

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LE PROBLÈME DU MONDE NATUREL  
ET LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE JAN PATOČKA

MÉMOIRE  
PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR  
MARC-ANDRÉ VAUDREUIL

AVRIL 2006

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

*Au vieux loup*

## **REMERCIEMENTS**

Je désire d'abord remercier Eveline et Xavier, mes chers amis, pour leur aide précieuse et leur diligence dans la révision de ce mémoire. Sans eux, je n'aurais jamais terminé ce travail à temps. Merci aussi à Amélie, Nicole, François, Philippe V., Benoît, Philippe G., Julien et Jack Kablé. Toute ma reconnaissance à Messieurs Georges Leroux et Robert Brisart pour leur travail de lecture et d'évaluation. Je tiens enfin à exprimer toute ma gratitude à mon directeur de recherche, Monsieur Denis Fisette, qui est pour moi un modèle de rigueur et de probité intellectuelle. Je réalise aujourd'hui à peine tout ce que je lui dois. Enfin, je remercie Jessie, qui a été une réelle source d'inspiration cette année, et sans qui je n'imagine pas l'avenir.

# TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS..... p.iii

RÉSUMÉ. .... p.vi

ABRÉVIATIONS. .... p. vii

INTRODUCTION. ....p.1

## CHAPITRE 1 : Patočka et le problème du monde

naturel.....p.16

1. L'opposition du monde naturel et de la conception  
scientifique du monde ..... p.16

1.1 La restitution du monde en totalité. .... p.22

1.2 Les conséquences du préjugé objectiviste..... p.24

1.3 L'unité du monde et l'activité subjective transcendantale... p.26

2. L'analyse phénoménologique du monde naturel. .... p.34

2.1 Le champ de la perception sensible. .... p.34

2.2 Le monde en tant qu'horizon temporel originaire..... p.37

3. Description de la structure ontique du monde naturel. .... p.40

4. Pour une phénoménologie du langage. .... p.44

5. L'autocritique de Patočka ..... p.48

## CHAPITRE II : La phénoménologie *asubjective* de

Patočka. ....p.54

1. La critique du « subjectivisme » de Husserl. .... p.60

1.1 Le « cartésianisme » de Brentano à Husserl. .... p.61

1.2 Husserl et le fondement « subjectif » de l'apparaître..... p.66

1.3 Critique du tournant transcendantal de Husserl. .... p.71

2. L'épochè comme « voie d'accès » à la phénoménologie..... p.78

2.1 La structure *a priori* de l'apparaître. .... p.81

3. Du mouvement de l'apparaître au mouvement de l'existence. ....	p.87
3.1 La métaphysique du mouvement. ....	p.90
4. La doctrine des mouvements de l'existence humaine. ....	p.93
4.1 Le mouvement d'enracinement. ....	p.96
4.2 Le mouvement d'aliénation et de dépassement. ....	p.98
4.3 Le mouvement véridatif. ....	p.100

CONCLUSION. ....	p.101
------------------	-------

BIBLIOGRAPHIE. ....	p.105
A. Références bibliographiques générales. ....	p.105
B. Monographies. ....	p.106
C. Présentation chronologique des textes. ....	p.109
D. Ouvrages collectifs sur l'œuvre Patočka. ....	p.120
E. Articles et monographies sur Patočka. ....	p.121
F. Références secondaires générales. ....	p.130

## RÉSUMÉ

Ce mémoire traite du problème du monde naturel chez le philosophe et phénoménologue tchèque Jan Patočka. Il présente sa contribution au mouvement phénoménologique sur les thèmes de la structure *a priori* du champ phénoménal et des mouvements fondamentaux de l'existence humaine. Dans l'introduction, nous faisons la généalogie du concept de monde naturel et montrons qu'il apparaît pour la première fois dans la philosophie positiviste de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, notamment chez les philosophes Ernst Mach et Richard Avenarius. Ce concept est ensuite repris par Edmund Husserl, qui élabore une analyse descriptive du monde naturel sur une base phénoménologique. Dans le premier chapitre, nous fondant sur une étude des textes de la jeunesse de Patočka, en particulier de sa thèse de doctorat *Le monde naturel comme problème philosophique* (1936), nous montrons que ce dernier formule d'abord ce problème dans une perspective essentiellement husserlienne, mais qu'il est ensuite conduit, dans la deuxième période de son œuvre, à remettre en cause le « subjectivisme » de la philosophie transcendantale de Husserl et à reprendre la réflexion phénoménologique sur un fondement nouveau. Dans le deuxième chapitre, nous décrivons la position philosophique adoptée par Patočka dans sa maturité, qu'il qualifie d'« asubjectiviste », en insistant sur ses principaux concepts, à savoir la structure *a priori* du champ phénoménal et les mouvements fondamentaux de l'existence humaine. Nous concluons en présentant la formulation nouvelle du problème du monde naturel qui résulte de cette refonte de la phénoménologie et qui rend problématique la saisie conceptuelle de la structure universelle invariante du monde de l'expérience quotidienne vécue.

