait, du point de vue patockien, tel qu'on a essayé de le restituer, la vie humine *est* ses réalisations dans l'effectivité de son être-au-monde. Nous pourrons ainsi comprendre, avec une profondeur qui nous était auparavant inaccessible, dans quel sens, avec la métaphysique, ainsi qu'avec la technique et la crise du sens, on n'a nullement à faire à un "destin", mais à un phénomène qui affecte de l'intérieur notre vie dans le monde[493]. Ainsi, l'historicité du *Dasein* constitue, à nos yeux, le point à partir duquel nous pouvons reprendre à notre compte la perspective selon laquelle l'analytique existentiale est à la fois "reprise" et "répétée sur une nouvelle base" par Patočka. Les axes sur lesquelles s'articule cette "répétition", sont en réalité deux caractères de l'existence qui se reflètent l'un dans l'autre : l'intramondanéité et le mouvement.

Nous nous sommes déjà arrêtés sur la question du rapport entre la transcendance du sujet et la transcendance du monde[494], mais il faut maintenant entamer la répétition de ces analyses à partir d'une nouvelle perspective. Pour autant que l'historicité n'est qu'un autre nom de la transcendance du sujet, cette question se superpose à celle de l'historicité au moins en deux points fondamentaux, à savoir l'inscription et la constitution de l'étant transcendant (ou historique). L'existence est en effet historique en deux sens : par rapport au monde, elle est transcendance et elle est inscription. En effet, si l'histoire, chez le *Dasein* humain, est une vie ayant percé la dimension de la problématicité, elle est, en première instance, une vie "située". Ces deux dimensions, la transcendance et l'inscription de l'existence, ont donc à voir avec le monde, et cela de manière à nous faire croire que l'inscription de l'existence soit déterminante pour son essence transcendante. Bref, on ne peut comprendre l'existence sans comprendre comment elle est *au-monde*. Si l'histoire est la

492 *Ibidem*.
493 *Le monde naturel et la phénoménologie* (1967), in MNMEH, p. 48.
494 *Supra*, Troisième Partie, Chap I, § 4-5.

réalisation de l'historicité propre à l'homme, celle-ci est aussi une dimension qui se réalise à son tour (ou peut se réaliser, et c'est là que se trouve l'enjeu) historiquement, où cela signifie "dans un monde". La percée de l'histoire est elle-même historique, car la problématicité, dont il s'agira de comprendre la signification, est historique au sens qu'elle se produit, tout comme l'existence en sa globalité, dans un monde.

La première signification fondamentale du mot "historique" est donc celle de "mondain" ou de temporal-mondain, comme Heidegger l'avait très bien mis au jour, en reconnaissant à cette évidence apparemment triviale tout son poids spéculatif[495]. Mais le monde dans lequel l'existence se réalise n'est pas un terrain neutre, sa temporalisation étant toujours déjà praxique et significative, ce qui donne lieu à un monde qui serait moins un simple cadre qu'un réceptacle de sédimentations de sens ; en même temps le monde est temporel dans le sens qu'il se déploie comme un champ de possibilités liées au projet existential du *Dasein*. « Dans les dévoilements humains de l'être – dit Patočka – qui se produisent de façon historique, ce sont toujours de nouveaux mondes historiques qui se découvrent »[496]. Historiques, ces mondes le sont donc dans leur structure elle-même, comme « quelque chose d'original »[497] ajoute Patočka. Anhistorique serait, en ce premier sens, ce qui n'a pas de monde, tel la pierre ou l'animal. Nos précédentes analyses nous permettent maintenant de voir dans le monde naturel « le milieu de tous les lieux et de tous les instants, de toutes les époques et durées »[498]. Le monde naturel, dit Patočka, est donc une « synthèse ontico-ontologique », c'est-à-dire à la fois phénomène, sortie hors du retrait, et surgissement des structures d'être des étants apparaissants, c'est-à-dire de leur individualité, ustensilité ou possibilité de réalisation. La structure primordiale du monde comme « ce *en tant que* quoi l'étant peut se manifester à l'homme de telle époque »[499] est donc une structure « elle-même historique »[500].

495 Voir *Être et temps*, § 74-75.
496 *Essais hérétiques* (1975) (I), p. 35.
497 *Ibidem.*
498 *Leçons sur la corporéité* (1968-69), in PP, p. 114.
499 *Essais hérétiques* (1975) (I), p. 30.
500 *Ibidem*¸ p. 33.

Ce qui se manifeste dans l'historicité de l'existence trouve donc un présupposé fondamental du côté de la structure du monde, qui devient donc le lieu de la constitution de l'existence dans son mouvement allant, en un certain sens, de la préhistoire à l'histoire, sans que cela soit dit dans un sens "réel" ou "objectif". Comme nous l'avons déjà souligné, le monde au sens phénoménologique ne demeure pas une simple structure, ne serait-ce « qu'en un sens formel »[501] ; de la sorte « le monde naturel, le monde de la vie humaine, ne peut être conçu qu'en tant que *totalité des modes fondamentaux du comportement humain* »[502]. C'est en ce sens seulement que peut être conçue une structure invariante du monde naturel, à savoir ce que Patočka appelait dix années auparavant, dans *Le monde naturel et la phénoménologie*, « la tâche d'une saisie de ce qu'il y a de commun dans toutes les modalités de la vie humaine », voire d'« un fond commun de possibilités pour l'homme "préhistorique" et historique, civilisé et "primitif", pour l'homme des hautes cultures et des civilisations rudimentaires », « en faisant apparaître le fondement où *toutes* ces possibilités ont leur source »[503]. Par rapport à cette tâche, Patočka se voit obligé d'emprunter un chemin autonome vis-à-vis de ses maîtres, un chemin sur lequel pouvoir reprendre la question du monde naturel de manière à ce que son développement puisse faire avancer la réflexion sur les problèmes laissés sans réponse par la réforme "ontologique" de la phénoménologie.

En ce sens un texte fondamental est la *Postface* de 1976 déjà citée et que nous pouvons donc reprendre. Ici Patočka renouvelle un jugement chargé d'implications sur le legs heideggérien :

> Les analyses que développe Heidegger dans *Sein und Zeit* ont pour objectif principal de préparer la reprise du problème de l'être. Pour cette raison, elles dépassent de beaucoup le problème du monde naturel ; mais par là-même elles ne suffisent pas, nous semble-t-il à en dévoiler les structures maîtresses[504].

501 *Ibidem*, p. 36.
502 *Ibidem*, p. 34 (nous soulignons).
503 *Le monde naturel et la phénoménologie* (1967), in MNMEH, p. 24.
504 *Postface* (1976) MNPP, p. 172.

Patočka affirme donc que l'analyse de Heidegger irait "trop loin" par rapport au problème du monde naturel. Mais en quel sens, en philosophie, peut-on accuser une réflexion d'aller "trop loin" ? Comme on le lit dans une note du manuscrit de travail de cette *Postface*, il s'agit d'une « question de principe », c'est-à-dire d'une question concernant d'abord la place du problème du monde naturel au sein de l'analytique existentiale, et ensuite l'importance essentielle de ce problème au sein de cette ontologie même et la façon dont le problème est par conséquent posé et affronté, ce qui fait sentir ses effets sur les résultats de l'analyse. En effet, dit Patočka, « l'on aurait besoin de concepts permettant de passer, de ce qui relève de l'ontologie du *Dasein* au sens propre, à l'ontique du *Dasein* »[505]. Le défaut de l'ontologie du *Dasein* se situe précisément ici, c'est-à-dire au niveau de son incapacité à expliquer comment on passe des structures propres au *Dasein* à l'effectivité de la vie humaine dans les guises selon lesquelles elle se réalise dans son rapport au monde. Heidegger va donc "trop loin" au moment où il ne tient pas en ligne de compte le terrain sur lequel les "catégories d'être" du *Dasein* surgissent, là où le *Dasein* est toujours dans une réalisation de ses possibilités propres, à savoir au sein du monde naturel. Pour Heidegger, les structures (catégoriales/existentiales) du *Dasein* seraient l'origine dont devraient découler aussi le terrain (pré-catégorial) de la manifestation de la vie effective, qui se manifeste toujours dans l'actualité de ses réalisations. Chez Patočka, la perspective heideggérienne se trouve, en effet, renversée : il ne s'agit pas de mettre en doute la validité de l'analyse "catégoriale" (le seule type d'analyse que connaît la philosophie) mais précisément d'en reconnaitre la provenance et, ainsi, d'accorder la primauté au monde sans lequel l'existence ne pourrait devenir elle-même. En ce sens, le monde naturel est bien un « *a priori* », dit Patočka, mais « un *a priori* anthropologique, *matériel*, *ontique* »[506], car il constitue l'ensemble des repères et des structures qui déterminent le mode d'être de l'étant qui existe comme être-au-monde et sans lesquelles la réalisation de l'être propre au *Dasein* ne verrait pas le jour.

505 *Postface* [notes de travail] (1974), in PP. p. 137.
506 *Ibidem.*

Un tel renversement de perspective ne laisse évidemment pas inchangé le projet de l'analytique existentiale, mais il le soumet, au contraire, à une révision profonde, aussi bien du point de vue de la méthode que des résultats, car la primauté accordée au monde naturel implique précisément que la démarche qui conduit à l'éclaircissement des "catégories" de l'existence ne perde pas de vue le terrain sur lequel l'existence se manifeste et s'explicite. « S'il est vrai – dit Patočka – que nous vivons selon une orientation qui nous éloigne de nous-mêmes et nous porte vers le monde, ce mouvement n'est pas simplement d'éloignement, mais aussi et au même rythme de *retour* à nous-mêmes »[507]. Sur ce point Patočka se situe « à l'opposé de la conception heideggérienne de l'existence » selon laquelle « l'existence *déchoit* au monde »[508]. Par sa dispersion dans le monde la vie humaine n'est pas seulement dans l'éloignement vis-à-vis de son être au sens authentique, mais bien au contraire, cette "dispersion" et cet "éloignement" mondains au milieu des choses représentent la condition par laquelle l'existence se retrouve elle-même. *L'explicitation de l'existence se fait au rythme de cette même "dispersion"*, qui est toujours une réalisation de l'être-au-monde.

L'engagement dans lequel l'existence se comprend à partir des choses dont elle se préoccupe pratiquement et affectivement, est la condition originaire de son explicitation[509]. L'existence ne doit pas attendre une explicitation plus originaire (plus authentique) se réalisant par une possibilité autre que celles qui lui sont données dans et par le monde de la praxis et de la socialité. Ici, deux interprétations de l'existence se dégagent, suivant deux mouvements opposés : un mouvement de dé-mondanéisation ayant la fonction de remonter du monde au projet originaire du *Dasein* dans ses possibilités propres, et un mouvement où l'existence se constitue en assumant des possibilités qui lui proviennent du monde, pouvant ainsi se "refléter" elle-même dans ces possibilités, cela dans la mesure où celles-ci « ne sont pas

507 *Leçons sur la corporéité* (1968-69), in PP, p. 78.

508 *Ibidem.*

509 La possibilité d'une phénoménologie "asubjective"(1970), in QP, p. 214 : « L'*ego sum* doit s'insérer, s'enraciner, parmi les hommes et les choses afin ensuite de participer à et se dépenser dans l'œuvre de défense contre la pression du monde ; il doit, dans ce mouvement, acquiescer à la perte de son essence propre pour un jour, peut-être, la reconquérir ».

simplement possibles, mais toujours déjà en partie réalisées »[510]. Dans un tel "reflet" il n'y a aucune "perte" d'une modalité d'être plus originaire du moi, mais, au contraire, si une telle modalité existe, l'engagement dans le monde ne peut que représenter, aux yeux de Patočka, la préhistoire de sa réalisation.

Dans les mots de Patočka on peut donc discerner la puissance d'un geste théorique qui non seulement change l'ordre d'importance des facteurs, mais qui change aussi la perspective selon laquelle les mêmes facteurs entrent en jeu : « de notre point de vue le sujet n'est rien de déterminé à l'avance : au contraire, *il ne se détermine que par son engagement dans le monde* »[511]. Ce changement de perspective fait surgir un problème qui se fait remarquer par son absence dans le projet heideggérien, où les possibilités propres du *Dasein*, qui le distinguent vis-à-vis des autres étants, sont présupposées comme déjà données au début de la tractation, sans que le problème se pose de rendre compte de leurs conditions d'émergence ou de réalisation. De même que Heidegger ne peut expliquer comment on passe des possibilités originaires que le *Dasein* est, avant toute dispersion effective, à cette effectivité elle-même, de même il est impossible, dans le cadre de l'ontologie heideggérienne, d'interroger la constitution même du *Dasein*, car sa transcendance est toujours déjà donnée. En revanche, pour Patočka, la question revient à décrire la constitution de l'existence comme une vie qui se découvre elle-même dans le rapport (pratique et intersubjectif) au monde, à partir duquel elle peut surgir.

On à déjà fait allusion, en termes formels, au problème de la constitution de la subjectivité dans l'exposition de la phénoménologie a-subjective ; maintenant nous prenons conscience d'une question que le passage à l'a-subjectivisme permet d'entrevoir, question impossible à être percée en demeurant confinés dans le domaine de la seule ontologie :

> Dans le phénoménologie a-subjective le sujet dans son apparaître est un "résultat" au même titre que tout le reste. Il doit y avoir des règles *a priori* tant

510 *Leçons sur la corporéité* (1968-69), in PP, p. 64.
511 *Ibidem*, p. 8 (nous soulignons).

> de ma propre entrée dans l'apparition que de l'apparaître de ce que je ne suis pas[512].

Le problème de la constitution du *Dasein* est donc à poser comme le problème de son entrée dans l'apparition, ce qui implique que tous les rapports internes à la structure de l'être-au-monde doivent subir à leur tour une réinterprétation radicale à partir de la primauté du monde naturel comme pôle a-subjectif de l'apparaître. « La description du monde naturel ne se limite pas à l'ontologie. Il lui faut prendre aussi en considération les structures ontiques, anthropologiques »[513]. De ce point de vue, Patočka opère aussi une importante correction méthodologique : son hypothèse revient à accorder aux structures ontiques et anthropologiques une valeur phénoménologique primaire. La raison tient précisément à l'impossibilité de justifier les résultats de l'ontologie si ce n'est qu'à partir d'un sol précatégorial, sur lequel la vie humaine fait son entrée dans l'apparition comme un mode déterminé d'être-au-monde. Dans un certain sens, il y a donc quelque chose qui, du point de vue de la réflexion, précède l'ontologie et la rend possible et qu'on peut identifier, à l'instar de Patočka, avec le déploiement même de la vie humaine dans le monde comme praxis et mouvement. Si l'ontologie veut échapper à l'aveuglement de la "présence", il faut reconnaitre ce qui la précède du point de vue de la manifestation. Dans le séminaire privé de 1973 *Platon et l'Europe*, Patočka formule cette hypothèse méthodologique : « or, s'il en est ainsi, le problème de la manifestation est en réalité plus fondamental et plus profond du problème de l'être »[514]. Si cette hypothèse s'inspire, certes, de l'esquisse méthodologique du §7 d'*Être et temps*, ses racines plongent néanmoins dans ce qu'on vient de dire au sujet de l'originarité du monde naturel vis-à-vis de toute compréhension catégoriale :

> le fait que le monde se manifeste est le fait le plus important et le plus profond, le problème *avec lequel* et *à l'intérieur duquel* la philosophie travaille. […] la manifestation elle-même n'est que le sol. Chez Heidegger, le phénomène

512 *Corps, possibilités, monde, champ d'apparition* (1969), in PP, p. 127.
513 *Postface* [notes de travail] (1974), in PP, 142.
514 *Platon et l'Europe* (1973), p. 143.

> profond, le phénomène de l'être, est vu entièrement *en dehors* de ce problème[515].

C'est ainsi que Patočka en vient à exprimer une loi générale, guidant son travail comme hypothèse de départ :

> Le problème de la manifestation est plus profond, plus fondamental, plus originel que le problème de l'être. Tout simplement parce que je ne peux venir au problème de l'être qu'à travers le problème de la manifestation, au lieu que si je pars du problème de l'être […], le concept d'être devient pour moi un concept abstrait[516].