## ABRÉVIATIONS

- MN* *Le monde naturel comme problème philosophique*, traduction française par Jaromir Daněk et Henri Declève, La Haye : Martinus Nijhoff, *Phaenomenologica*, no. 68, 1976.
- MNMEH* *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. Erika Abrams, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, *Phaenomenologica*, no. 110, 1988.
- IPH* *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, trad. Erika Abrams, Jérôme Millon, Krisis, 1992.
- QLP* *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, trad. Erika Abrams, Jérôme Millon, Krisis, 2002.
- PP* *Papiers phénoménologiques*, trad. Erika Abrams, Jérôme Millon, Krisis, 1995.
- PE* *Platon et l'Europe (Séminaire privé du semestre d'été 1973)*, trad. Erika Abrams, Lagrasse, Verdier, 1983.
- EHPH* *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, trad. Erika Abrams, Lagrasse, Verdier, 1981.
- CL* *Conférences de Louvain, Les grandes figures de la Bohême (Kepler, Comenius, Bolzano, Husserl)*, Bruxelles, OUSIA, 2001.
- BCLW* *Body, Community, Language, World*, trad. Erazim Kohak, Chicago, Open Court, 1998.
- LS* *Liberté et sacrifice, Essais politiques*, trad. Erika Abrams, Grenoble, Millon, Krisis, 1990.
- LEB* *L'idée de l'Europe en Bohême*, trad. Erika Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 1991.



## INTRODUCTION

Le problème philosophique du monde naturel n'a pas son origine dans le mouvement phénoménologique au XX<sup>e</sup> siècle, mais remonte, par-delà Husserl, à l'empirio-criticisme et aux travaux de Ernst Mach et Richard Avenarius. À l'époque où il commence à s'intéresser à ce problème, le philosophe tchèque Jan Patočka n'est d'ailleurs pas encore familier avec la phénoménologie de Husserl. Il est plutôt un étudiant du « réalisme intuitif » du début du XX<sup>e</sup> siècle : « Il faut dire, raconte-t-il, que la problématique du monde naturel, telle que je la concevais alors, était pré-phénoménologique, bergsonienne et intuitivement réaliste, la problématique de Losskij et de Whitehead »<sup>1</sup>. Selon Patočka, la phénoménologie est avant tout une approche méthodique des phénomènes qui n'appartient à aucune doctrine philosophique en particulier<sup>2</sup>. La phénoménologie est pour lui surtout une approche *anti-constructiviste* des problèmes philosophiques, dirigée sur l'*expérience elle-même*, et qui ne se fonde pas sur des principes ou des axiomes, mais plutôt sur la saisie des *phénomènes eux-mêmes* : « La tendance phénoménologique veut atteindre l'expérience pure, sans immixtion de modèles constructifs. Nous pouvons donc relever isolément des aperçus phénoménologiques dans la tradition du temps intérieur chez Bergson, dans les remarques de Mach sur la donation de la chose avant les différents aspects sous lesquels elle est donnée, dans l'analyse

---

<sup>1</sup> « Entretien avec Jan Patočka sur la philosophie et les philosophes » (1967), trad. Erika Abrams, *Jan Patočka : Philosophie, phénoménologie, politique*, Grenoble, Jérôme Millon, Krisis, 1992, p.20. « Le problème d'une « vision du monde naturel », celui de son rapport avec la science, m'avait dès longtemps préoccupé ; je le rencontrai en effet, bien avant d'avoir fait connaissance avec Husserl, dans l'œuvre de Losskij, qui vivait alors à Prague, et chez Bergson ; mais c'est alors chez Husserl que je crus avoir trouvé la méthode appropriée, celle qui conférait au problème une ampleur et une profondeur philosophique adéquate » ; « Curriculum vitae », trad. G. Guest, in *Cahiers philosophiques*, numéro 50, mars 1992.

<sup>2</sup> « Je tiens à préciser qu'en parlant ici de la phénoménologie, je ne pense pas uniquement à l'orientation qui prend son point de départ chez Edmund Husserl. J'entends une tendance méthodique, élaborée par Husserl avec le plus de soin et de la façon la plus systématique, mais qui se rencontre aussi sporadiquement avant lui, chez les penseurs les plus divers, principalement chez ceux qui se rattachent à la lignée empiriste et réflexive » ; *MNMEH*, p.139.

biranienne du sentiment de l'effort, etc. »<sup>3</sup>. Ainsi, selon Patočka, il y a phénoménologie avant la lettre. On pourrait classer parmi les phénoménologues pré-husserliens les philosophes de l'« expérience pure » de la fin du 19<sup>e</sup> siècle, comme par exemple Ernst Mach, Richard Avenarius, William James et Henri Bergson. Ces philosophes ont d'ailleurs tous joué un rôle déterminant dans la formulation du problème du monde naturel chez Husserl et Patočka. Et on pourrait même dire que le problème de l'expérience pure ou du « monisme neutre », suivant lequel on cherche à décrire notre expérience du monde de manière non dualiste en nous en tenant aux données immédiates de l'expérience, est l'ancêtre du problème phénoménologique du monde naturel.