L'ontologie de la vie humaine n'est donc pas moins soumise à l'entrée dans l'apparition de l'étant subjectif qu'une quelconque ontologie de l'étant intramondain. En ce sens, dit Patočka le sujet se découvre comme « ce qu'il se trouve être dans son intégration dans le monde »[517], la question se posant quant aux modalités d'une telle intégration, qui assument, de la sorte, une valeur phénoménologique et ontologique décisive, étant les modalités par lesquelles la différence de l'étant qui existe vis-à-vis de l'étant indifférent à son être peut émerger. « En nous jetant dans les choses, en nous y ancrant […] nous nous appréhendons, nous nous ouvrons et nous nous modifions. Telle est la courbe du mouvement de notre existence »[518]. Dans un autre manuscrit de 1968 Patočka réaffirme encore plus radicalement le même principe : « ce n'est qu'en s'appuyant sur ces concrétions que la vie peut recevoir une forme qui la rend humaine »[519].

Ainsi, Patočka réaffirme aussi qu'il n'y a pas une situation où une subjectivité toute prête ou préconstituée qui viendrait ensuite s'expliciter. Il s'agit, au contraire, d'interroger les conditions d'émergence de l'existence, à savoir les conditions par lesquelles la vie peut assumer les caractères et les comportements propres à la vie

515 *Ibidem*, p. 186.
516 *Ibidem*, p. 177.
517 *Leçon sur la corporéité* (1968), in PP, p. 65.
518 *Ibidem*, p. 71.
519 *Phénoménologie et métaphysique du mouvement* (1968), in PP, pp. 13-27, p. 16.

humaine. La forme de vie propre à l'étant que nous sommes est donc préparée et rendue possible par un mouvement d'accomplissement qui est donc aussi *un chemin d'humanisation*. La vie humaine, en tant qu'existence, n'est pas un donné originairement "présent" ou déjà constitué en lui-même, puisqu'elle ne peut se constituer que par une originaire hétéro-constitution : « le dedans subjectif s'appuie sur ce dehors sans lequel il serait impossible, sans lequel il ne saurait atteindre son plein développement »[520].

Au plus profond de l'existence on retrouve donc le monde comme ce dont la transcendance a toujours déjà inclus le sujet, ce qui repousse la question de la différence du *Dasein* humain avec les autres étants vers la question des modes de son insertion, question que Patočka prendra en considération selon deux niveaux complémentaires. On pourrait appeler l'un "phénoménologique" et l'autre "généalogique". Si le premier est plus proche de l'analytique existentiale dans sa recherche d'une "catégorisation" de l'existence sur la base de ses possibilités propres, le deuxième assume un accent presque complètement absent chez Heidegger et que l'on trouve au contraire dans certains manuscrits du dernier Husserl, c'est-à-dire une approche qui interroge les conditions d'émergence de ce que l'analyse statique assume dans son point final et constitué. Ce qui, chez Patočka, s'approche davantage à ce niveau d'analyse généalogique est de toute évidence la tripartition du mouvement de la vie humaine, dont l'enracinement constitue un aspect essentiel en tant que point zéro de l'existence[521]. En tant que mouvement, la vie humaine fait son apparition au sein du monde et son intramondanéité spécifique est la condition constante de son actuation.

Cependant, comme l'affirme on ne peut plus clairement Renaud Barbaras, « on ne voit pas ce que peut signifier une véritable intramondanéité du *Dasein*, si elle ne passe pas par une dimension qui serait commune au *Dasein* et aux autres étants : telle est exactement la fonction du corps »[522]. À l'instar de cette formulation de Renaud Barbaras, ce n'est pas, à notre avis, l'omission du corps (et du corps subjectif en particulier) qui entraîne, chez Heidegger, une sous-estimation de l'intramondanéité

520 *Ibidem.*
521 Voir Barbaras, *Le mouvement de l'existence op. cit.*, p. 96.
522 R. Barbaras, *Vie et intentionnalité*, Paris, Vrin 2003, p. 142.

de l'existence, mais c'est, au contraire, la sous-estimation de l'intramondanéité (comme dimension au sein de laquelle l'existence se constitue) qui implique une sous-estimation du corps, voire même *de la corporéité en général*[523]. De la sorte, dans l'optique que nous voulons proposer, les différentes prises de distance de Patočka vis-à-vis de telle ou telle autre lacune spécifique de l'analytique existentiale ont leur origine dans la prise en compte de l'intramondanéité comme sol du développement de l'existence elle-même par son mouvement de réalisation. Les textes patockiens de la fin des années soixante comptent sûrement parmi les plus riches à ce sujet[524]. Dans la Postface de 1969 à sa thèse d'habilitation Patočka revient sur cette « lacune manifeste » de l'ontologie heideggérienne, à savoir la corporéité de l'existence. En fait, l'intramondanéité de l'existence et la nature pratique du contact subjectif avec le monde, que Heidegger avait mis lui-même en avant, en opposition à Husserl, impliquent, comme une nécessité interne, d'avoir une forme corporelle. Cependant, « Heidegger ne prend jamais en considération le fait que la praxis originelle doit être par principe l'activité d'un sujet corporel » :

> La *praxis* originelle doit être par principe l'activité d'un sujet *corporel*, […] la corporéité doit donc avoir un statut ontologique qui ne peut être

523 À l'analyse que nous allons proposer de l'existence corporelle et de ses repères de la terre et du ciel, plongeant dans l'intuition d'une dimension originairement corporelle du monde, pourraient se joindre aussi d'autres analyses portant sur certaines dimensions de l'intramondanéité de l'existence sous-estimées dans l'ontologie heideggérienne, notamment celle de la voix comme corps du langage et condition de l'émergence du sujet linguistique ou celle de l'écriture comme corps du sens et seuil fondamental du *logos*. Ces analyses auraient le bénéfice de nous introduire à voir dans la méconnaissance de l'intramondanéité et donc de la corporéité de la structure totale de l'être-au-monde, une option philosophique profonde de Heidegger, qui s'étend au-delà des quelques problématiques singulières mais concerne le concept même d'incarnation. C'est pourquoi nous ne tenons pas (comme le fait Dragos Duicu dans son remarquable travail sur la phénoménologie du mouvement de Patočka) *L'origine de l'œuvre d'art* comme une véritable "source" de ces analyses de Patočka, bien que le lien historiographique ne soit nullement en discussion. En ce sens, tout en étant un prolongement d'une conception subjectiviste de l'apparaître, le manuscrit husserlien sur le "renversement de la doctrine copernicienne du monde" nous paraît comprendre des intuitions plus proches de la vision patockienne. Voir E. Husserl, "L'Arche originaire Terre ne se meut pas", Manuscrit D 17 (1934), trad. fr. D. Frank, in *La terre ne se meut pas*, Paris, Éditions de Minuit, 1989.

524 *Notes sur la préhistoire de la science du mouvement : le monde, la terre, le ciel et le mouvement de la vie humaine* (1965) ; *Le monde naturel et la phénoménologie* (1967) ; *Leçons sur la corporéité* (1968-69) ; *Phénoménologie et métaphysique du mouvement* (1968) ; *Méditation sur le monde naturel comme problème philosophique* (1969).

> identique à l'occurrence du corps comme présent ici et maintenant. L'éclaircissement qui caractérise l'existence est éclaircissement d'un étant corporel. Certes, cela […] ne doit en aucun cas signifier la réintroduction d'un substrat substantiel qui compromettrait tout le statut ontologique de l'existence. […] La corporéité doit avoir un statut existential primaire[525].

Comme Heidegger l'avait bien saisi « c'est la pratique qui fonde l'intuitif et non l'inverse »[526]. « La praxis est en effet la forme originaire de la clarté »[527], à la lumière de laquelle les choses se manifestent. C'est pourquoi, en tant que forme originaire du dévoilement, la praxis implique que la corporéité, condition de son actuation, ne demeure pas une réalité chosique présente sous le mode de l'ustensilité ou de l'étant disponible, mais qu'elle soit intégrée dans l'ontologie de l'existence, à savoir parmi les existentiaux du *Dasein*. « Le corps et la corporéité appartiennent essentiellement non seulement à ce qui est dévoilé », dit Patočka, « mais encore au statut ontologique de l'existence »[528]. Dans ce passage Patočka souligne donc la nécessité de compter le corps au nombre des existentiaux du *Dasein*, nécessité inaperçue et sous-jacente à l'omission heideggérienne, qui faisait, par conséquent, basculer le corps du côté de la chose ou de la réalité substantielle : la corporéité subjective n'est pas celle de la chose, puisqu'elle est le lieu d'un rapport compréhensif au monde sous la forme originaire de la praxis. La différence du *Dasein* vis-à-vis des autres étants est donc ancrée dans la réalité du corps, qui constitue « la base ontologique de l'existence »[529] et qui « codéterminera dans son sens l'existence en son entier »[530]. Cependant, la question se pose pour Patočka « quant à savoir de quelle manière » la corporéité appartienne à l'existence et de quelle manière advienne cette détermination. « C'est là une question qui ne peut être réglée en renvoyant simplement à la facticité »[531], mais en soumettant l'ontologie du *Dasein* à une révision profonde.

525 *Méditation sur "Le monde naturel"* (1969), in MNMEH, p. 93.
526 *Postface* (1976) MNPP, p. 180.
527 *Méditation sur "Le monde naturel"* (1969), in MNMEH, p. 93.
528 *Ibidem*, p. 94.
529 *Méditation sur "Le monde naturel"* (1969), in MNMEH, p. 96.
530 *Ibidem.*
531 *Ibidem.*

La nécessité de reconnaitre à la corporéité un statut existential reste jusqu'ici une nécessité en quelque sorte "interne" à l'agencement de l'analytique existentiale. Cependant, par cette opération théorique, Patočka déplace encore une fois l'accent sur un aspect plus originaire de la corporéité, ce qui aura comme conséquence un approfondissement de l'ontologie heideggérienne qui en représente en même temps un dépassement radical. Le mouvement de la critique patockienne est donc double : à une réforme sur le plan phénoménologique il fait suivre une reformulation de l'ontologie de l'existence, ainsi qu'à une critique immanente de l'ontologie du *Dasein* suivra sa répétition sur un plan phénoménologique réévalué. Il s'agit, donc, de montrer les implications présentes dans les rapports entre existence, possibilité et corporéité. À partir de ce point, on comprendra que l'histoire est une "mise en mouvement" éminente de ces possibilités, qui, de la sorte, ne demeurent pas renfermées en elle-même dans le statut du "possible", mais demeurent plutôt dans une actualisation incessante, qui fait le chiffre de la vie humaine.

On sait que la « lumière pratique »[532] qui fait voir l'étant coïncide avec la clarté du *Dasein*, dont l'être est celui d'un étant qui vit dans les possibilités. Puisque les possibilités se révèlent d'abord comme possibilités pratico-corporelles, il faut que l'existence humaine, pour être une vie dans les possibilités, soit une existence corporelle, car ce n'est qu'ainsi que praxis et compréhension ne font qu'un. Le corps par lequel nous pensons l'ancrage de l'existence au monde, constitue donc, dans son ontologie spécifique, le sol préliminaire sur lequel les possibilités de l'existence peuvent se déployer ; en lui nous retrouvons un point-source des possibilités que le *Dasein* a à-être, voire même une possibilisation de l'existence ouverte :

> *Je suis à l'origine déclos* pour moi-même non seulement comme existence, mais d'ores et déjà comme *existence au monde*, existence *corporelle*, la corporéité n'ayant ici une signification ontique mais ontologique. Certes, tout ce que j'accomplis se fait en vue de mon être, mais en même temps, *il y a une possibilité fondamentale qui doit m'être ouverte*, une possibilité sans laquelle toutes les autres restent *suspendues dans le vide*, sans lesquelles elles sont

532 *Forme-du-monde de l'expérience* (1972), in PP, p. 212.

> dépourvues de sens et irréalisables. Ce qui est premier, primordial, […] a, *en tant que possibilité première*, le statut ontologique de base de toute existence, […] une possibilité privilégiée qui codéterminera dans son sens l'existence en son entier. Cette base ontologique, c'est la corporéité *comme possibilité de se mouvoir*[533].

Dans la corporéité, intramondanéité et mouvement se tiennent ensemble. L'existence n'est pas, voire ne s'ouvre pas, si ce n'est que comme existence au monde. Elle a donc son origine dans la dimension de l'intramondanéité, condition de son émergence. « L'intramondanéité a un nom, c'est le corps »[534]. Ainsi, toute la structure de l'être-au-monde se trouve modifiée, aussi bien l'existence ouverte que le monde. La « lacune manifeste » de l'analytique existentiale ne consiste pas dans l'omission du corps comme un aspect parmi d'autres au sein de la synopsis des existentiaux, mais dans l'absence d'une pensée radicale de l'intramondanéité et, par conséquent, de *la corporéité de la structure totale de l'être-au-monde*. C'est ainsi que la tâche d'une interprétation de l'existence à partir de son intramondanéité s'accompagne à la nécessité de penser son inscription mondaine dans une communauté effective avec le monde, laquelle est donc *une communauté corporelle*. qui se manifeste dans la terre comme « corps universel »[535]. La terre est « le prototype de tout ce qui est corporel »[536] en tant que « ce dans quoi notre action s'enracine ». Elle est, de surcroit, « appui solide pour tout », car « tout ce que nous nommons "chose" s'appuie sur elle », qui « retient » aussi tous les objets qui s'élèvent au-dessus d'elle (les ballons, le nuages, les satellites et les navires aérospatiaux) et qui sont « d'une certaine manière amarrés à la terre »[537].

Dans mon rapport originairement pratique au monde, je vis dans l'actualité (au sens d'entéléchie) d'une possibilité dont la corporéité est le degré zéro de réalisation.

---

533 *Méditation sur "Le monde naturel"* (1969), in MNMEH, p. 96.

534 *Cf.* R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin 2008, p. 69, notamment le passage : « la dimension d'appartenance ou d'intramondanéité du *Dasein* a un nom : c'est le *corps* ». Nous allons élargir, à l'instar de Patočka, la sphère de validité de cette proposition.

535 *Le monde naturel et la phénoménologie* (1967), in MNMEH, p. 30.

536 *Ibidem*.

537 *Ibidem.*

Dans sa corporéité, l'existence, « n'est pas seulement accompagnée de mouvements, mais en fait partie intégrante et est elle-même mouvement »[538]. Par conséquent, si on veut assumer avec rigueur l'intramondanéité de l'existence, « ce mouvement requiert un point de repère qui n'est pas simplement le "monde en général", il faut ici un repère réel […] ce dans quoi ou sur quoi le mouvement se déploie. La terre »[539]. Le monde n'est pas seulement un réseau silencieux et incorporel de significations, et l'être-au-monde n'est jamais dépourvu de supports ou de repères (et donc, comme on le verra, d'orientation). Au contraire, en tant que structure incarnée, l'existence « est possible uniquement comme mouvement d'un être "du" monde, un être qui s'explique […] avec les puissances fondamentales du réel »[540]. La corporéité, où siège la possibilité de tous nos mouvements, s'inscrit « dans le monde corporel »[541] de la terre mais aussi du ciel, prototype de tout éloignement et de toute distance, pôle opposé de la proximité du moi à lui-même (dans le corps) et de la terre (corps du monde) ; la structure de la terre(-ciel) est notre ancrage originaire. Autant dire donc, que la condition de l'expérience est, pour l'homme, son être-terrestre, car, pour faire expérience il me faut avoir un corps, un monde et une histoire, être lié à une partie de la terre, situé dans un point de vue déterminé.

La possibilité de se mouvoir se situe donc toujours dans l'effectivité d'un mouvement intramondain, dans les repères de la terre (appui) et du ciel (horizon). Le ciel en tant qu'horizon n'est jamais autre chose que l'horizon de la terre, et nous le comprenons par l'image (commune à Husserl et à Patočka) des modernes astronautes, qui peuvent s'éloigner de la terre précisément comme d'une demeure, à laquelle ils doivent revenir comme à ce qui les nourrit (*terre nourricière*, dit Patočka) pour autant qu'elle rend possible ou impossible la vie elle-même. C'est précisément parce que l'homme est en rapport à la terre comme un tout, qu'il peut prendre son envol vers l'abîme de l'espace cosmique, mais en même temps l'homme ne peut pas vivre en-dehors de cette terre qui est aussi la puissance qui alimente sa vie, vers laquelle, s'il peut bien s'éloigner, il doit toujours revenir comme chez-soi. Le ciel est

538 *Notes sur la préhistoire de la science du mouvement* (1965), in MNMEH, p. 6.
539 *Ibidem.*
540 *Ibidem.*
541 *Ibidem.*

l'horizon de la terre comme demeure originaire : terre nourricière qui rend possible la vie comme telle. C'est en ce sens que la terre n'est pas *force* (réceptacle d'événements physiques) mais *puissance*. En pleine analogie avec le corps subjectif (et sa possibilisation de l'espace, des distances et des lieux) la terre(-ciel) est la référence du "je-peux" originaire[542].