Le monisme neutre, dans sa version classique, est cette doctrine « d'après laquelle la réalité tant objective que vécue « se compose » des mêmes « éléments », devenant « objective » ou « subjective » selon les relations dans lesquelles les éléments du donné s'insèrent (relations à un complexe privilégié de données appelé le « système nerveux central » ou l'« organisme », d'une part, à l'ensemble des éléments restants, d'autre part) »<sup>4</sup>. L'opposition dualiste du « monde physique » et du « monde psychique » ne tient plus selon cette perspective. Chez Ernst Mach, par exemple, dont la réflexion philosophique est dirigée directement contre le dualisme de la tradition philosophique et scientifique moderne, le monde se présente comme un ensemble de « relations fonctionnelles entre les éléments »<sup>5</sup>. La réalité immanente (*Wirklichkeit*) n'est pas interprétée selon le modèle mécaniste des sciences modernes comme une influence causale du monde extérieur sur le « dedans » de la pensée, mais plutôt comme une structure complexe de relations fonctionnelles entre les éléments

---

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *EHPH*, p.20. Voir Bertrand RUSSELL (1913), *Théorie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2002, trad. Jean-Michel Roy, p.27, qui donne une définition similaire du monisme neutre : « Le monisme neutre est la théorie selon laquelle le mental et le physique ne diffèrent par aucune propriété intrinsèque, mais seulement par leur disposition et leur contexte ».

<sup>5</sup> MACH, Ernst (1886), *L'analyse des sensations. Le rapport du physique au psychique*, trad. F. Eggers et J.-M. Monnoyer, Nîmes, Éditions Jacqueline Chambon, 1992, p.316.

originaires constitutifs de notre vision naturelle du monde. Mach affirme en effet : « Il n'existe qu'une seule sorte d'éléments dont se compose ce qu'on présume être le dedans ou le dehors : ces éléments ne sont précisément au-dedans ou au-dehors que d'un point de vue temporaire »<sup>6</sup>. Cette réalité unique est le monde de l'expérience pure, point de départ de l'empirisme radical de William James<sup>7</sup>. À l'instar de Mach, James cherche à décrire le champ de l'expérience pure antérieurement à la distinction entre la conscience et le monde. C'est pourquoi il affirme qu'« il n'y a qu'une seule étoffe, un seul matériau (*stuff or material*) dans le monde, un matériau dont tout est composé [...] et nous nommons ce matériau, précise-t-il, « expérience pure » »<sup>8</sup>.

Mais c'est dans la philosophie positiviste de Richard Avenarius que le problème de l'expérience pure est identifié comme tel à celui du monde naturel<sup>9</sup>. « Avenarius, remarque Patočka, est le premier à comprendre la nécessité d'une description du monde naturel »<sup>10</sup>. Pour lui, la tâche du philosophe est de restituer de manière critique et descriptive notre « vision naturelle du monde ». Il est le premier à utiliser l'expression de « concept naturel de monde » (*natürliche Weltbegriff*) pour référer à la conception du monde que nous admettons tous à l'origine et qui se trouve au fondement des « modifications » que font subir à ce concept les multiples visions du monde scientifiques et philosophiques<sup>11</sup>. La restitution philosophique du concept

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p.272.

<sup>7</sup> JAMES, William (1905), « Does "consciousness" exist? », in *Essays in radical empiricism*, London/New York: Longmans, Green and Co., 1912. Traduction française de la main de James, in « La notion de conscience » (1905), *Philosophie*, 64, 1999.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p.4 ; nous traduisons.

<sup>9</sup> AVENARIUS, Richard (1888-1890), *Kritik der reinen Erfahrung* [Critique de l'expérience pure], Leipzig, O.R. Reiland, 1890. Repris en 1980, University Microfilms International, Ann Arbor, MI, 2 volumes; (1891), *Der menschliche Weltbegriff* [Le concept humain de monde], Leipzig, O.R. Reiland, 1891.

<sup>10</sup> *MNMEH*, p.76.

<sup>11</sup> « Tous les contenus de connaissance des visions du monde (*Weltanschauungen*) philosophiques — critiques ou non critiques — sont des modifications (*Abänderungen*) de cette admission (*Annahme*) originaire [...] quels que soient les résultats qu'ont pu réussir à obtenir par exemple un Platon, un Spinoza, un Kant — les philosophes ont obtenu leurs résultats par l'augmentation positive ou

naturel de monde nécessite d'abord, selon Avenarius, une « mise hors circuit » (*Ausschaltung*) de ces variations théoriques et une description rigoureuse des composantes fondamentales du monde naturel.