De ce point de vue nous sommes à même de comprendre une dernière implication décisive. Dans la corporéité du monde on trouve, en effet, le sol préliminaire d'un aspect plus profond de la corporéité existentiale. La terre en tant que corps n'a rien de commun avec son interprétation dans le cadre de la science de la nature, c'est-à-dire avec un objet parmi les objets, mais elle est le sol et le repère (corporel) de la corporéité existentiale. La possibilité spécifique et déterminée du mouvement de l'existence se réalise dans un monde corporel. Du point de vue de l'existence, la corporéité représente donc la dimension commune qui fonde l'inscription de l'existence dans le monde. En ce sens, pour Patočka, il semble que la corporéité subjective, en tant que possibilité de me mouvoir, soit une possibilité qui ne provient pas entièrement du projet existential du *Dasein*, mais qui advient au sujet en rendant possible son ouverture :

> le corps est l'ensemble de possibilités que nous ne choisissons pas, mais dans lesquelles nous nous insérons, des possibilités pour lesquelles nous ne sommes pas libres, mais que nous *devons être*. Cela ne signifie pas qu'elles n'aient pas le caractère de l'existence. […] Mais c'est seulement sur leur fondement que sont ouvertes les possibilités "libres"[543].

542 *Ibidem,* p. 7 : « (de même que) la terre est avant tout donatrice de tout "où", (ainsi) le ciel est au premier chef donateur du "quand" ». Contrairement au *Dasein* qui se spatialise comme être-au-monde en raison de son (auto-)temporalisation, pour la vie humaine telle qu'elle se présente dans la conception de Patočka, on voit que sa temporalisation et sa spatialisation lui viennent du monde. Les saisons ne sont pas perçues en raison de la temporalité de l'existence, mais l'existence est temporelle parce qu'elle s'installe et surgit dans un monde de saisons ; la temporalité de l'existence est celle des pratiques de vie dans lesquelles elle est d'emblée "prise". Dans ces conditions l'existence ne trouve pas nécessairement une cause de "perte de soi", de déchéance ou d'inauthenticité, mais plutôt une condition de sa réalisation *tout court* et aussi, si l'on veut rester dans un cadre heideggérien, de sa réalisation authentique.

543 *Méditation sur "Le monde naturel"* (1969), in MNMEH, p. 94.

Présupposées à mes propres possibilités, celles que je peux assumer, il y a donc les possibilités sans lesquelles l'existence ne pourrait pas surgir. Ces possibilités font partie intégrante de l'existence (et il ne pouvait pas en être autrement, puisque je les réalise en existant), mais en même temps elles constituent son fondement préliminaire telle une "préhistoire" de l'existence elle-même. Patočka fait donc une remarque décisive en soulignant comment l' « en-vue-de » et le « monde » au sens heideggérien sont présents deux fois dans la définition de l'existence, ou pour ainsi dire se dédoublent[544] au moment où nous nous apercevons de notre provenance à partir d'une possibilité fondamentale, par laquelle je n'existe pas encore en-vue-de-mon-être et par laquelle le monde n'est pas encore le monde de la compréhension ouverte. Cette possibilité fondamentale représente une "histoire préliminaire" qui précède le comportement ouvert. En fait, dans la corporéité, il y a un "en-vue-de" et un "monde" qui précèdent l'ouverture originaire de l'existence et qui la rendent possible, ce qui fait poser à Patočka la question suivante : « le corps propre n'est-il pas une préhistoire qui précède notre histoire active ? »[545].

À l'instar de cette formulation patockienne, nous sommes donc amenés à prendre en compte, dans l'être-au-monde, la préhistoire que la vie humaine laisse derrière elle une fois qu'elle s'ouvre sous la forme que Heidegger a décrit comme l'existence du *Dasein* en tant qu'être historique. La transcendance du sujet *provient*, voire *devient historique*, à partir de cette "préhistoire" corporelle, ce qui revient à dire qu'il y a une préhistoire de la vie humaine qui s'insère dans la préhistoire du monde. Encore une fois, il ne s'agit nullement d'une préhistoire objective ou naturelle du monde, ce qui est une pure abstraction interne aux sciences de la nature, car celle dont nous parlons (et il ne peut pas en être autrement) est *une préhistoire du point de vue de l'existence*. Voici la raison pour laquelle, dans les *Essais hérétiques*, Patočka abordera la question du monde naturel dans les termes d'un monde préhistorique, ou autrement dit, comme monde d'avant la problématicité.

544 *Ibidem*, p. 96-97.
545 *Phénoménologie et métaphysique du mouvement* (1968), in PP, p. 16.

§ 5. *L'avènement de l'histoire et l'opposition au monde pré-historique. Conclusions*

En reprenant le fil principal de notre parcours, nous en venons à interroger le monde naturel de notre vie comme une condition de l'existence tout à fait particulière, à savoir comme une condition préhistorique de l'histoire en tant que réalisation éminente de la transcendance de la vie humaine. L'analyse du monde naturel du point de vue de la manifestation nous a conduit, en un certain sens, aux seuils de la structure de l'être-au-monde, c'est-à-dire à un point où l'interrogation sur les conditions de possibilité de l'existence elle-même se trouve déplacée vers une orientation quelque peu différente, que l'on peut exprimer par la question suivante : comment les possibilités constitutives de l'existence sont-elles originairement ouvertes ? Cette question nous conduit, à l'instar de Patočka, à interpréter le problème du monde naturel et du mouvement "de l'existence" (ou "de la vie humaine", selon le niveau de distinction qu'on veut prendre en compte) sous un jour extrêmement spécifique et original, à savoir à la lumière du problème de l'histoire, ou pour mieux dire, à la lumière du problème de l'historialisation (provenance) de l'existence[546], qui fait le thème explicite des *Essais hérétiques*. « Cela dit, on pourrait aussi parler du monde naturel dans un sens quelque peu différent – en le comprenant comme le monde d'avant la découverte de la problématicité »[547], voire même comme « un monde pré-historique »[548].

Comme on la vu, le monde naturel est « la totalité des modes fondamentaux du comportement humain, de leurs présupposés et de leurs sédiments »[549]. Nous en avons interrogé le statut de sol préliminaire de la vie humaine existant sous les modes d'une intramondanéité tout à fait spécifique. Cela nous invite, maintenant, à voir dans les mouvements de la vie humaine l'articulation phénoménologique (et ontologique) de tous les phénomènes dont le monde naturel représente à la fois

546 On préfère ici le terme d'« historialisation » à celui d'« historicisation » à cause d'une signification objectiviste trop lourde pesant sur ce dernier, ainsi que pour renouer avec l'usage courant en phénoménologie alors que chez Patočka les mêmes concepts ne sont pas toujours exprimés avec une terminologie catégorique et univoque.

547 *Essais hérétiques* (1975) (I), p. 36.

548 *Ibidem*, p. 54.

549 *Essais hérétiques* (1975) (I), p. 34.

l'horizon d'apparition et la figure concrète. C'est en effet dans le cadre du monde naturel et à partir de celui-ci que le comportement humain s'oriente, assume ses présupposés, et trouve son essor. Ainsi, la théorie de trois mouvements de la vie humaine constitue une nouvelle voie par laquelle Patočka essaie de rendre compte de l'expérience originaire de l'être-au-monde. Ce projet philosophique constitue le noyau le plus important du travail de Patočka, exposé de manière très suggestive dans un passage de *Le monde naturel et la phénoménologie* qui vaut d'être cité presqu'en entier :

> En tant que rapports temporels, les manières fondamentales dont nous nous rapportons au monde sont des *mouvements*. […] Le monde naturel, le monde dans lequel l'homme vit la journée inachevée et épisodique de sa vie, est d'emblée une totalité manifeste qui ne nous est pas ouverte comme un plateau d'un théâtre que nous embrassons du regard […]. C'est une totalité *dans laquelle* nous sommes toujours insérés comme en faisant partie […]. Notre conscience de la totalité est intégralement quelque chose de pré-existant que nous ne pourrons jamais convertir à une intuition *objective* […] une totalité dans laquelle nous effectuons nous-mêmes le mouvement de notre vie qui, en tant que mouvement au sein de la totalité n'est donc jamais mouvement "absolu" […]. C'est-à-dire que l'orientation de notre mouvement a lieu toujours *dans le cadre de la corporéité*, les puissances au sein desquelles il se déploie en sont les repères ; il se dévoile en tant que mouvement en se déroulant dans les modalités de l'enracinement, du prolongement de soi par le dessaisissement et de la conquête de soi par l'exposition au péril, modalités qui sont toutes temporelles et *rapportées à autrui*[550].

Dans ces lignes se trouve donc synthétisé le projet d'une interprétation de l'existence sur la base de son être-au-monde compris *comme mouvement*. Or, comme on le sait, la théorie de trois mouvements de la vie humaine n'a pas toujours eu la même configuration, ni la même tournure, au sein de l'œuvre patockienne. Pourtant, dans toutes les esquisses de cette théorie données par Patočka, les mouvements de

550 *Le monde naturel et la phénoménologie* (1967), in MNMEH, p. 46 (nous soulignons).

l'existence présentent, à chaque fois, un trait commun : ils sont toujours orientés selon l'une des trois ekstases temporales que Heidegger avait introduites en *Être et temps*. Ces traits ne seront jamais remis en question. De la sorte, la reconstruction patockienne des trois mouvements semble ne pas avoir comme "centre", dans la quasi-totalité de ses esquisses, le problème de l'histoire et de l'historialisation de l'existence. L'historicité trouverait donc apparemment sa place au sein de la temporalité existentiale.

Cependant, dans les *Essais hérétiques*, nous voyons Patočka donner au problème de l'histoire une importance tout à fait centrale et apporter ainsi une profonde modification à la théorie des trois mouvements dans son ensemble. Dans cet ouvrage, Patočka présente en effet une tripartition du mouvement de l'existence tout à fait singulière par rapport aux configurations précédentes, calquée sur trois stades de l' "historicité" humaine : l'existence pourrait donc se décliner en existence « an-historique », « pré-historique », « historique »[551].

Cette configuration des trois mouvements apporte une contribution décisive à notre parcours, car elle n'est pas une négation des configurations précédentes, mais elle est plutôt une réinterprétation de leurs sens sous un autre point de vue. En effet, chez Heidegger, l'historialisation du *Dasein* s'inscrit dans la ligne de sa temporalité ekstatique. De la sorte, l'historialité du *Dasein* se présente comme une forme de l'existence humaine découlant d'une temporalité identique pour tous les sujets à toutes les époques, qui se réaliserait donc toujours et par elle-même identiquement ; à la forme humaine de la vie dans le monde échouerait donc une seule temporalisation et le même essor historial. Or, la version "hérétique" de la théorie des mouvements de l'existence se pose précisément à l'opposé de ce nivellement, pour prendre en compte la différence qui affecte de l'intérieur la transcendance de la vie humaine telle qu'elle se réalise.

En effet, Patočka confirme que « le comportement ouvert est de nature temporellement historique », mais il ajoute que ce comportement ouvert « *est toujours en mouvement* », ce qui signifie, dans la perspective patockienne, qu'il est une possibilité toujours en quelque manière réalisée : « le mouvement de l'existence

551 Voir, *Essais hérétiques* (1975) (II), p. 69.

est […] le projet de possibilité *en tant que* leur réalisation »[552]. De la sorte, poursuit Patočka, le comportement ouvert « s'articule en plusieurs mouvements » (ou réalisations) de caractère « partiel », c'est-à-dire jamais achevés. Ainsi, la transcendance du sujet humain, « s'articule en plusieurs mouvements dont *un seul* est axé sur le thème de l'ouverture »[553].

Pourtant, la ligne de démarcation tracée dans cette configuration "historique" des trois mouvements paraît plus nette et plus profonde que toutes celles qui séparent et relient les trois mouvements entre eux ; il s'agit d'une césure entre deux mouvements non-historiques et un mouvement éminemment historique (ou historial), qui coïncide, comme on l'a déjà vu, avec *l'entrée dans la problématicité du sens* :

> il se peut que l'essence propre de la césure que nous nous efforçons d'établir comme démarcation entre la période pré-historique et la période historique proprement dite réside précisément dans l'ébranlement de la certitude naïve du sens qui régit la vie de l'humanité jusqu'à la transformation spécifique marquée par la naissance simultanée – et, dans un sens plus profond, réellement une – de la politique et de la philosophie[554].

Ce mouvement historique du devenir humain est donc celui de l'avènement de la philosophie et de la vie politique telles qu'elles se réalisent simultanément dans le projet incarné par la *polis* grecque. L'humanité historique, dit Patočka, se différencie précisément par son ouverture à un sens total et partant problématique, jamais défini une fois pour toutes. La vie historique, en tant que vie "philosophique", prend les distances du sens accepté et reçu du mythe, elle est « la possibilité d'un rapport [à l'être et au sens] qui ne consiste plus en une réponse toute faite, acceptée d'avance, mais en un questionnement. […] De même que l'homme politique s'expose à la problématicité de l'action, de même le philosophe s'expose à la problématicité de l'être et du sens de l'étant »[555].

552 *Qu'est-ce que l'existence?* (1976), in MNMEH, p. 263.
553 *Essais hérétiques* (1975) (I), p. 34.
554 *Essais hérétiques* (1975) (III), p. 105.
555 *Ibidem*, p. 107.

Ainsi, l'histoire au sens patockien se différencie des civilisations où « le centre de gravité demeure l'acceptation et le maintien de la vie »[556], où la vie se reçoit comme une fin à elle-même. L'enchaînement à un temps cyclique propre aux communautés archaïques qui encore habitent notre monde exprime l'anhistoricité qui est la leur, qui revient précisément à leur courant stationnaire, plus proche d'une vie nue, qui coïncide "naturellement" avec son maintien dans l'enceinte d'un foyer privé, ainsi qu'avec sa transmission et sa défense. L'homme d'avant l'histoire « vit de telle façon que le cycle de l'acceptation et de la transmission, de la défense et de la consolidation de la vie, épuise le sens de son faire »[557]. L'homme historique, en revanche, sort du monde privé franchissant les limites d'un cercle purement "vital" ; de la sorte il bâtit un espace public, l'espace de la vie libre. La *polis*, en fait, n'existe pas "en nature", elle n'est pas un besoin que l'homme *doit* assumer. Cependant elle ne pourrait pas sortir au grand jour si ce n'est sur la base des besoins par lesquels la vie s'enracine et se reproduit. Comme le dit encore Patočka dans *Qu'est-ce que l'existence ?* « la réalisation de cette possibilité présuppose de fait que j'ai déjà pris pied dans le monde »[558]. Ainsi, la préhistoire qui précède l'existence ouverte, devient l'essence du monde naturel où l'existence elle-même trouve le sol de réalisation de ses possibilités fondamentales.

Dans la formulation historiquement orientée de la théorie de trois mouvements, il y a donc une duplicité profonde au sein de la vie humaine elle-même. De même que cette duplicité introduit un point de vue nouveau sur la vie, elle produit, de même, une difficulté à synthétiser le mouvement de la vie humaine dans une seule et unique perspective. En fait, chez Patočka, l'existence historique est à la fois un « redressement » et un « revirement » de la vie. En tant que revirement, c'est précisément l'histoire elle-même (et la philosophie) qui révèle et établit le monde de la vie comme monde préhistorique. L'orientation de chaque mouvement partiel qui domine le comportement humain ne peut en effet devenir manifeste et acquérir son sens que dans le cône de lumière de l'histoire, où cette orientation devient en quelque sorte "manifeste" et donc "thématique". Mais en même temps, le monde naturel

556 *Essais hérétiques* (1975) (II), p. 60.
557 *Ibidem.*
558 *Qu'est-ce que l'existence ?* (1976), in MNMEH, p. 263.

demeure toujours le fond de possibilités dont l'histoire, en quelque sorte, provient. L'enracinement et le prolongement de la vie au moyen du travail et de l'objectivation conséquente, représentent la condition nécessaire, voire le sol préliminaire sur lequel *peut* s'accomplir le « passage » à l'histoire.