Selon Avenarius, la vision naturelle du monde est falsifiée par l'immixtion dans l'expérience de distinctions métaphysiques « dualistes » comme celles du corps et de l'âme, du sujet et de l'objet, de l'intériorité et de l'extériorité, etc. Ces distinctions conceptuelles découlent du processus de l'*introjection* (*Introjektion*), par lequel on attribue d'abord à autrui des désirs, des pensées, des sentiments, etc., auxquels nous n'avons pas accès et que nous tenons pour constitutifs de l'« intériorité subjective » de cet individu<sup>12</sup>. Dans un deuxième temps, l'interprétation introjective consiste à s'attribuer à soi-même une telle vie intérieure et à la considérer comme un « décalque » subjectif de la réalité objective ; c'est-à-dire comme une « image-reflet » du « monde en soi » extérieur à la conscience. Le moi apparaît dès lors comme une « donnée immédiate », par opposition au monde extérieur, qui nous est donné par les sens, donc de manière seulement « médiate ». Selon Avenarius, cette opposition du moi et du monde n'est pas constitutive de l'expérience, mais résulte plutôt d'une *variation théorique* « dualiste » de notre expérience naturelle du monde<sup>13</sup>. Il appartient à la philosophie de mettre de côté ce dualisme

---

négative de cette admission dont ils ont fait aussi le commencement de leur développement » ; *Kritik der reinen Erfahrung*, *op. cit.*, p.VII ; traduction de Laurent Joumier (2005), in « Le concept naturel de monde d'Avenarius et son appropriation husserlienne », à paraître.

<sup>12</sup> « Tant que l'individu [*M*] se comporte vis-à-vis de son environnement de manière purement descriptive, il ne trouve d'avance, comme parties constitutives de celui-ci, que des "choses" (*Sachen*), rapportées en vis-à-vis aux "pensées" (*Gedanken*) représentées" : des "choses perçues", les "choses en tant que perçues" — en tant que "perceptions". Mais maintenant *M* — à son insu, involontairement et indistinctement — insère à l'intérieur de l'autre-humain (*Mitmensch*) *T* des perceptions des choses empiriques trouvées d'avance par lui (*M*), mais aussi une pensée (*Denken*), un sentiment et une volonté ; et, pour autant que tout ceci peut être désigné comme expérience ou connaissance, aussi l'expérience et la connaissance en général » ; *Der menschliche Weltbegriff*, *op. cit.*, §41 ; trad. Joumier (2005), *op. cit.*

<sup>13</sup> « Si l'on parvenait à éviter l'introjection, on éviterait aussi la scission en deux des individus et de leur expérience, et le dédoublement des "choses" (*Dinge*) » ; *ibid.*, §161, p.90 ; traduction de Jean-François Lavigne, in « La lecture husserlienne

« scolaire » (*schulmässig*)<sup>14</sup> et de revenir aux données fondamentales de l'expérience pure.

Il existe traditionnellement deux grandes positions face au dualisme : le « subjectivisme », qui remonte à Descartes et prend pour point de départ le *cogito sum*, auquel on peut également rattacher aussi bien Kant et Fichte que Locke et Brentano ; et l'« objectivisme », qui consiste à partir de l'*objet* dans l'explication des phénomènes naturels, tout en réduisant le phénomène de la représentation subjective à une « conséquence » des relations causales objectives, une position qui est fondamentale, par exemple, dans la (méta)physique mécaniste moderne<sup>15</sup>. Pour sa part, Avenarius propose une troisième voie, qu'il nomme « coordination principielle empiriocritique », d'après laquelle l'homme se trouve au milieu d'un environnement (*Umgebung*) déjà structuré, composé de multiples parties constitutives qui ne peuvent être réduites à l'opposition dualiste du sujet et de l'objet<sup>16</sup>. En mettant hors circuit l'introjection, chacun retrouve, selon lui, la coordination fonctionnelle des principales composantes de « mon » environnement : la *chose réelle*, l'*autre homme* (*Mitmensch*), l'autre de l'autre homme, ou le *tiers*, et enfin les *énoncés* (*Ausgesagten*) de toutes sortes, dépositaires des interprétations et variations du

---

d'Avenarius et la réduction phénoménologique » (2004), *La naissance de la phénoménologie*, Paris : Presses universitaires de France, Épipiméthée, p.736.

<sup>14</sup> *Kritik der reinen Erfahrung*, *op. cit.*, p.VII.

<sup>15</sup> Cette distinction historique que nous faisons ne porte que sur le *point de départ* des approches subjectivistes et objectivistes (par exemple, l'*ego* empirique ou transcendantal d'un côté ; l'*objet* réel ou non-réel de l'autre, etc.), qui, si l'on en croit le « dernier » Patočka, appartiennent toutes en fin de compte à l'*objectivisme* au sens général du terme, en tant qu'ils ne se fondent pas sur l'apparaître lui-même de l'étant, mais toujours sur un étant objectivement donné. C'est donc une distinction strictement *méthodologique* que nous faisons ici.