Le deuxième mouvement de l'existence constitue, en ce sens, un paradigme de la duplicité qu'on voudrait ici expliciter. Ceci est le mouvement du travail, dans lequel la vie se prolonge et s'objective dans un rapport organisé au monde (dans l'œuvre) et aux autres (dans le rôle que chacun assume, car on ne travaille pas seul). D'un coté le travail représente le projet de conservation de la vie par excellence. Si la vie, dans ce mouvement, n'est pas simplement acceptée, elle est pourtant « défendue », car en « pourvoyant à ses besoins »[559] elle se prolonge sans renoncer à faire de ses nécessités son propre but. De la sorte, la vie est, certes, acceptée, mais dans un sens différent vis-à-vis de l'acceptation que l'homme vit"passivement" dans le premier mouvement. En effet, par le travail l'homme accepte la vie comme une charge ; autrement dit, la vie humaine *est* une charge pour elle-même. Cependant, l'enchaînement à la vie n'est pas le seul et unique caractère du travail, car dans le fait de ne pas être une acceptation "passive" – dans la médiation univoque d'autrui qui nous accueille sans qu'on l'ait choisi ni voulu – mais plutôt "active" ou "assumée", « le travail humain présuppose une libre disposition »[560]. « Paradoxalement, le travail nous fait éprouver notre liberté, […] elle tient au fait que nous ne pouvons pas prendre la vie simplement comme quelque chose d'indifférent », au contraire, « nous sommes ici *contraints* de prendre des décisions »[561] dont la première et la plus fondamentale est précisément la décision de vivre. La vie, donc, d'un côté, ne nous laisse pas le choix, car pour vivre, *nous devons* travailler, mais de l'autre côté, et paradoxalement, nous *devons* aussi *choisir* pour ou contre la vie elle-même. « Le travail qui (selon l'analyse de Hannah Arendt) est toujours d'abord un travail pour la consommation, n'est donc possible que sur le fondement d'une existence libre »[562].

559 *Ibidem*, p. 62.
560 *Essais hérétiques* (1975) (I), p. 41.
561 *Ibidem.*
562 *Ibidem*. Voir. H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, trad. fr. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy1961.

En effet, dit Patočka, « l'animal […] ne travaille pas »[563], car s'il fait usage d'un outil, par exemple d'une pierre ou d'un bâton pour faire tomber les fruits d'un arbre, il ne met pas cet outil de côté en vue d'un usage successif auquel la vie l'obligera nécessairement sans cesse. Chez l'animal, la "découverte" d'un "outil-pour", recommence presque à chaque fois à zéro, cette découverte n'étant jamais pour lui une découverte définitive, car elle n'est pas la découverte de la "vie entière pour".

Dans sa duplicité « le travail est au contact de la problématicité de la vie, dont en même temps il occulte la perspective et à laquelle il s'oppose »[564]. En ce sens le travail est à la fois un facteur historique et anhistorique, voire même qui s'oppose à l'histoire, comme le dit Patočka. La même duplicité habite, de manière analogue mais aussi foncièrement différente, l'historicité. Du point de vue de la préhistoire, l'histoire n'est qu'un « redressement de la vie »[565], c'est-à-dire le déploiement d'une possibilité qui, bien que refoulée, est déjà toujours en cours de réalisation pour l'homme dès qu'il « prend pied sur le sol du monde » ; à l'inverse, et à partir de son propre point de vue, l'histoire se voit comme un « revirement »[566] vis-à-vis de la vie, voire un « renouveau » ou une « césure »[567]. En ce sens, si l'histoire présuppose le mouvement d'enracinement et du prolongement de soi, elle ne peut pas être expliquée à partir de ceux-ci. L'histoire se réalise, dit encore Patočka dans les *Essais hérétiques*, là où la vie humaine « s'achemine vers une conversion globale »[568].

Ce "jeu" des points de vue est donc l'expression même des rapports entres les différentes orientations du mouvement de la vie humaine telles que Patočka les présente dans la perspective singulière des *Essais hérétiques*. En fait, dans cette opposition Patočka reconnaît à la vie historique le caractère constitutif d'un conflit entre la « *vie nue* » et la « *vie au sommet* ». Ce dont il y va dans l'histoire est la compréhension de ce conflit[569], où le sens de l'histoire ne s'épuise pas, mais dont, au contraire, l'histoire reçoit la problématicité qui lui appartient essentiellement.

563 *Essais hérétiques* (1975) (I), p. 40-41.
564 *Ibidem*.
565 *Essais hérétiques* (1975) (II), p. 70.
566 *Les guerres du XXe siècle et le XXe siècle in tant que guerre* (VI), in *Essais hérétiques* (1975), p. 212.
567 *Essais hérétiques* (1975) (II), p. 72 et (III), p. 104.
568 *Essais hérétiques* (1975) (III), p. 104.
569 *Essais hérétiques* (1975) (VI), p. 212..

L'historicité de l'existence est donc l'explicitation d'un conflit, ou, autrement dit, d'une opposition qui renvoie directement à la dialectique fondamentale de l'existence en tant que mouvement, celle entre possibilité et réalisation.

Sans nul doute, la dialectique de l'existence s'exprime de façon éminente dans sa définition inspirée au concept aristotélicien du mouvement comme *dunamis réalisée*. L'enjeu de cette définition réside précisément dans la tension conceptuelle qu'elle recèle, une tension qui n'est pas résolue mais plutôt exprimée. En tant qu'être-au-monde la vie humaine n'est pas seulement une vie dans les possibilités, mais elle est toujours dans l'accomplissement de celles-ci, à savoir dans leur actuation. Comme le dit Patočka (dans *Qu'est-ce que l'existence ?*) l'existence *est* ses possibilités « *en les réalisant, en les actualisant* »[570]. Pourtant, comme on l'a vu dans l'analyse de la corporéité comme caractère essentiel de l'être-au-monde, chaque actuation de l'existence est toujours une actuation à partir d'un fond de possibilités ou de potentialités préliminaires, sans lesquelles toutes les autres possibilités propres à l'existence demeureraient suspendues dans le vide. Nous disions donc, qu'à cette "préhistoire" est conditionnée l'ouverture et la réalisation de l'existence elle-même.

Toutefois, dans l'historicité de l'existence, Patočka nous met face à une possibilité humaine *sui generis*, c'est-à-dire une possibilité qui, dans un certain sens, n'est pas conditionnée par une certaine actuation préliminaire. Elle demeure donc une possibilité dont la réalisation ne peut pas être garantie par le regroupement d'un certain nombre de conditions. C'est en ce sens que « l'avènement de l'histoire »[571] définit l'existence humaine plus que n'importe quelle autre réalisation, car elle n'est pas donnée par l'appartenance à une certaine "espèce vivante" (fût-ce l'espèce humaine).

La définition de la vie humaine comme *dunamis* veut donc d'abord souligner le fait qu'il n'y pas d'humanité pré-constituée, car, en ce qui concerne le sujet humain, on a toujours affaire à un résultat (*dunamis réalisée*), mais aussi à un résultat jamais garanti (tel est le cas de toute possibilité humaine, de même que pour toute « action » qui soit véritablement humaine, comme le dirait Hannah Arendt). L'essor historique

570 *Qu'est-ce que l'existence ?* (1976), in MNMEH, p. 263 (nous soulignons).
571 *Essais hérétiques* (1975) (I), p. 53.

de la vie humaine aboutit à une vie qui est au-delà d'elle-même, c'est-à-dire à une vie dont la tâche n'est plus son propre maintient biologique (vivre n'est plus le but de la vie), mais la réalisation d'une possibilité jusque là demeurée "en retrait" et la construction d'un espace commun de liberté bâti à cet effet, en vue de cette réalisation « sans précédent »[572]. Le chiffre de cette nouvelle orientation réside dans le fait que la vie n'impose plus ses propres nécessités comme seul but, car elle devient « responsable » de ses nécessitées et de ses buts devant elle-même et devant les autres. L'historicité est donc le mode d'être propre à l'homme au sens d'une possibilité à jamais en cours de réalisation (c'est en ce sens que le mouvement de découverte de soi – appelé aussi mouvement de vérité – coïncide avec le stade de l'histoire proprement dite. Il représente le véritable « passage » au mode d'être du *Dasein* au sens de l'étant-historique, dont l'historialisation n'est pas une possibilité donnée, mais un mouvement de réalisation au sens éminent).

De cette possible lecture de l'historicité découle aussi une autre conséquence plus significative. L'historicité de l'être humain ne représente pas une possibilité ou une potentialité pré-définie. En tant que *dunamis réalisée* l'existence humaine n'est pas la réalisation prescrite par une *dunamis* pré-déterminée qui nécessairement dessinerait pour l'existence un parcours nécessaire à accomplir. L'histoire n'échoit pas à l'homme de la même manière où à l'animal revient sa place dans l'écosystème.

Le fait que l'existence humaine ne soit pas définie par une tâche déjà accomplie – comme possibilité – à sa naissance, signifie que la *dunamis* de l'existence humaine ne constitue pas un substrat, comme Patočka l'exprime très clairement en radicalisant la conception aristotélicienne du mouvement[573]. C'est ainsi que les possibilités de la vie humaine diffèrent de la *dunamis* aristotélicienne, à savoir dans la mesure où elles ne sont pas données à l'avance et ne déterminent pas un substrat préalable de la vie humaine[574]. L'historicité de l'existence est donc une possibilité essentielle de la vie humaine, mais aussi un mouvement au sens de l'actuation de ce qui est *en puissance en tant que tel*.

572 *Essais hérétique* (1975) (III), p. 124.
573 *Cf. Méditation sur "Le monde naturel"* (1969), in MNMEH, pp. 102-103.
574 *Cf. Qu'est-ce que l'existence* (1976), in MNMEH, p. 263

Arrivé à ce point de son parcours, Patočka se trouve donc dans une étonnante proximité avec l'historicité ouverte et toujours à accomplir que l'on retrouvait dans la conception husserlienne au début de notre parcours et qui fait écrire au père de la phénoménologie, dans un manuscrit de 1935, que « l'humanisation est le processus permanent de l'existence humaine »[575]. Pourtant la proximité n'est ici qu'apparente. Si l'histoire est un processus ouvert, ce n'est pas parce que son *eidos* se situerait à l'infini, mais précisément parce que l'existence est *dunamis* et non pas *eidos*. Comme on l'a vu dans le *Platonisme négatif,* pour Patočka l'Idée est moins un contenu sans cesse à déterminer que la problématicité de tout contenu, ou autrement dit l'ouverture même de la transcendance humaine comme expérience du *chorismos*. À l'opposé de Husserl, qui avait en quelque sorte épousé l'idéal épistémique de Platon, Patočka propose de se tourner vers un « Platon socratique »[576].

Cependant, l'existence historique, dans son avènement, demeure essentiellement intramondaine. Comme on a déjà pu le voir, en tant que « *mouvement au monde* », dit Patočka, le mouvement de notre vie « n'est jamais un mouvement absolu »[577]. En effet, l'existence n'est pas une *pure potentialité* mais une *dunamis* déterminée. Ainsi, l'orientation généalogique de la question portant sur l'avènement de l'histoire se démontre toujours liée au plan proprement phénoménologique de l'analyse de la vie au monde. De la sorte, la question qui se pose est encore une fois la suivante : *comment* advient la détermination de l'existence historique comme être-au-monde ? « Ainsi conçue, notre réflexion sur la vie dans la vérité requiert une réflexion sur les mouvements fondamentaux de l'existence humaine »[578], c'est-à-dire, dit dans les termes des *Essais hérétiques*, une réflexion sur la préhistoire qui est toujours présupposée à l'existence historique comme l'arrière plan de sa réalisation. Comme le dit Patočka dans *Qu'est-ce que l'existence*,

575 E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité*, trad. fr. N. Depraz, Paris PUF, 2001

576 L'expression revient à E. Tassin, voir *La question du sol ; monde naturel et communauté politique*, in E. Tassin, M. Richir (éds.) *Jan Patočka, phénoménologie, Philosophie, Politique*, Grenoble, Million 1992, pp. 167-187, cit. p. 177.

577 *Le monde naturel et la phénoménologie* (1967), in MNMEH, p. 46.

578 *Qu'est-ce que l'existence ?* (1976), in MNMEH, p. 263-264.

> la réalisation de cette possibilité, [le mouvement de vérité], présuppose de fait que j'ai déjà pris pied dans le monde, que je m'y suis enraciné. Elle présuppose de surcroît que je me suis perdu dans le monde, que je me suis identifié avec le travail que j'exécute sur les choses, avec le rôle que je suis censé jouer et que les autres (ainsi que moi-même en tant qu'autre) attendent de moi, que je me suis fait une place au sein d'une collectivité déterminée par une lutte permanente pour cette position face aux autres et aux choses. La question sera alors de savoir si ce mouvement indispensable deviendra la totalité de mes possibilités, si, oui ou non, je me dissimulerai mon intérêt essentiel.

L'histoire est donc, certes, une actuation toujours ouverte, mais une actuation dont la possibilité n'est pas suspendue dans le vide, car elle se constitue par un mouvement sur le fond du monde, où l'existence est originairement enracinée et co-objectivée (avec les autres). Comme le dit Patočka « *cette acceptation est ce qui fournit le fondement nécessaire au développement de nos possibilités propres* »[579]. Le monde qui constitue la condition de toute réalisation humaine est donc le monde humain des autres : « notre espace est foncièrement et par toute sa structure un espace humain » et « seul le contact avec autrui constitue le milieu propre dans lequel l'homme vit », car « les autres sont le chez-soi originel »[580].

Cette condition préhistorique de l'histoire n'est pas destinée à être effacée ou dépassée une fois pour toutes lorsque l'existence « s'engage dans le long chemin de l'histoire »[581]. L'opposition de l'histoire au monde pré-historique, comme on l'a dit plus haut, n'est pas destinée à s'épuiser. Comme le dit Patočka, « l'histoire présuppose la pré-historicité […] en tant qu'elle se distance activement et réagit contre la période préhistorique »[582]. En ce sens l'humanité historique est le résultat d'un conflit dans lequel toutes les possibilités antérieures de l'existence se révèlent

579 *Méditation sur "Le monde naturel"* (1969), in MNMEH, p. 107 (nous soulignons).

580 *Le monde naturel et la phénoménologie* (1967), in MNMEH, p. 34-35.

581 *Essais hérétiques* (1975) (I), p. 56. Cette dimension de l'être-avec s'accomplit non seulement dans le dévouement et dans le sacrifice, mais d'abord dans la forme politique de la problématicité. Dans un séminaire du 1975 en préparation des *Essais hérétiques*, Patočka affirme que l'essor historique de l'existence abandonne l'idée de la communauté comme œuvre des forces primordiales qui dominent sur le monde et sur la vie humaine, pour se tourner vers une conception de la communauté comme œuvre commune propre aux hommes.

582 *Ibidem*, p. 70.

comme possibilités. La tension entre possibilités et réalisation est donc une tension interne à la vie humaine, tout comme l'enracinement et l'opposition au monde naturel. Aucune de ces tensions n'est donc effacée par l'avènement de l'histoire. Leur permanence indique au contraire que l'existence émerge là où s'accomplit une vocation éminemment humaine à une vie non-stationnaire.

Finalement, dans un sens généalogique, nous pouvons dire que ce n'est pas la possibilité qui précède la réalisation, mais c'est la réalisation qui permet l'émergence de la possibilité. Ce n'est qu'ainsi que la vie historique voit la possibilité cachée de la problématicité, car ce n'est que sous le jour de l'histoire qu'une telle possibilité peut apparaître. Une certaine réalisation, en advenant, ouvre des possibilités en les faisant apparaître comme ce qui l'a précédée. L'avoir-à-être mon être-historique, n'est pas une possibilité déjà là, mais c'est une possibilité qui doit m'être ouverte : pour concevoir l'existence, il faut que sa structure de "vie dans les possibilités" soit donc mise en mouvement au sens d'un mouvement génétique. Ainsi, l'historicité n'est pas un *telos* qui *doit* advenir. De même que l'entéléchie du constructible, chez Aristote, n'est pas la maison, mais la construction, qui s'appuie sur tout ce qui ne fait pas encore partie de la maison, mais qui en deviendra la possibilité dans et par la construction, de même l'histoire ne sera jamais l'œuvre achevée de l'homme, ni au présent ni à l'infini, mais plutôt l'œuvre d'une humanité en elle-même à jamais achevée, car « le mouvement d'ensemble tient au fait que notre vie *est* un mouvement » et, par conséquent, que « notre être-au-monde est un *cheminement* continuel »[583].