<sup>16</sup> « Je me trouvais, moi et toutes mes pensées et sentiments, au milieu d'un environnement (*Umgebung*). Cet environnement était composé de multiples parties constitutives qui se tenaient dans de multiples relations de dépendance les unes parmi les autres (*untereinander*). À l'environnement appartenaient aussi d'autres humains (*Mitmenschen*) avec de multiples énoncés ; et ce qu'ils disaient se tenait la plupart du temps à nouveau dans une relation de dépendance vis-à-vis de l'environnement » ; *Der menschliche Weltbegriff*, *op. cit.*, §6 ; trad. Joumier (2005), *op. cit.*.

concept naturel de monde<sup>17</sup>. Ces composantes sont toutes à placer sur le même plan, aucune n'est plus originaire que les autres. Comme dit Avenarius, elles sont « *trouvées d'avance* » (*Vorgefundenen*) dans notre environnement. Même le moi est trouvé d'avance et n'a aucune priorité sur les autres composantes du monde naturel. Il est tout au plus le « membre central » (*Centralglied*) de l'environnement naturel duquel se distinguent les « membres opposés » (*Gegenglied*) que sont, par exemple, la chose réelle ou l'autre homme<sup>18</sup>. Étant donné qu'il est une simple composante trouvée d'avance de la coordination principielle, le « moi » n'est pas privilégié par Avenarius dans la description du contenu du concept naturel de monde. Il n'est pas plus « immédiat » dans l'expérience concrète que la chose réelle ou l'autre homme<sup>19</sup>. Le « membre central » n'est donc pas la subjectivité ou la conscience, mais le « désigné comme moi » (*das Ich-Bezeichnete*), qui n'a qu'un rôle *fonctionnel* dans la coordination des éléments. En d'autres termes, le « désigné comme moi » n'est pas une substance ; il est donné au même titre que les autres composantes. La notion même de substance, pour Avenarius, implique une variation théorique du concept naturel de monde. En restituant les choses en leur état donné, on ne rencontre pas de telles dérivations théoriques du monde naturel. On « trouve » plutôt « d'avance » (*vorfinden*) les composantes fonctionnelles du monde environnant de notre expérience. En effet,

« [le moi et les composantes de l'environnement] ne se différencient ni par l'opposition d'un être-immédiat et d'un être-médiatisé, ni par l'opposition d'un être-sujet et d'un être-objet : entendons-nous bien, tant que je « prends » le contenu de mon expérience seulement tel qu'il se « donne » (*wie er sich « giebt »*), et que je le décris seulement tel que je le trouve d'avance (*wie ich ihn « vorfinde »*) »<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, §§6-7.

<sup>18</sup> *Ibid.*, §§148-159.

<sup>19</sup> *Ibid.*, §150.

<sup>20</sup> *Der menschliche Weltbegriff*, §146, p.83 ; traduction Lavigne (2004), *op. cit.*, p.736.

Cette conception philosophique du moi comme composante « objective » du monde naturel a été critiquée par Husserl dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*<sup>21</sup>. Husserl reproche à Avenarius de ne pas distinguer le moi *trouvé d'avance* du moi *qui trouve d'avance*, c'est-à-dire le moi empirique du moi transcendantal<sup>22</sup>. La description du contenu de l'expérience par Avenarius n'est pas suffisamment radicale, alors qu'elle demeure dans le cadre de l'attitude naturelle et ignore la méthode de la réduction phénoménologique. Aussi Husserl remarque qu'« Avenarius commence à décrire ; mais il n'atteint pas la réduction phénoménologique pure. [...] Il reste accroché au naturalisme »<sup>23</sup>. Tandis que la modification du concept naturel de monde signifie pour Avenarius une variation théorique ou interprétative de ce concept, la modification du monde de l'expérience immédiate doit consister pour Husserl en une « altération radicale » (*radikale Änderung*) de la « thèse de l'attitude naturelle » (*natürlichen Einstellung*) sur la base de l'attitude philosophique authentique, soit l'attitude « phénoménologique » ou « transcendantale »<sup>24</sup>. Cette altération porte sur l'attitude naturelle elle-même, ou plutôt sur la position (sur la « thèse ») générale d'existence qui est implicite en elle<sup>25</sup>. L'attitude véritablement philosophique refuse de poser l'être du monde à la manière de l'attitude naturelle, mais s'intéresse à ce qui est purement *donné* dans l'expérience, et fait totalement abstraction de la « réalité naturelle » (*Realität*). Husserl fait une distinction entre *ce qui* est donné, c'est-à-dire la *chose apparaissante* qui appartient au domaine de la réalité naturelle

---

<sup>21</sup> HUSSERL, Edmund (1910), *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. English, Paris, PUF, Épiméthée, 1991, §10, p.117-128 [131-138] ; appendice XXII, (1915), p.218-224 [196-198]. Le rapport de Husserl à Avenarius a été discuté dans les articles suivants : JOUMIER (2005), *op. cit* ; LAVIGNE (2004), *op. cit.* ; SCANLON, John (1988), « Husserl *Ideas* and the Natural Concept of the World », *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition, Essays in Phenomenology*, Sokolowski (ed.), Washington, The Catholic University of America Press, 217-233.

<sup>22</sup> *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, *op. cit.*, p.222-223 [198].

<sup>23</sup> *Ibid.*, p.224 [198].

<sup>24</sup> HUSSERL, Edmund (1913), *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome premier: Introduction générale à la phénoménologie pure*, trad. Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, tel, 1950, §31, p.96-32 [53-56].

<sup>25</sup> *Ibid.*, §30.

transcendante, et la *donation* (*Gegebenheit*) elle-même ou l'*apparaître* (*Erscheinung*), qui constitue la dimension *immanente* du phénomène. En d'autres termes, Husserl admet la thèse de l'attitude naturelle d'Avenarius selon laquelle nous nous trouvons au départ dans un environnement naturellement donné, composé d'hommes, de choses, d'énoncés, etc., mais il « neutralise » aussitôt cette thèse pour en faire la description phénoménologique. C'est d'ailleurs cette *position de neutralité* à l'égard de la réalité naturelle, par laquelle nous retrouvons la dimension purement *phénoménale* de notre expérience du monde, qui distingue à proprement parler la phénoménologie des autres approches philosophiques du monde naturel.

Cette neutralité relative aux questions ressortissant à l'existence du « monde extérieur » ou à la « réalité transcendante » est affirmée pour la première fois par Husserl dans l'introduction du tome II des *Recherches logiques*. Il s'agit du principe de « l'absence de tout présumé » (*Voraussetzungslosigkeit*), interdisant de puiser ailleurs qu'à la sphère purement phénoménologique des vécus d'acte et des structures d'essence des vécus<sup>26</sup>. Husserl distingue la « théorie de la connaissance » (*Erkenntnistheorie*) de la « métaphysique » sous toutes ses formes, tant de l'ontologie classique pour laquelle l'apparaître de l'étant n'est jamais comme tel en question, que des sciences de la nature qui tiennent une position naturelle-naïve à l'égard du donné transcendant. En s'orientant vers les structures d'essence des vécus purs, il ne se prononce pas sur la connaissance au sens empirique du terme, ou sur les orientations métaphysiques d'une théorie donnée, mais cherche plutôt à « élucider (*aufklären*) l'idée de la connaissance d'après ses éléments constitutifs ou encore d'après ses lois »<sup>27</sup>. Une telle élucidation consiste à partir des données immanentes concrètes pour ensuite s'élever vers les structures *a priori* de l'apparaître de l'étant, sans recourir à des concepts construits venant « se plaquer d'en haut ». Le principe de l'absence de présupposition ne peut

---

<sup>26</sup> *RL*, tome II, première partie, §7, p.22.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p.25.



d'ailleurs « rien vouloir dire de plus que l'exclusion rigoureuse de tous les énoncés qui ne peuvent être pleinement réalisés par la démarche *phénoménologique* »<sup>28</sup>. Les énoncés dont parle ici Husserl sont ceux de la physique ou de la psychologie, par exemple, dont on ne peut élucider le sens par une intuition correspondante, donc sur une base phénoménologique, en puisant à l'expérience immanente des « choses mêmes » (*auf die « Sachen selbst »*), parce qu'ils reposent sur de pures constructions théoriques impossibles à se rendre intuitivement évidentes<sup>29</sup>.

Le principe de neutralité métaphysique se traduit ensuite chez Husserl dans le concept méthodologique d'*epochè*, consistant à altérer la thèse d'existence du monde de l'attitude naturelle en la mettant « entre parenthèse » (*Einklammerung*) ou « hors circuit » (*Ausschaltung*)<sup>30</sup>. Par ce concept, Husserl adopte une attitude critique par rapport au *réalisme naïf* de l'attitude naturelle. Le réalisme naïf est cette position préthéorique d'après laquelle l'existence réelle et la connaissance des choses transcendantes « vont de soi » (*Selbstverständlichkeit*)<sup>31</sup>. Les choses sont telles qu'elles m'apparaissent immédiatement ; elles sont simplement « là-devant », « présentes » dans le monde extérieur ; le monde lui-même ne fait pas problème, puisqu'il m'est toujours déjà donné : « Le *monde naturel*, dit Husserl, le monde au sens ordinaire du mot, est contamment là pour moi, aussi longtemps que je suis engagé dans la vie naturelle. Aussi longtemps qu'il en est ainsi, je suis "dans l'attitude naturelle" (*natürlich eingestellt*) ; et même les deux expressions ont

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p.22.

<sup>29</sup> « (...) nous ne voulons absolument pas nous contenter de « simples mots », c'est-à-dire d'une compréhension simplement symbolique des mots, telle que nous l'avons tout d'abord dans nos réflexions sur le sens des lois établies en logique pure, concernant des « concepts », des « jugements », des « vérités », etc., avec leurs multiples particularités. Des significations qui ne seraient vivifiées que par des intuitions lointaines et imprécises, inauthentiques, — si tant est que ce soit par des intuitions quelconques —, ne sauraient nous satisfaire. Nous voulons retourner aux « choses elles-mêmes » » ; *ibid.*, p.8.

<sup>30</sup> *Idées directrices I*, §31, p.96-101.

<sup>31</sup> *L'idée de la phénoménologie, op. cit.*, p.39 [19].

exactement le même sens »<sup>32</sup>. Husserl s'intéresse au réalisme naïf de l'attitude naturelle dans la mesure où il conduit directement au *naturalisme* et à la position *objectiviste* dans les sciences. Dans la *Krisis*, Husserl aborde le problème du monde naturel ou du « monde de la vie » (*Lebenswelt*) d'un point de vue historique, en montrant que la crise de l'humanité européenne repose sur le préjugé objectiviste des sciences et de la philosophie modernes.