583 *Méditation sur "Le monde naturel"* (1969), in MNMEH, p. 106.

INDEX NOMINUM

ABRAMS (Erika) 7, 7(n), 9(n), 11(n), 91(n), 109(n), 231(n).

ARENDT (Hannah), 268, 268(n), 270.

ARISTOTE 180, 192, 231(n), 245, 274.

ARON (Raymond) 242(n).

BARBARAS (Renaud) 113, 113(n), 140(n), 182, 182(n), 237, 237(n), 238, 255, 255(n), 258(n), 272.

BENOIST (Jocelyn) 115(n), 277.

BERNARD (Marion) 32, 33(n), 34, 81, 81(n), 82, 82(n), 149, 272.

COSTA (Vincenzo) 228, 229(n).

COURTINE (Jean-François) 194(n), 196(n).

DASTUR (Françoise) 194(n).

DÉMOCRITE 75, 231.

DERRIDA (Jacques) 14(n), 31, 167, 188.

DILTHEY (Wilhelm) 20.

DI MARTINO (Carmine) 182(n).

DUICU (Dragos) 161, 162(n), 255(n).

HEGEL (Georg Wilhelm Friedrich) 33, 175, 183.

FREGE (Gottlob) 72, 73.

GADAMER (Hans-George) 37.

KANT (Immanuel) 33, 112, 147, 151, 225.

LEVINAS (Emmanuel) 150, 151, 152, 172, 172(n).

MERLEAU-PONTY (Maurice) 89, 92, 92(n), 105, 106(n), 117(n), 162.

NIETZSCHE (Friedrich) 37, 75, 76.

PACI (Enzo) 155.

PLATON 192, 231.

RICŒUR (Paul)14, 14 (n), 15, 16, 16(n), 28, 37, 37(n), 153.

SAM (Emre) 117(n).

SARTRE (Jean-Paul) 117, 117(n).

SPENGLER (Oswald) 50, 50(n).

TASSIN (Etienne) 273(n)

TENGELYI (Laszlo) 140, 140(n), 143, 146, 146(n), 147, 148.

TERZI (Roberto) 209, 209(n).

BIBLIOGRAPHIE

I. ŒUVRES DE PATOČKA

- *Le monde naturel comme problème philosophique* (1936), avec une *Postface* de l'auteur (1976), trad. fr. J. Danek et H. Declève, La Haye, Nijhoff (coll. Phænomenologica n. 68), 1976 ;

- *Platon et l'Europe* (1973), trad. fr. E. Abrams, Lagrasse, Verdier (coll. la nuit surveillée), 1983 ;

- *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, trad. fr. E. Abrams, Grenoble, Millon (coll. Krisis), 1988 ;

- *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. fr. E. Abrams, Dodrecht, Boston, Londres, Kluwer (coll. Phaenomenologica), 1988 :

- *Liberté et sacrifice. Écrits politiques*, trad. fr. E. Abrams, Grenoble, J. Millon (coll. Krisis), 1990;

- *L'art et le temps*, trad. fr. par E. Abrams, Paris, POL 1990 ;

- *Sur la philosophie et les philosophes. Entretien avec Jan Patočka*, trad. fr. E. Abrams, dans E. Tassin, M. Richir (éds.) *Phénoménologie, philosophie, Politique*, Grenoble, Million (coll. Krisis), 1992 ;

- *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, trad. fr E. Abrams, Grenoble, Millon (coll. Krisis), 1992 ;

- *Papiers phénoménologiques*, trad. fr. E. Abrams, Grenoble, Millon (coll. Krisis), 1995 ;

- *Body, community, language and world*, trad. ang. Erazim Kohak, Chicago and La Salle, Oper court 1998;

- *Conférences de Louvain. Sur la contribution de la Bohême à l'idéal de la science moderne*, Bruxelles, Ousia 2001 ;

- *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, trad. E. Abrams, Lagrasse, Verdier (poche), édition révisée, 2007 ;

- *L'Europe après l'Europe*, trad. fr. E. Abrams, Lagrasse, Verdier (coll. Philosophie) 2007;

- *Éternité et historicité*, trad. fr E. Abrams, Lagrasse, Verdier (coll. Philosophie) 2007 ;

- *Aristote, ses devanciers, ses successeurs : études d'histoire de la philosophie d'Aristote à Hegel*, trad. E. Abrams, Paris, Vrin (coll. Bibliothèque des textes philosophiques), 2011 ;

- *Cristianesimo e mondo naturale*, trad. it. R. Paparusso, Rome, Lithos 2011.

II. ŒUVRES D'AUTRES AUTEURS

ARENDT Hannah

- *Condition de l'homme moderne*, trad. fr. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy/ Presses Pocket (coll. Agora), 1961.

ARISTOTE

- *Physique*, t. 1 (I-IV), trad. H. Carteron, Paris, Les Belles Lettres (coll. des universités de France), 1926 .

DERRIDA Jacques

- *L'origine de la géométrie* (introduction), Paris, PUF 1962 ;

- *La voix et le phénomène*, Paris, PUF 1967 ;

- (1987), *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Flammarion 1990.

FINK Eugen

- (1994), *Proximité et distance* : *essais et conférences phénoménologiques*, trad. J. Kessler, Grenoble, Millon (coll. Krisis).

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich,

- *Phénoménologie de l'esprit*, trad. fr. J. Hyppolite, Paris, Aubier 1941.

HEIDEGGER Martin

- *Ontologie. Herméneutique de la factivité* (1923), GA 63, trad. fr. A. Boutot, Paris, Gallimard 2012, 1995 ;

- *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, trad. A. Boutot, Paris, Gallimard

(coll. Bibliothèque de philosophie), 2006 ;

- *Être et temps*, trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985 ;

- *Questions I et II*, trad. K. Axelos, J. Beaufret, W. Biemel, L. Braun, H. Corbin, F. Fédier, G. Granel, M. Haar, D. Janicaud, R. Munier, A. Préau et A. de Waelhens, Paris, Gallimard (coll. Tel), 1990 ;

- *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962 ;

- *Séminaires de Zurich*, trad. C. Gros, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque de philosophie), 2010 ;

- *Lettre à Husserl*, 22 Octobre 1927, trad. fr. J.-F Courtine, in *Martin Heidegger*, Cahier dirigé par M. Harr, Paris, Édition de l'Herne 1983.

HUSSERL Edmund

- *L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons*, trad. fr. A. Lowit, Paris, PUF (coll. Épiméthée) 1996 ;

- *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome 1 : Introduction générale à la phénoménologie pure*, trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard (coll. Tel), 1985 ;

- *Méditations cartésiennes*, trad. G. Pfeiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 1992 ;

- *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque de philosophie), 1976 ;

- *Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche, Paris, PUF (coll. Épiméthée) 1970 ;

- *La Terre ne se meut pas*, trad. fr. D. Frank et D. Pradelle, Paris, Éditions de Minuit 1989 ;

- *Sur l'intersubjectivité II*, trad. fr N. Depraz, Paris, PUF (coll. Épiméthée), 2001.

KANT, Immanuel

- *Critique de la raison pure*, trad. A. J.-L. Delamarre et F. Marty, Paris, Gallimard (coll. Folio essais) 1990 ;

- *L'idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, trad. L. Ferry, Paris, Gallimard (coll. La Pléiade) 1985.

LEVINAS Emmanuel

- *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin 2010.

MERLEAU-PONTY Maurice,

- *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard 1945 ;

RICŒUR Paul

- *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II,* Paris, Seuil 1986 ;

- *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990 ;

- *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin 1998 ;

- *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Éditions Stock, 2004.

SARTRE Jean-Paul

- *Situation I*, Paris, Gallimard 1947, dont : « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », (1939), pp. 29-32 ;

SPENGLER Oswald

- *Le déclin de l'Occident : esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle*, Tome I *Forme et réalité* (1918) et II *Perspectives de l'histoire universelle* (1922), trad. fr. M. Tazerout, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque des Idées) 1948 ;

III. ÉTUDES

BALAZUT, Joël

- « L'homme, l'animal et la question du monde chez Heidegger », in *Klesis, Revue Philosophique*, n. 16, 2010 *Humanité et animalité.*

BARBARAS Renaud

- *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*, Paris, Vrin (coll. Problèmes et controverses), 2003 ;

- *Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Chatou, Les éditions de la Transparence, 2007 ;

- (ed.) *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, Milan, Mimesis (coll. L'œil et l'esprit), 2007.

- *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin (coll. Problèmes et controverses), 2008 ;

- *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*, Chatou, Les éditions de La Transparence, 2011 ;

BENOIST Jocelyn,

- *L'a priori conceptuel*, Paris, Vrin, 1999

- (éd.) *La conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl*, Paris

Vrin (coll. Problèmes et Controverses) 2008.

BERNARD Marion

- *Le monde comme problème philosophique*, in *Les Études Philosophiques*, 3 (2011), pp. 351-373.

BRISART Robert

- - « Phénoménologie et historicité selon Patočka », in *Revue Philosophique de Louvain*, n. 48, 1982.

- « Nature et liberté dans l'ontologie fondamentale de Heidegger. De la radicalisation d'une antinomie moderne à l'acosmisme existential », in *Revue Philosophique de Louvain*, n. 80, 1990.

COSTA, Vincenzo

- « La fenomenologia fra soggettività e mondo », in *Leitmotiv*, n. 3, 2002,pp.11-26.

COURTINE Jean-François

- *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du "Dasein"* - Actes du colloque, Université de la Sorbonne, Paris, Vrin (coll. Problèmes et Controverses) 1994 ;

- *La cause de la phénoménologie*, Paris, PUF (coll. Épiméthée), 2007.

- *Archéo-logique : Husserl, Heidegger, Patočka*, Paris, PUF (coll. Épiméthée) 2013.

DASTUR Françoise

- *La phénoménologie en questions*, Paris, Vrin, 2004 ;

- *Heidegger et la question anthropologique*, Louvain-Paris, Peteers 2003.

DASTUR Françoise – CABESTAN Philippe

- *Daseinsanalyse. Phénoménologie et psychiatrie*, Paris, Vrin (coll. Bibliothèque des Philosophie) 2011.

DI MARTINO, Carmine

- *Pour une généalogie de la morale. À partir de Paul Ricœur*, in M-A. Vallée (éd.) *Du texte au phénomène : parcours de Paul Ricœur*, Paris, Mimesis (coll. L'esprit des signes) 2015, pp. 105-130 ;

- (éd) *Actualité de la phénoménologie*, Saveria Mannelli, Rubettino 2013.

DUICU Dragos

- « La phénoménologie asubjective de Patočka, une phénoménologie non intentionnelle ? », Bulletin d'analyse phénoménologique, VI 8, 2010, pp. 230-243.

- *Phénoménologie du mouvement. Patočka et l'héritage de la physique aristotélicienne*, Paris, Hermann, 2014.

FROGNEUX Nathalie

- (éd.) *Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*, Argenteuil, Le Cercle Herméneutique, 2012.

HAAR Michel

- *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Million (coll. Krisis) 2002.

JACQUET, Fréderic

- « Vie et existence : vers une cosmologie phénoménologique », in *Les Études Philosophiques*, n. 3, 2011, pp. 395-419.

MARRATI-GUÉNOUN Paola

- *La genèse et la trace. Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publischer (coll. Phænomenologica n. 110) 1998.

NOVOTNY Karel

- *La genèse d'une hérésie. Études sur Jan Patočka*, Paris, Vrin 2012.

SAN Emre,

- *La transcendance comme problème phénoménologique. Lecture de Merleau-Ponty et Patočka,* Milan, Mimesis (coll. L'œil et l'esprit) 2012 ;

STANCIU Ovidiu et SPAAK Vischnu,

- (éd.) *Patočka lecteur d'Aristote. Phénoménologie, ontologie, cosmologie*, Argenteuil, Le cercle herméneutique 2015 ;

TARDIVEL Émilie,

- *La liberté au principe. Essai sur la philosophie de Patočka*, Paris, Vrin, 2011 ;

- (éd.) *Patočka et la phénoménologie*, *Les Études Philosophiques*, n.3, 2011, Paris, PUF ;

- (éd.) *Patočka et la question du monde*, *Philosophie* n.118, 2013, Paris, Éditions de Minuit.

TASSIN Étienne. et RICHIR Marc,

- (éd.) *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique*, Grenoble, Million (coll. Krisis) 1992.

TERZI Roberto

- *Il tempo del mondo. Husserl, Heidegger, Patočka*, Saveria Mannelli, Rubbettino 2009.

Vita umana e storicità.

Un percorso nella fenomenologia di Jan Patočka

RIASSUNTO IN ITALIANO

PRIMA PARTE

(L'eredità della fenomenologia e l'Europa come problema filosofico)

A.

L'opera di Jan Patočka difficilmente potrebbe essere sussunta sotto un concetto o un'idea unificatrice. Tuttavia, è possibile riconoscerle alcuni tratti distintivi, fra cui, in particolare, quello di essere l'opera di un erede, che si è fatto continuatore, e al tempo stesso innovatore, della tradizione fenomenologica. Poiché nessun lascito, in filosofia, può semplicemente essere ricevuto e ripetuto senza mutare, vedremo come in Jan Patočka l'eredità acquisita coinciderà con un'assunzione originale e una comprensione nuova di problemi diversi che affondano le loro radici in un terreno comune.

Il terreno comune su cui è cresciuta l'eredità in questione è quello di ciò che Husserl chiamava, nella *Crisi delle scienze europee*, una "contraddizione esistenziale" e che Patočka identificava con l'espressione "crisi del senso". Queste espressioni identificano la crisi dell'umanità contemporanea e, in particolare, dell'Europa. Il legame con l'ultima grande opera husserliana si manterrà vivo e costante in tutta l'opera di Patočka, fino agli anni '70, quando, nella sua *Riflessione sull'Europa* Patočka si farà carico ancora una volta di affrontare il tema del "ritorno su di sé dell'Europa" come una necessità e un compito per il pensiero, nonché come il lascito più significativo del padre fondatore della fenomenologia.

Il legame con l'ultimo sforzo di riflessione husserliano è una costante e una direttrice fondamentale di tutta l'opera patockiana, come dimostra, fin

dall'inizio, la tesi di abilitazione del 1936 (*Il mondo naturale come problema filosofico*) dove Patočka dà il via alla sua riflessione a partire dalla constatazione di una contraddizione o di un situazione critica: "il tratto fondamentale della vita moderna - dice Patočka - è che solo il pensiero scientifico ci sembra esatto e che alcuna concezione del mondo coincide veramente con il nostro modo di vivere". Lungo i quarant'anni della sua riflessione, Patočka non ha fatto altro che sviluppare le conseguenze e le istanze teoriche di questa constatazione, secondo la quale un sentimento di contraddizione abita l'uomo contemporaneo e la sua visione scientificamente orientata del mondo, in cui si manifesta la mancanza di una comprensione unitaria del mondo stesso tale per cui il sapere e la vita possano essere l'uno il riflesso dell'altro. Questa contraddizione è, come voleva Husserl, il segno di una crisi non solo "del sapere" o "della cultura in generale", ma dell'umanità stessa che ha visto nascere e pratica questo sapere o che, in un altro senso, è nata da esso e ne è la realizzazione: l'umanità europea. In gioco, vi è infatti la comprensione del mondo che l'Europa *è*, o meglio ancora l'ideale razionale che l'Europa si propone di incarnare, promuovendo così l'ideale di una "vita nella verità", poiché solo un sapere razionale può dar luogo, secondo questa prospettiva, a una vita responsabile.

Husserl aveva posto, così, il problema del ruolo dell'Europa nel mondo e nella storia. Questo problema è una direttrice unitaria (possibile) del pensiero di Patočka. Al tempo stesso l'originalità con cui tale problema è stato assunto e elaborato rappresenta uno dei tratti più significativi dell'opera del nostro autore, sia sul piano della storia del pensiero che sul piano teoretico e attuale.

Patočka non cesserà dunque di interrogarsi sul senso e il destino dell'umanità europea, assumendone la profondità che Husserl aveva svelato e reinterpretando i presupposti teorici di questo svelamento, per dare luogo così a una nuova elaborazione del problema stesso. Non è un caso che la fine dell'itinerario filosofico di Husserl, nel 1935, coincise con l'inizio della riflessione patockiana. Nelle sue conferenze-testamento (pronuciate a Vienna e, in seguito, a Praga su invito di Patočka) Husserl denuncia dunque la crisi di razionalità che abita l'Europa, la quale si caratterizza precisamente per l'atteggiamento razionale proprio della pratica filosofico-scientifica, che a sua volta identifica lo "spazio umano" dell'Europa. Noi, europei di oggi, siamo i soggetti di questo atteggiamento particolare capace di abbracciare e definire gli scopi e le pratiche dell'intera esistenza umana; ma al tempo stesso siamo *soggetti a* questo atteggiamento, vale a dire che lo mettiamo in opera senza alcuna deliberazione, poiché si tratta di una "forma" o di uno "stile" di vita che abita intimamente gli individui e i popoli europei. Si tratta, dice Patočka, di un "bios", di una vita determinata, che attraversa tutte le nostre effettuazioni pratiche e teoriche, e che non possiamo rifiutare né accettare se non in un movimento "secondo", poiché questo "bios" è come la lingua che parliamo o il corpo che siamo. Questo movimento "secondo", non è, inoltre, nient'altro che una nuova presa in carico, a un livello superiore, di questo medesimo atteggiamento, definito da quella che Husserl identificò come "question-en-retour", vale a dire un'interrogazione retrograda (e, in tal senso, critica) di se stessi e del mondo nel quale, come soggetti, viviamo.

Questo "bios" è l'eredità che lega la nostra riflessione a quella di Patočka e di Husserl. In quanto eredi, noi siamo eredi della contraddizione che oggi ci porta a interrogare il "bios" europeo che ci caratterizza e che

mettiamo ancora e sempre in opera nelle nostre prassi di pensiero e d'azione. L' esser-europeo non è, per Patočka, una condizione fra le altre, che si aggiunge dall'esterno a un'esistenza già definita. Proprio per questo questa condizione deve essere problematizzata, e ciò nella misura in cui essa costituisce la nostra provenienza: la sua comprensione è condizione della comprensione di noi stessi. Nel seminario privato del 1973, pronunciato e redatto clandestinamente e oggi tradotto con il titolo *Platone e l'Europa*, Patočka si domanda se "cercando le radici del disequilibrio attuale, non occorra risalire agli inizi stessi dell'Europa e, attraverso questi inizi, al rapporto fra l'uomo e la sua posizione nel mondo". Patočka dimostra così tutta la portata "storica" (o "istoriale", direbbe Heidegger) della sua interrogazione fenomenologica.

B.

La fenomenologia husserliana aveva attirato su di sé un pressoché unanime giudizio dei suoi successori e eredi, un giudizio che ne faceva una filosofia essenzialmente "astorica". Tuttavia, in uno dei primi saggi scritti sulla *Krisis*, (*Husserl et le sens de l'histoire*, 1954), Paul Ricoeur metterà in questione questo giudizio proprio a partire dagli sviluppi dell'ultima fatica di Husserl. Husserl aveva sempre sostenuto che il senso è un *eidos* che risulta escluso per definizione da qualsiasi genesi empirica. Il senso si costituisce in un campo non-mondano, quello della coscienza trascendentale. Tuttavia, nella *Krisis*, il senso non è più solo l'oggetto-correlato della coscienza, ma é si costituisce nella concatenazione storica in cui le coscienze vivono, come individui e come popoli. Ciò che pareva essere appannaggio della coscienza,

Husserl lo dice anche della storia, il cui significato dovrà essere dipanato. La storia è dunque, certamente, "una costituzione di senso", ma che contribuisce essa stessa "alla costituzione del senso".

La storia non é più, dunque, una trascendenza costituita che sta di fronte a un *ego* assoluto e costituente, ma è l'immanenza-costituente del senso, qualcosa che ha a che fare con il senso delle prestazioni umane e in particolare con le prestazioni teoriche della scienza in cui la razionalità europea, volente o nolente, secondo Husserl, esprime se stessa. La coscienza, lo spirito che vive nella storia come luogo del senso, può dunque essere malato, dice Ricoeur commentando Husserl. Giacché la coscienza costituente è ultimamente temporale, è nella storia che può il senso può farsi, nella pluralità delle coscienze che ne sono i soggetti. Dice Ricoeur: "Husserl non poteva non scoprire che lo spirito ha una storia, che esso può ammalarsi, e che la storia è per esso il luogo del pericolo supremo, della propria possibile perdita". Se la storia oggetto delle scienze empiriche è "ridotta", vi è dunque un'altra storia che si affaccia nelle analisi di Husserl, una storia del senso: questa storia, però, non è più una temporalità interna costituente, ma la storia (empirica) della costituzione (trascendentale) del senso. È su questo nuovo concetto di "storia trascendentale" che si gioca tutta la novità dell'ultima e più cruciale svolta husserliana, quella che più di tutte alimenterà la riflessione di Patočka.

Nella *Crisi delle science europee*, Husserl non propone dunque una semplice rielaborazione dei temi chiave della fenomenologia, poiché si tratta innanzitutto di aprire gli occhi su un enigma, ossia la crisi delle scienze all'epoca contemporanea. Ma di che crisi si tratta? Come dice Patocka "non si tratta di una crisi di ció che é scientifico in senso artigianale, ma del senso di

verità della scienza, […] non di una forma speciale di cultura che non sarebbe che un elemento dell'umanità europea, ma di una crisi dell'umanità europea stessa in ció che dà senso globalmente alla sua vita culturale". Non sono i laboratori di fisica ad essere in crisi, ma l'idea stessa della scientificità che incarna l'idea di una scienza universale dell'ente e che come una "forma dello spirito" rappresenta la trasformazione europea dell'umanità sotto l'insegna della scoperta della Ragione.

Tuttavia, dice Husserl, "nella tristezza della nostra vita questa scienza non ha niente da dirci, poiché essa esclude di principio i problemi più scottanti per la nostra epoca, i problemi del senso e del non-senso dell'esistenza. Che cosa ha da dire questa scienza sulla ragione e sulla non-ragione? Essa non ha manifestamente niente da dire perché essa fa astrazione di tutto ció che é soggettivo". L'idea della scientificità, e con essa la scienza stessa,, dice Husserl, vive in un dualismo profondo, che si dimostra anzitutto nel dualismo fra le scienze della natura e le scienze dello spirito.

C.

La razionalità della comprensione scientifica del mondo e l'autocomprensione dell'umanità europea costituiscono un solo e medesimo nucleo problematico per l'Husserl della *Krisis*; il terreno scelto da Husserl per la sue interrogazione é quello dell'unità fra le scienze della natura e le scienze dello spirito. La scienza dello spirito, nella sua scientificità ancora ambigua, deve prendere in considerazione anche la natura, ad esempio la natura dell'uomo della Grecia antica, il suo mondo-ambiente, la sua *Umwelt*. Ma la natura dell'uomo della Grecia antica, di cui fanno parte a pieno titolo non

solo mari e montagne, ma anche dèi e demoni, non é e non poteva essere la natura dell'uomo del XVI secolo, ossia la natura esatta della scienza sperimentale matematizzante, nata in un determinato contesto e momento storico. Non avrebbe alcun senso parlare della "natura" della Grecia antica come della "natura esatta" delle scienze matematiche quale noi oggi la "viviamo", poiché ció non sarebbe nient'altro che un "falso storico". La "natura" nel senso della *Umwelt*, del mondo-ambiente-vitale di un certo spirito vivente storico, é precisamente ció da cui la scienza esatta pretende fare astrazione, ponendo questa astrazione a fondamento della propria scientificità. Ma come si potrebbe in tal senso spiegare "la natura" dell'uomo della Grecia antica ponendo una tale astrazione a fondamento della scienza in generale comprese le scienze dello spirito? A questa contraddizione, per Husserl, fa seguito un'altra: come la scienza della natura potrebbe spiegare il *nostro* mondo-ambiente, il mondo nel quale viviamo nell'attualità del nostro vivere storico in quanto europei dell'epoca contemporanea? Non dovrebbe essa fare astrazione dalla "natura" propria del nostro mondo storico-spirituale, ossia proprio la "natura matematicamente e formalmente esatta" propria della scienza stessa che dovrebbe farne astrazione? In questo modo non faremmo che promuovere un controsenso, per cui la scienza moderna della natura dovrebbe negare se stessa in quanto fenomeno dello spirito. Tal controsenso non indica nient'altro che questo: la scienza della natura, con i suoi metodi, le sue leggi e formule, i suoi oggetti e le sue formazioni di senso, *é un fenomeno storico, un fenomeno dello spirito che rientra come tale nelle scienze dello spirito*, e non il contrario. "Non é assurdo voler spiegare con la scienza della natura il fenomeno storico 'scienza della natura'?", si chiede retoricamente Husserl. Da qui inizia per il padre della fenomenologia una

"question-en-retour" su quel fondamento non-chiaro delle scienze che rimanda alla loro origine storica, all'origine stessa dell'Europa.

Sotto il titolo di Europa, dice Husserl, non si manifesta « niente di oggettivo », ma piuttosto un fenomeno dello spirito, ossia « una nuova sorta di atteggiamento », che apre una « storicità nuova », quella dell'umanità dai compiti infiniti ». Questa umanità che vive nella realizzazione di un'idea regolatrice di Ragione posta all'infinito, ha visto la luce nella Grecia del VI secolo, facendo di quest'ultima il « luogo della nascita spirituale dell'Europa ». L'Europa ha dunque un luogo e una data di nascita, ma nessuna etnia, né geografia obbiettive, poiché essa é là dove si realizza questo interesse *sui generis* proprio dell' « atteggiamento teoretico », in cui l'uomo supera tutti i compiti finiti in direzione di un'infinità, di un'idea, l'idea della conoscenza razionale del mondo. In questa « prassi di nuovo genere », come la definisce Husserl, non c'é scoperta scientifica, matematica o filosofica, che possa fungere da limite finito alla ricerca di una perfezione maggiore, di una evidenza più fondata, o di una conoscenza maggiormente provata. Tale vita si muove a partire da una normatività nuova, non più fissata agli scopi pratico-vitali, chiusa nelle finalità del bisogni biologici e temporalmente determinati, ma informata dalla « realtà » dell'idea oggetto supremo della Ragione. Per l'umanità dai compiti infiniti, la storia assume dunque un senso nuovo, e in una certa accezione, un senso *tout court*.

SECONDA PARTE

(La crisi delle mondo naturale e il destino della filosofia)

A.

La crisi dell'Europa è dunque anzitutto una crisi delle scienze. Le scienze, infatti, sono deboli proprio là dove esse poggiano la loro certezza, vale a dire nel loro metodo. L'istanza dell'oggettività, agli occhi di Husserl, resta incontestabile, ma è proprio l'insoddisfazione di tale istanza ciò che il padre della fenomenologia critica. Così, Patočka riprenderà ancora una volta la riflessione di Husserl per proseguire, a partire da essa, in un ulteriore cammino possibile, votato a concentrarsi principalmente sul ruolo del mondo naturale o mondo-della-vita come l'istanza che racchiude tutti i problemi della fenomenologia e della vita umana espressa tanto nel "sapere" quanto nella "prassi ingenua e quotidiana".

È sul mondo-della-vita, dunque, che le operazione della scienza si applicano. Esse non scoprono "cose" ma pongono "idealità", ossia "oggetti" che sono oggetti di operazioni determinate, compiute a partire dal mondo e che a esso devono tornare per riattingere sempre di nuovo il loro senso. Questo "cammino" compiuto dal procedere scientifico è proprio ciò che, in un atteggiamento orientato secondo il metodo delle scienze esatte, rimane nascosto. "Nulla vi sarebbe da contestare a tutto ciò", scrive Patočka, "se queste operazioni si compissero con coscienza di causa". Il metodo in questione presuppone precisamente di fare astrazione dal suo contesto di senso originario, ossia dal mondo naturale. Ciò che la scienza pone

attraverso il suo fare, non è la realtà in-sé, priva di ogni "relatività", ma un prodotto di una vita-nel-mondo, in un mondo precedente la scienza e che rende possibile alla scienza ritagliare da esso, per astrazione e formalizzazione, una sua figura esatta. È in seguito a un tale procedere, che in sé non ha nulla di irrazionale, che avviene la sostituzione del mondo idealizzato della scienza esatta al mondo naturale, ove il primo viene posto come la verità oggettiva del mondo naturale dell'esperienza vissuta e della manifestazione primordiale. La figura esatta del mondo, prodotto della scienza della natura, si sostituisce al suolo da cui essa stessa proviene e su cui le è stato possibile svilupparsi poiché esso la precede costantemente e la rende, così, possibile.

Questa "divisione" e "scontro" fra due "mondi" in cui l'uomo contemporaneo è costretto a vivere (privato di una esperienza di comprensione unitaria del mondo) fu il punto di partenza della tesi d'abilitazione scritta da Patočka nel 1936, all'inizio della sua carriera. In questo testo, che prende le mosse a suo modo dal tema della *Krisis*, Patočka offre già un primo sviluppo del tema che abbiamo individuato come un possibile filo conduttore della sua opera, ossia il problema della "crisi del senso". Su questo punto, il concetto di mondo, giocherà un ruolo primario nel confronto con i due principali esponenti della fenomenologia e maestri dello stesso Patočka. Tanto nell'opposizione alla fenomenologia husserliana, quanto nella revisione dell'ontologia heideggeriana, il nostro autore, dimostra, fin dal 1936 di aver sviluppato un concetto di mondo originale. In ciò che tale concetto deve ai fondatori della fenomenologia, il «mondo» possiede un significato che per Patočka diventerà primario rispetto agli altri, ossia quello di un "orizzonte di senso" della vita umana.

Nella divisione fra il "mondo della scienza" e il "mondo naturale" è dunque l'unita della comprensione propria dell'esistenza umana (che è sempre comprensione *del mondo*) a essere messa in crisi. L'idea contemporanea della scienza, affermando una prevalenza del metodo (le operazioni di idealizzazione e formalizzazione e i correlativi oggetti sottoponibili sempre di nuovo a queste stesse operazioni) dimentica precisamente il mondo naturale da cui pur proviene, ponendo così una frattura del mondo stesso di cui essa vorrebbe essere principio di comprensione e sorgente di senso. Tuttavia, sono proprio le operazioni e la prassi metodica della scienza (ossia la sua *téchne* e i *suoi* corrispettivi oggetti) che portano in se stessi un oblio della loro origine, fino alla sostituzione di essa (il mondo naturale) con un risultato (il mondo esatto della scienza matematizzante). È dunque in questo senso che nell'operatività stessa della scienza vi è, scrive Patočka, una "evacuazione del senso".