Or c'est justement à partir de cette problématique que se développe la réflexion du jeune Patočka sur le monde naturel. Patočka est le premier représentant du mouvement phénoménologique à reprendre de manière systématique le problème du monde de la vie dans sa thèse de doctorat, *Le monde naturel comme problème philosophique* (1936)<sup>33</sup>. Heidegger en avait déjà traité dans *Être et temps*, mais d'une manière si insolite qu'il était difficile de le mettre en rapport avec la formulation originale du problème par Husserl<sup>34</sup>. L'influence de

---

<sup>32</sup> *Idées directrices I*, §328, p.92 [51].

<sup>33</sup> *Přirozený svět jako filosofický problém*, Prague : Ústřední nakladatelství a knihkupectví učitelstva československého, J. Rašín, 1936. Cette thèse a été publiée la même année que les deux premières parties de la *Krisis* de Husserl, elles-mêmes publiées à Prague dans la revue *Philosophia*, cf. HUSSERL, Edmund, « Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie », *Philosophia*, éd. Arthur Liebert, Belgrade, 1, 1936, p.77-176. Dans la « Postface » de 1976 (*MN*, p.168), Patočka affirme que sa thèse constitue le premier ouvrage « à essayer de faire le tour de ce problème du monde de la vie tel qu'il fut posé par Husserl sous les titres de *natürliche Welt* et, plus tard, de *Lebenswelt* ». Il serait néanmoins plus juste de parler d'une libre appropriation du problème, que d'une exposition dogmatique et aveugle de la phénoménologie de Husserl : « Puisqu'il s'agit d'un résumé d'idées husserliennes, l'auteur ne prétend d'une part à aucune originalité, mais il ne voudrait pas d'autre part que fut imputée à Husserl la responsabilité de tout ce qui est avancé dans cet écrit. Par rapport aux études analytiques éparses du philosophe de Fribourg, on tente ici un essai de synthèse et l'on assume donc les risques personnels : la voie choisie est celle de l'exposé systématique, non pas celle d'une « élaboration », ni celle d'un essai *sur* Husserl » ; « Postface », *MN*, p.168.

<sup>34</sup> HEIDEGGER, Martin (1927), *Être et temps*, trad. Martineau, Paris : Authentica, 1985. Il faudrait aussi mentionner la contribution philosophique de Nicolai HARTMANN (1921) sur cette question, *Le principes d'une métaphysique de la*

Heidegger sur Patočka se fera malgré tout sentir dans la thèse de 1936, particulièrement lorsqu'il sera question de la fonction originellement pratique de l'étant intramondain et de la triple structure horizontale du temps originaire. Mais de manière générale, c'est surtout l'approche de Husserl qui retient l'attention de Patočka dans cet ouvrage, notamment son interprétation de la philosophie constitutive transcendantale comme « philosophie première » (*prima philosophia*). Dans la *Krisis*, Husserl assigne à la philosophie première la tâche de fonder les sciences en vertu d'un « retour au monde de la vie ». Cependant, il considère, comme Patočka d'ailleurs, que le monde de la vie ne doit pas être un simple *présupposé* de la reconstruction métaphysique du concept de monde, mais plutôt compris comme étant l'authentique *thème* de notre analyse phénoménologique de l'expérience naturelle<sup>35</sup>. En cela, ils s'opposent à la position intuitivement réaliste de Losskij, dont Patočka avait fait son point de départ à l'origine, et selon laquelle le monde préscientifique est une donnée positive absolue de la réflexion philosophique<sup>36</sup>. Le monde naturel, selon Patočka, n'est pas à présupposer ou à reconstruire, mais à *décrire* purement et simplement tel qu'il se donne. En revanche, le *fait* que l'étant se donne ne doit pas être présupposé dans la description, mais élucidé comme tel,

---

*connaissance*, trad. Vancourt, Paris : Éditions Montaigne, 2 tomes, 1945 ; voir en particulier, tome 1, p.188 suiv.

<sup>35</sup> Cette opposition de la thématization et de la présupposition du monde de la vie est problématique dans la *Krisis*, notamment parce que Husserl abandonne le principe de l'absence de tout présupposé qu'il tenait pour fondamental depuis les *Recherches logiques*. Patočka ne semble pas réaliser pleinement l'enjeu de cette remise en cause dans *Le monde naturel comme problème philosophique* et il soutient naïvement que la restitution *absolue* du monde naturel est possible sur une base transcendantale.