Secondo Heidegger, la "tecnica", nel senso specifico in cui egli vuole identificare l'essenza della scienza moderna, è l'essenza del modo dello svelarsi dell'ente proprio di tutta la storia occidentale. Su questo punto, Patočka svilupperà il testo di una importante conferenza tenuta nel 1973 (*Il pericolo della scienza come tecnica secondo Husserl e la tecnica come pericolo secondo Heidegger*) e la sua ripresa in un seminario clandestino di insegnamento (a lui interdetto ufficialmente) a Praga, nello stesso anno. Nella posizione di Heidegger, secondo Patočka, il tema husserliano della crisi non si ferma a considerare la soggettività che presiede alle operazioni e la coscienza intenzionale implicata in ogni manifestazione, ma l'apertura dell'essere che rende sempre e di volta in volta possibile una comprensione del mondo. Ogni comprensione del mondo è comprensione del modo

d'essere dell'ente, ossia del suo svelarsi. Nella scienza auto-ridottasi a tecnica, non sono soltanto le operazioni e gli atti intenzionali costituenti ad essere ricoperti o lasciati nell'oblio, ma lo svelamento stesso dell'ente mondano, ossia l'apertura dell'essere costituisce l'apertura stessa di quel mondo in cui l'ente può manifestarsi. La "tecnica", secondo Heidegger, non produce una comprensione del mondo che si somma ad un'altra, ma è, in un senso, la comprensione stessa del mondo propria dell'occidente, sviluppatasi fra la metafisica platonica e la scienza moderna, ossia quella comprensione che è resa possibile dal modo in cui avviene lo svelamento dell'ente. È su questo punto critico che Patočka entrerà in contrasto con Heidegger, poiché se l'essere è lo svelarsi dell'ente nel mondo, la tecnica nel senso heideggeriano rimane nell'ambiguità fra due interpretazioni. La tecnica è, da un lato, l'oblio di ciò che viene prima di ogni interpretazione dell'ente (come ente presente e formalizzabile), ossia l'oblio di uno svelamento e di una comprensione dell'ente sottese alla comprensione propria della scienza della tecnica; ma dall'altro lato, la tecnica sembra essere, in altre opere di Heidegger, un modo in cui l'essere stesso apre lo spazio in cui l'ente si manifesta, facendo sì che l'ente si manifesti proprio secondo quel modo che lascia nell'oblio l'essere, il suo svelarsi, che è sempre altro rispetto all'ente che si manifesta a noi nel mondo innanzitutto e per lo più. La tecnica sarebbe dunque un modo stesso dell'essere, per cui l'essere non solo è ricoperto nella sua differenza dall'ente, ma si sottrarrebbe originariamente per lasciare spazio a una manifestazione determinata dell'ente come ente disponibile all'oggettivazione. Questo sottrarsi originario dell'essere, come evento di un mondo e dell'ente che in esso incontriamo, sarebbe dunque un evento originario (un "invio" dell'essere) che Heidegger interpreta come un

"destino" dell'Occidente: è proprio l'essere stesso, lo svelarsi dell'ente, che fa essere l'ente un modo tale per cui questo essere stesso (questo svelarsi originario dell'ente) rimarrebbe nell'oblio, non-visto e occultato nella sua differenza, nel suo movimento di svelamento dell'ente. Si tratterebbe, dunque, di una doppia contraddizione: non solo l'essere (lo svelarsi) dell'ente rimarrebbe nascosto, ma l'essere stesso accadrebbe producendo questo oblio, questo oscuramento o nascondimento della sua natura. La differenza che caratterizza l'essere (lo svelarsi) dall'ente, non solo non si darebbe innanzitutto e per lo più, ma questo non-darsi sarebbe la cifra della nostra epoca, dell'Occidente metafisico-tecnico. Ora, a questo evento dell'essere in cui l'essere stesso nasconde e sottrae e nasconde la propria differenza, si opporrebbe un evento o un "invio" dell'essere più originario? Come questa differenza che si nega si è manifestata per essere "detta", o come essa ci è indicata nella comprensione in cui l'essere ci mette di se stesso? La tecnica, dice Heidegger, ha il valore di far comprendere, per contrasto, ciò che dell'ente rimane nascosto, ossia il suo svelarsi, e tuttavia, essa sembra non consentirci ci capire fino in fondo questo "svelamento" che è l'essere stesso, di averne una "prova" che, come dice Patočka, "si mantenga nell'ambito di ciò che può essere controllato fenomenologicamente". Un "invio" più originario dell'essere sarebbe da rimpiangere o, come dice Heidegger, da attendere? La storia come storia delle "epoche" dell'essere, intesa come la storia delle sue "aperture" e dei suoi "invii e nascondimenti" sembra dunque una storia racchiusa nel susseguirsi (ipotetico, quanto al futuro) di questi "eventi dell'essere". In ognuno di questi eventi (che Heidegger sancisce, in alcuni testi, mentre si astiene dal determinarli, in altri) dalla storia è escluso il rischio di perdere o guadagnare qualcosa.

Patočka saprà assumere un risvolto ancora inesplorato dell'ambiguità heideggeriana. Fra un oblio immemoriale dell'essere e un suo invio aurorale, Patočka non sceglie, ma supera l'alternativa. Per il nostro autore, tre punti sono da trattenere e sviluppare: 1. La contraddizione come modo stesso dell'apparire. 2. La crisi (dell'essere, per Heidegger; del senso, per Husserl) è una crisi del mondo, che possiamo interrogare fenomenologicamente. 3. L'esperienza della contraddizione e della perdita di senso sono il punto rivelatore di ciò che è più originario.

B.

Patočka raccoglie dunque l'istanza heideggeriana secondo la quale la crisi del senso è una crisi del rapporto alla verità intesa come manifestazione. A partire da questo punto Patočka si impegnerà in una discussione col nichilismo contemporaneo e, nei *Saggi eretici* in particolare, con il concetto di senso in generale. Come dice Paul Rodrigo nel suo articolo (*Le problème de la cohérence de la théorie du mouvement chez Patočka : enracinement, percée et ébranlement du sens dans les* Essais hérétiques) pubblicato nell'importante raccolta curata da Nathalie Frogneaux (*Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*, 2012), Patočka affronta la questione del mondo naturale secondo un angolatura particolare, ossia quella del problema fenomenologico del senso come comprensibilità dell'esperienza. Il senso non è un oggetto, né una proprietà dell'ente a sua volta automizzabile e sostanzializzabile, esso si manifesta principalmente, dice Patočka, nell'esperienza, sempre possibile, della mancanza di senso dell'ente.

L'esperienza della mancanza di senso dell'ente non deve, secondo Patočka, sboccare in un nichilismo dogmatico, per il quale l'assenza di senso mantiene e sfrutta il modello della sua oggettivazione; il nichilismo, in quanto posizione filosofica, non può ridursi all'attestazione di un fatto, come accade nella scienza della natura. Il problema posto dal nichilismo contemporaneo (alimentato dalle scienze di fatto, come diceva già Nietzsche), non è un problema fattuale, ma rimanda a un'esperienza della verità, che per Patočka si traduce, fenomenologicamente in una esperienza di mondo. Per Nietzsche, dice Patočka, alla verità come "assoluto", si oppone l'assoluta assenza di senso di una "vita" originariamente creatrice e in grado di operare una trasmutazione totale di tutto ciò che la tradizione ha oggettivato come "senso", "valore" o "verità" dell'ente. Per il nostro autore, al contrario, il rapporto fra vita e verità, ossia il rapporto dell'uomo al senso, non è mai un rapporto univoco che oppone due assoluti.

La novità patockiana risiede nell'impostazione del problema: la perdita di senso è un'esperienza. In essa è testimoniata l'apertura dell'essere umano a un orizzonte di comprensibilità dell'ente. Questo orizzonte è un rapporto che fa tutt'uno con la vita dell'uomo, ossia con il suo essere-nel-mondo. In tal senso, Patočka riprende la prospettiva della concezione heideggeriana dell'esistenza (per lo meno quella di *Essere e tempo*), operando tuttavia una fondamentale correzione di ispirazione husserliana. L'esperienza della crisi del senso, è e resta una esperienza del mondo. Detto altrimenti, in quanto esperienza, la crisi del senso è una crisi del mondo (compreso e vissuto dall'uomo) inteso come l'orizzonte che da senso (un senso non-oggettivo, vale a dire una comprensibilità) alla vita umana e al suo agire. La crisi di senso si manifesta innanzitutto in una crisi del mondo della vita, del mondo

fenomenologicamente descrivibile come suolo originario della comprensione. Il mondo è l'orizzonte di senso costante della nostra vita, che consente a Patočka di affermare che la perdita di senso che affetta l'esistenza non può negare la necessità per l'uomo di un senso assoluto, ossia di un senso "totale". Un mondo, infatti, in quanto totalità dell'esperienza possibile, è sempre un senso al tempo stesso non-oggettivo e "totale". Questi due caratteri identificano ciò che Patočka identificherà con la "problematicità" in quanto carattere costitutivo del senso, "opposto logico di ogni fattualità obbiettiva".

La crisi del senso è una crisi del mondo, identificabile con il conflitto fra il mondo della scienza e il mondo della vita, ossia con il conflitto che attenta all'unità del mondo come orizzonte di senso dell'esperienza.

Mettendo in rapporto la tesi d'abilitazione del 1936 agli sviluppi presenti nei *Saggi Eretici*, è possibile unificare in una sola istanza il problema del senso e il problema del mondo. In questa prospettiva, Patočka associava, nel 1936, il bisogno di unità (unità nella comprensione del mondo) il bisogno vitale di una riflessione filosofica. "Più ancora che dallo stupore, è dalla contraddizione che l'uomo di oggi approda alla filosofia", scriveva Patočka.

Su questa via Patočka si trova a raccogliere una doppia eredità: da un lato l'eredità della fenomenologia e del suo metodo, e dall'altro l'eredità di un problema che la fenomenologia aveva a sua volta ereditato, assunto e trasformato, ossia il problema del "concetto naturale di mondo". L'esposizione di questo problema costituisce il punto d'avvio della riflessione patockiana nella sua prima opera (nel 1936) come nell'ultima (nel 1976) e rappresenta l'altra grande linea direttrice del suo pensiero. (Questa lettura è stata d'altronde consacrata dall'imponente e importante lavoro di

Marion Bernard, 2012, che abbiamo potuto consultare e che attende di essere pubblicato).

TERZA PARTE

(Il mondo naturale e la fenomenologia a-soggettiva)

A.

Una volta posti problemi principali della riflessione patockiana e avendone tratteggiato i nessi, nella seconda parte del nostro lavoro abbiamo analizzato l'approfondimento operato da Patočka dei concetti fondamentali della fenomenologia. Nell'ultima parte, si è trattato invece di sviluppare le conseguenze di questo approfondimento sulla filosofia della storia di Patočka, dove la storicità risulterà essere il tratto distintivo dell'esistenza, in un'accezione "eretica" rispetto alle posizioni di riferimento di quelli che abbiamo visto essere i principali interlocutori del nostro autore, ossia Husserl e Heidegger.

Per quanto riguarda il mondo naturale, Patočka cerca di assumere tanto la storia moderna di tale concetto, quanto la sua trasformazione fenomenologica. Al fondo di entrambe queste interpretazioni, sta un'unica istanza: la ricerca di un suolo originario dell'esperienza, ossia il terreno preliminare di tutte le formazioni di senso ossia il suolo in cui si radicano di tutte le pratiche di vita e di sapere.

Nella sua accezione moderna, ripresa da Avenarius, Patočka ritrova l'istanza di un'unità dell'esperienza, vale a dire la necessità di un terreno comune al mondo vissuto e al mondo della scienza esatta. Il positivismo di Avenarius non seppe però sormontare questa divisione, poiché in ogni

tentativo di unificazione una divisione più profonda permaneva, rigenerando un nuovo conflitto: il conflitto fra l'oggettivo e il soggettivo.

Nella versione positivista del concetto naturale di mondo Patočka vedeva un presupposto non ancora scalfito, ossia la subordinazione del soggettivo all'oggettivo. Secondo la prospettiva di Avenarius, il vissuto non era certamente un riflesso "falsificato" di un'oggettività priva di ogni rapporto al soggetto, ma restava comunque un "risultato" o un "effetto secondario" di una struttura oggettiva preliminare e dei suoi rapporti interni. Così, il soggettivo, poteva essere compreso solo nella sua versione "oggettivata", facente parte del mondo fisico-matematico e dei suoi rapporti: una soggettività, dice Patočka, in cui "non vi è nulla di soggettivo", esattamente come nell'empirismo.

Fu proprio da questo conflitto che la riflessione di Husserl prese le mosse: l'a priori universale della correlazione fu la risposta della fenomenologia al problema dell'obbiettivazione. L'affermazione soggettività della coscienza come coscienza intenzionale del mondo, coincise con una dis-obbiettivazione del mondo stesso. La potenza esplicativa del concetto di correlazione risiede precisamente nell'idea che la relazione fra la coscienza e il mondo preceda ogni astratta sussistenza autonoma di questi due poli, i quali sono per l'appunto i poli di una relazione originaria, nella quale ognuno di essi si «costituisce». L'originarietà della correlazione corregge dunque ogni prospettiva obbiettivistica, e pone al centro il problema della relazione stessa.

Su questa base (rimasta implicita agli inizi della fenomenologia, esplicitata dai suoi esponenti secondo accenti diversi) tanto la teoria dell'intenzionalità husserliana che l'ontologia heideggeriana dell'essere-nel-

mondo costituiscono due modalità di operare una medesima riforma del concetto naturale di mondo. Ricapitolando: al conflitto fra il mondo della scienza e il mondo della vita, Patočka ha riconosciuto la presenza del dualismo soggetto—oggetto quale punto critico di tutta la filosofia moderna; la fenomenologia, in tale senso, si dimostra capaci di superare l'obiettivismo di questi due termini e riconsiderarli secondo una nuova prospettiva, quella della manifestazione, in cui soggetto e oggetto non sono più sostanze, ma poli di una relazione.

B.

Agli occhi di Patočka la prospettiva della correlazione (espressa tanto nell'intenzionalità husserliana quanto nell'essere-nel-mondo heideggeriano) non costituisce un punto di arrivo, ma un punto di partenza. Come dice Renaud Barbaras, "la fenomenologia a-soggettiva di Patočka non è una filosofia senza soggetto, ma un tentativo di approfondire l'apriori universale della correlazione". In questo senso Patočka non nega gli avanzamenti compiuti da Husserl e Heidegger nella loro lotta contro l'obbiettivismo, e riconosce l'approfondimento decisivo del ruolo del soggetto. Tuttavia, è proprio rispetto al ruolo e alla concezione del "soggettivo" che Patočka si distanzierà in maniera significativa tanto da Husserl quanto da Heidegger, sebbene ciò avvenga su due direttrici differenti.

B.1

Nella prospettiva husserliana, l'enigma del mondo (e del conflitto fra il mondo della scienza e il mondo della vita) rinviava all'enigma della

soggettività. Quest'ultima rappresenta infatti una implicazione trascendentale di ogni manifestazione di mondo. Ma fermo restando il riconoscimento di tale implicazione e il suo carattere trascendentale, il suo statuto e il suo ruolo all'interno dell'apparire è lontano dall'essere chiarito. Per Patočka, infatti, la soggettività non è il punto a cui tutti gli enigmi della conoscenza rinviano, ma al contrario il punto in cui gli enigmi sorgono.

Il punto decisivo di dissenso fra Husserl e Patočka, consiste nell'identificazione, operata dal primo e criticata dal secondo, della "soggettività della manifestazione" con la "soggettività del soggetto". Patočka riconosce, infatti, che nella manifestazione vi è sempre un rimando al soggetto, ovverosia una implicazione di quest'ultimo in ogni manifestazione di mondo. Il soggetto fa parte della struttura stessa della manifestazione. Tuttavia, se la soggettività è un carattere dell'apparire, essa non coincide con l'essenza dell'ente-soggetto: la soggettività della manifestazione, dice Patočka, non è un *ego*.

In primo luogo, dunque, il riferimento al soggetto di ogni cosa che nel mondo si manifesta non si identifica con l'essenza del soggetto, ma con un carattere dell'apparire stesso, nel quale il soggetto è compreso. In secondo luogo, di conseguenza, i caratteri dell'apparire non possono essere stabiliti a partire dai caratteri del soggetto, bensì l'opposto: sono i caratteri del soggetto che dovranno a loro volta essere interrogati a partire dalla manifestazione. In tal senso, per la fenomenologia, si apre la strada di un'analisi genetica, quale Husserl stesso l'aveva indicata, portando la sua interrogazione fino alla domanda sull'auto-costituzione dell'ego e della coscienza intenzionale. Infine, proseguendo su questa direzione, diviene più chiaro il rovesciamento dei termini husserliani quale lo si trova nei testi di Patočka: le strutture

trascendentali della manifestazione, non sono strutture della coscienza, ma strutture a partire dalle quali può emergere ciò che Husserl denominava col termine "coscienza", ossia una possibilità di rapporto specifico alla manifestazione e di rapporto a sé proprio di un vivente particolare, ossia l'uomo.

La critica di Patočka, dunque, non "falsifica" le analisi descrittive husserliane ma le "riformula" e le "corregge" a partire da una prospettiva "opposta", tale per cui le medesime descrizioni danno luogo a interpretazioni e a conseguenze teoriche divergenti. È questo il caso della "soggettività trascendentale". Tale espressione resta valida fintanto che essa indica un carattere dell'apparire in quanto tale, un carattere inaggirabile dell'apparire, definibile in questo senso "trascendentale", ossia un rapporto strutturale della manifestazione a un soggetto. Ma riconoscere l'implicazione del soggetto come un carattere dell'apparire non implica affatto, per Patočka, accettare l'identificazione della soggettività trascendentale con l'ego, ossia con l'essenza del soggetto. Su questo punto, la divergenza fra Patočka e Husserl diventa essenziale, nonché insormontabile: se il concetto di "soggettività trascendentale" indica la condizione ultima della manifestatività, allora essa non si identificherà più, per Patočka, con l'ego, ma con il mondo. La soglia della manifestatività, l'orizzonte di tutto ciò che si manifesta nelle sue prospettive, adombramenti, estensioni temporali e associazioni cinestetiche, può certamente essere indicato esprimendo il suo carattere essenziale (di "soggettività"), ma non sarà mai una soggettività-soggetto o una soggettività-ego, bensì una soggettività-mondo. "La soggettività trascendentale", dice Patočka, ossia "quella soggettività più

profonda di ogni soggetto, è per noi il mondo", il quale "è sempre un'attività".

Il soggettivo non è dunque un presupposto dell'apparire, ma un suo risultato, come Patočka dirà chiaramente nei suoi testi esplicitamente dedicati al tema della fenomenologia a-soggettiva (testi che vanno dal 1965, al 1974). In tal senso, tutta la terminologia husserliana può essere reinterpretata nell'ottica a-soggettiva patockiana, mantenendo la medesima importanza, ma assumendo un ruolo diverso. L'immanenza husserliana, ad esempio, non sarà più una immanenza esclusivamente intenzionale, o coscienziale, ma diverrà da parte a parte una immanenza all'apparire, ossia a una dimensione che coincide con il concetto fenomenologico di mondo. Tale dimensione non esclude, ovviamente il soggetto e il suo statuto specifico, ma lo ricolloca e lo dis-loca all'interno dell'apparizione. L'ipotesi di Patočka vuole, dunque, che il soggetto possa rendere conto di sé solo se rende conto dei modi in cui esso stesso appare; tali modi includono la sua implicazione "intenzionale" (sebbene questo termine non sia accettato da Patočka), ma non possono essere fondati su di essa, poiché essa stessa è un rapporto che può sorgere solo nell'orizzonte dell'apparire, ossia nell'orizzonte del mondo inteso come *totalità*.

L'a priori della correlazione è tale, dunque, in seno a questa totalità, che prende il nome di mondo. (riduzione – ess,esist – l'int sono linee dell'app).

B.2

Il fatto che la correlazione fenomenologica sia una struttura dell'apparire, significa, per Patočka, che essa è tale *all'interno* dell'apparire. In tal senso, la correlazione è una struttura del mondo stesso come totalità

dell'essere e dell'apparire. Patočka riprende, su questo punto, i termini dell'analisi del soggetto come essere-nel-mondo e esistenza tratteggiati da Heidegger; ma la ripresa dei termini più significativi dell'ontologia fondamentale heideggeriana non si limiterà, ancora una volta, a una semplice ripetizione. In un certo senso, possiamo dire che Patočka sottometterà l'analitica esistenziale heideggeriana a quella «ripetizione» di cui Heidegger stesso aveva sottolineato la necessità, ma che non è riuscito egli stesso ad impostare all'interno del proprio quadro di pensiero.

In questo capitolo, dedicato al rapporto di Patočka con *Essere e Tempo*, sono esposti i termini di un possibile confronto con il pensiero heideggeriano che vanno ben al di là dell'opera del 1927, benché essa rimanga il riferimento principale di Patočka. In quella che può essere letta come la più grande opera di antropologia filosofica del XX secolo, Heidegger pone il rapporto fra esserci e mondo nei termini di una "trascendenza dell'esserci", ossia di un movimento originario che esclude a priori ogni "essere-in-sé" dell'ente soggettivo, poiché egli è sempre essere-nel-mondo. Il mondo, dice Heidegger, fa talmente parte dell'essere del soggetto che ne "è una determinazione ontologica". Tuttavia, una volta arrivato a porre la temporalità della cura e della morte come modo d'essere fondamentale dell'esserci, Heidegger sembra non riuscire a rendere conto adeguatamente, soprattutto nell'ultima parte di *Essere e tempo*, del necessario fondamento dell'essere-nel-mondo dell'esserci. Infatti, dice Patočka, se l'espressione "nel-mondo" ha un significato ontologico, occorre mostrare ciò su cui si fonda questa intramondaneità dell'esserci.

Per Patočka, questa intramondaneità dell'esserci si fonda sui due elementi colpevolmente lasciati ai margini dalle analisi heideggeriane, ossia

la corporeità dell'esistenza e la sua intersoggettività (elementi che, come sappiamo Husserl aveva invece profondamente analizzato). Su questo punto Patočka saprà tratteggiare dunque, attraverso la sua riflessione, una fenomenologia dell'esistenza assolutamente originale, nella quale si incrociano, senza escludersi né confondersi, i contributi di Husserl e di Heidegger, riformulati a partire da un nuova prospettiva, il cui posto centrale sarà occupato dal concetto di movimento.

È la particella "nel" dell'essere-nel-mondo ciò che Patočka si propone di scandagliare, rispondendo così ad alcune domande inespresso (e dunque prive di risposta) ma presenti sullo sfondo nel testo heideggeriano, ossia: come il mondo determina l'essere del soggetto? Come pensare il rapporto al mondo dell'ente che esiste? L'intramondaneità dell'esistenza diviene, per Patočka, il principio fenomenologico della sua costituzione, la quale è dunque, originariamente, una etero-costituzione. Le possibilità che definiscono l'essere dell'esserci, sono tali solo sul suolo del mondo, poiché è solo nel mondo che vi sono, per il soggetto, delle possibilità, e che esso può assumerle e attuarle.

In primo luogo, dunque, la determinazione del concetto di mondo di Essere e tempo risulta, agli occhi di Patočka, largamente insufficiente per rispondere alla domanda: che cos'è l'esistenza? In secondo luogo, il fatto che al mondo non venga riconosciuto un ruolo costituente nella determinazione e nell'emergenza delle possibilità che fanno l'essere del soggetto, dimostra come Heidegger non abbia realmente superato il soggettivismo della fenomenologia nascente, ossia l'idea dell'auto-costituzione del soggetto dell'apparire. In tal senso, la "corporeità" e la "communionalità" dell'esistenza umana, restano, per Patočka, i tratti distintivi dell'etero-

costituzione del soggetto, vale a dire del fatto che il soggetto è, in termini fenomenologici, un'emergenza mondana.

Tutta la difficoltà sta nello spiegare come questa emergenza mondana sia al tempo stesso in rapporto al mondo come totalità. Questo è precisamente il problema su cui si può misurare la divergenza fra Patočka e Heidegger. Tale divergenza si riscontra tanto sul piano della risposta e quanto su quello del tragitto compiuto per raggiungerla. Sul piano della risposta si può dire che per Patočka il rapporto alla totalità coincide con l'emergenza stessa del soggetto. La differenza con Heidegger può dunque essere compresa tenendo conto della svolta a-soggettiva di Patočka. Infatti, se il soggetto, come polo dell'apparire, è un risultato, anche il carattere del suo specifico rapporto al mondo, sarà un risultato, vale a dire non un carattere ontologicamente presupposto, ma un'emergenza determinata. Su questo punto, diviene dunque evidente la critica implicitamente rivola a Heidegger: quest'ultimo aveva posto le basi per una de-sostanzializzazione del soggetto e per una de-soggettivazione del mondo (in contrasto con Husserl) ma col limite di aver limitato la propria descrizione a una ontologia "troppo formale", direbbe Patočka, ovverosia "statica", come direbbe ancora Renaud Barbaras. Heidegger non sfugge dunque interamente al rischio di una caratterizzazione dell'essere dell'esserci nel modo della presenza. La soluzione di Patočka consiste nell'approfondire il carattere di movimento dell'esistenza.

L'esistenza, non è solo un esser-possibile, poiché, come dice Patočka in uno dei suoi ultimi testi (*Che cos'è l'esistenza*, 1976) "io sono le mie possibilità in quanto sempre le realizzo"; l'esistenza non è "possibilità" se non come "loro realizzazione". Tale è la considerazione che spinge Patočka a fare del

movimento la definizione dell'esistenza stessa. In questa definizione Patočka evidenzia un esplicito legame alla tradizionale definizione aristotelica del movimento come "l'atto di ciò che è in potenza in quanto tale". Ma tale, definizione, al tempo stesso, è sottoposta da parte del nostro autore a una singolare radicalizzazione. L'atto in questione, infatti, è atto di qualcosa che è in potenza; più precisamente l'atto è il movimento di qualcosa che è in potenza nel suo essere in potenza. Perciò, il movimento non si avviene come un cambiamento di determinazioni di un sostrato identico e permanente, ovverosia sostanziale; al contrario, la vita umana è un movimento privo di un sostrato preliminare. Ciò significa, per l'appunto comprendere la definizione di Aristotele nel suo senso più radicale, in cui il movimento è l'attuazione di qualcosa che è in potenza precisamente nel suo essere in potenza, cosicché ciò che nell'auto-interpretazione di Aristotele assume il ruolo di un sostrato pre-esistente e in-sé privo di determinazioni (e in fondo, immobile) è in realtà il prodotto del movimento, non il suo presupposto. Il "sostrato" o per meglio dire il "soggetto" del movimento non è il presupposto del suo movimento, ma ciò che si costituisce tramite esso. La definizione dell'esistenza come attuazione o realizzazione di possibilità, coincide dunque con una radicalizzazione della definizione aristotelica di movimento, implicata nella re-interpretazione patockiana dell'analitica esistenziale nella forma dei tre movimenti dell'esistenza.

QUARTA PARTE

(La teoria dei tre movimenti dell'esistenza e la filosofia della storia)

L'analisi condotta sulla svolta a-soggettiva della fenomenologia di Patočka ha mostrato due risultati. 1) Lo spostamento della soglia della manifestatività dal soggetto al mondo. 2) Un'interrogazione genetica del soggetto a partire dalla sua relazione al mondo interpretata come movimento.

In quanto soglia universale dell'apparizione, il mondo si rivela dunque come il suolo e la condizione di possibilità dell'emergenza del soggetto. Per comprendere il soggetto occorre dunque comprendere le sue determinazioni a partire dal suo specifico essere-nel-mondo, interpretato come movimento. È a questo che mira la teoria dei tre movimento dell'esistenza, nei quali tutte le dimensioni della vita umana sono ricomprese come un movimento di determinazione dell'esistenza stessa. Nella teoria dei tre movimenti dell'esistenza il confronto con i due fondatori della fenomenologia arriva al suo culmine speculativo. In particolare il nostro lavoro ha coinciso con un tentativo di interpretare questa teoria alla luce dell'ultima versione che Patočka ne ha offerto nei *Saggi eretici*, incentrata sul problema della storicità dell'esistenza.

Il contenuto eretico dell'ultima opera di Patočka potrebbe essere così sintetizzato: la storia non è il dispiegarsi di una temporalità del soggetto, né la realizzazione di un *eidos*: il dispiegarsi della temporalità del soggetto non dà ancora come risultato la storia. In tal senso, la storia non è né un *eidos* né

un fatto, la storia, infatti, dice Patočka, "non è data di concerto con la vita umana". È questa la tesi più ardita dei *Saggi eretici*. Su questa linea Patočka arriva a mettere in questione l'unità indistinta dell'umanità sul piano storico. 1. La storia non è un dato di fatto, essa è una realizzazione di una possibilità della vita umana, che in quanto tale non è già sempre presente-disponibile, ma deve realizzarsi. 2. La storicità, pur dovendosi realizzare, non si realizza identicamente e indistintamente come implicazione di una forma ontologica; la storia è la forma eminente dell'esistenza come dialettica fra possibilità e realizzazione. Da un lato dunque, la possibilità della storia deve situarsi in una preistoria dell'esistenza, in cui è la vita stessa che si porta alle soglie dell'esistenza storica. Dall'altro lato, però, deve avvenire un "passaggio" implicato da questa stessa attuazione dell'esistenza che si distingue da tutte le altre forme di vita. Se e come questa realizzazione particolare dell'esistenza (la storia) sia radicato nell'essere del soggetto, è precisamente la questione che Patočka ha tentato di pensare e che ci lascia in eredità.

La prospettiva del presente lavoro vuole dunque leggere il percorso di Patočka a partire dal suo punto speculativo più alto, ossia dall'unione della teoria dei tre movimenti dell'esistenza e della filosofia della storia. Il movimento dell'esistenza trova a nostro avviso la sua forma più compiuta e definitiva laddove esso prende in conto i fattori principali della svolta a-soggettiva impressa da Patočka alla fenomenologia.

La teoria dei tre movimenti (del radicamento, del lavoro, e della verità) può infatti essere letta come una storia-della-storia, o per meglio dire una "genealogia" del soggetto umano. Essa vuole rendere conto di quel tratto distintivo della vita umana che distingue quest'ultima da tutte le altre forme di vita, ossia la sua storicità. Al tempo stesso, tale genealogia si pone

l'obiettivo di guardare all'esistenza umana dal punto di vista della sua emergenza, tenendo conto che un risultato non può essere retroflesso e trasformato in un'origine a-storica, pur senza negare che il punto di partenza di una tale analisi non può essere nient'altro che l'esistenza stessa come comportamento rivolto alla manifestatività del mondo, ossia alla sua apertura.

È allo scopo di tenere unite queste due istanze che la teoria dei tre movimenti si trasformerà in una genealogia della "storia", intesa come ingresso dell'uomo nella sfera della "problematicità", vale a dire in quell'atteggiamento in cui il mondo è scoperto come l'orizzonte ultimo dell'apparire e come la totalità che rende possibile all'uomo l'esperienza del senso. Tale apertura, al pari dell'esistenza stessa, non è né un fatto, né un eidos, come abbiamo visto, ed è per questo che essa presuppone una genesi, una pre-istoria. Così, per Patočka, l'emergere dell'esistenza e l'apertura della storia sono un unico e medesimo evento, il quale costituisce al tempo stesso una realizzazione e una trasformazione della vita umana stessa: non si tratta di raggiungere un punto precedente l'esistenza umana da cui assistere all'evento oggettivamente misurabile della sua emergenza; si tratta di rimanere fedeli all'istanza teorica secondo la quale la vita umana sorge a partire da un rapporto col mondo che la precede, e che in tal senso si può definire come vita "naturale" o "pre-istorica", ossia di una vita-nel-mondo nella quale la vita e il mondo non sono ancora scoperti nel loro rapporto reciproco di *transcendenza.*

La trascendenza della vita umana non è solo una conseguenza della temporalità inscritta nella sua ontologia, come voleva Heidegger, ma è una trasformazione della vita stessa nel suo rapporto col mondo: essa non si dà

indifferentemente e identicamente con l'individuo della specie *homo*, ma è il "risultato" di un movimento che presuppone, nei suoi primi due momenti, un radicamento in un mondo umano, una co-obiettivazione che si compie attraverso la resistenza del mondo provata nel lavoro e nei legami di potere che si instaurano fra coloro che dividono il peso dei bisogni vitali e la necessità della loro soddisfazione. Patočka intende così mostrare come, dal punto di vista dell'esistenza umana "storica", la vita umana sia sempre sulla soglia della storia, spinta dai bisogni della vita stessa e dal suo con-essere. Precisamente questi due fattori, la corporeità e l'alterità, non si oppongono ma al contrario concorrono e sono necessari alla realizzazione di quella possibilità eminente dell'essere umano che si mostra, una volta apertasi, come "storicità", ossia come vita in una dimensione di senso nuova, "totale" (poiché coincide col mondo) e al tempo stesso "problematica" (poiché cosciente dell'impossibilità di oggettivare il mondo in quanto orizzonte di senso una volta per tutte). Questa "soglia" coincide dunque con quella che Patočka chiama "vita nella verità". Essa è dunque la realizzazione di una possibilità a priori in-determinata, ma al tempo stesso resa possibile solo a partire da una possibilità determinata di vita nel mondo, che passa attraverso i movimenti propri della vita umana che sono il movimento di radicamento nell'alterità e il movimento del lavoro. Questi movimenti fanno tutt'uno con il movimento di verità nell'unico movimento dell'esistenza, giacché non vi è esistenza senza radicamento (accoglienza in un mondo umano che permette la sopravvivenza) e senza cura del bisogno (la necessità e il bisogno del lavoro).

Nella filosofia della storia dei *Saggi eretici* e nei testi postumi de *L'Europa dopo l'Europa*, diviene dunque trasparente il rapporto fra l'esistenza

aperta al mondo in quanto tale e la forma europea dell'umanità. L'Europa non è dunque la forma definitiva dell'umanità, ma una sua realizzazione possibile e mai definitiva. Essa non esprime un eidos che la guiderebbe teleologicamente, ma piuttosto esprime la realizzazione e la trasformazione di una vita che la precede e che in questo senso costituisce "un cammino", come direbbe Husserl. Patočka ci mostra che "il cammino" dell'umanità ha, certo, una vocazione alla "storia", ma al tempo stesso che questa vocazione non è necessaria né pre-definita. L'unica condizione della vita umana è la vita stessa, il suo cammino, invece, rimane sempre aperto.