<sup>36</sup> Les théories qui visent à absolutiser l'être préscientifique « sont représentées aujourd'hui, sous leur forme peut-être la plus radicale et la plus conséquente, par les théories métaphysico-gnoséologiques de N. O. Losskij ; on y trouve une doctrine de l'intuition affirmant d'emblée la transsubjectivité des qualités sensibles et de l'être idéal. On bâcle ici de manière prématurée le problème de sa compréhension ; dès le début, se contentant de la soumettre à un examen très peu systématique, on fait de l'attitude naïve à l'égard du monde, non pas le thème de l'analyse philosophique, mais bien plutôt le *présupposé* qui sert de point de départ pour construire une image de l'univers » ; *MN*, p.28-29. Voir LOSSKIJ, Nikolaï Onufrievich, *The Intuitive Basis of Knowledge, an Epistemological Inquiry*, traduit du russe par Natalie Duddington, London, Macmillan and co., limited, 1919 ; aussi *The World as an Organic Whole*, trad. Duddington. London; Oxford University Press : H. Milford, 1928.

et ce de manière aussi neutre que possible, c'est-à-dire en pratiquant l'*epochè* phénoménologique. Le retour au monde de la vie ne va donc pas sans cette précaution méthodologique fondamentale qui consiste à mettre entre parenthèses l'existence réellement transcendante du donné. Aussi l'analyse phénoménologique du monde naturel de Patočka ne portera pas sur les « faits » auxquels s'intéresse le positivisme, mais sur les « modes de donation » de la transcendance que la phénoménologie de Husserl a placés au centre de sa réflexion sur le monde.

Patočka voyait dans la phénoménologie husserlienne une option philosophique au positivisme régnant du début du vingtième siècle. Le positivisme philosophique auquel s'oppose le jeune Patočka n'est pas tellement celui de Mach et d'Avenarius, pour lesquels la tentative d'élaboration d'un concept naturel de monde demeure fondamentale, que celui des néo-positivistes des années vingt et trente, en particulier des membres du Cercle de Vienne, qui rejetaient toute forme de métaphysique et défendaient une position naturaliste radicale<sup>37</sup>. En Tchécoslovaquie, le positivisme philosophique était en mauvaise posture au début des années trente, après le départ de František Krejčí, « la dernière grande figure de la période positiviste »<sup>38</sup>. C'est plutôt le philosophe et historien des sciences Emanuel Rádl, influencé par le positivisme de Masaryk et la philosophie pragmatiste de Dewey, qui incarnait l'avenir de la pensée

---

<sup>37</sup> « Il est vrai qu'on se sentait inquiet de différents côtés ; la première philosophie de Wittgenstein, le Cercle de Vienne, le physicalisme nous posait des problèmes. C'était une sorte de continuation de la lutte husserlienne du temps des *Recherches logiques* contre le relativisme, et c'est encore en ce sens qu'on lisait les auteurs en question » ; extrait d'une lettre à Henri Declève de Mai 1974, in « Trois lettres de Jan Patočka à Henri Declève », *Profils de Jan Patočka, Hommages et documents réunis par Henri Declève*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1992, p.181

<sup>38</sup> « Entretien avec Jan Patočka sur la philosophie et les philosophes » (1967), trad. Erika Abrams, *Jan Patočka : Philosophie, phénoménologie, politique*, Grenoble, Jérôme Millon, Krisis, 1992, p.10. Voir CETL, Jiří et GABRIEL, Jiří (1994) « Czech Positivism », *Czech Philosophy in the XX<sup>th</sup> Century. Czech philosophical Studies II*, (éds.) Lubomír Nový, Jiří Gabriel, Jaroslav, Hroch, Washington, D.C. : Paideia Press & The Council for Research in Values and Philosophy, p.31-46.

tchèque à cette époque<sup>39</sup>. « Les joutes philosophiques de ces années, raconte Patočka, avaient pour enjeu le positivisme et son dépassement »<sup>40</sup>. Ce n'est pourtant pas à Prague que ce dernier découvre la critique phénoménologique du positivisme, mais à Paris, où il séjourne en 1929. C'est alors que Patočka comprend l'importance d'une reprise des problèmes traditionnels de la philosophie sur une base phénoménologique :

« Mon année à Paris a été pour moi un grand enrichissement à deux égards, en me faisant comprendre 1/ qu'il ne suffisait pas simplement de "dépasser le positivisme", mais qu'il fallait renouer avec les grands thèmes de la philosophie classique, tenter une reprise (au sens kierkegaardien) de l'aspiration philosophique vers les questions dernières ; et 2/ que cette reprise était d'ores et déjà en cours dans la phénoménologie et les tendances ayant subi son influence, que la philosophie renouvelait sa prétention d'être une *scientia generalis* autonome, plutôt que de servir en tant qu' *ancilla et debitor scientiarum specialium*. (...) Le but de mon travail, ajoute plus loin Patočka, s'est donc concrétisé petit à petit au cours de mes études — parachever le dépassement du positivisme en l'intégrant à la grande tradition de la philosophie *une*, non pas au sens d'un système, mais dans l'esprit de la vieille discussion sur les fondements de la *prima philosophia*, saisir à cette fin les axes principaux de cette tradition et son actuelle ligne de front que je tâchais d'assimiler dans la figure de la phénoménologie avec ses dissensions internes »<sup>41</sup>.

Ce passage donne une idée assez claire de l'état d'esprit dans lequel se trouvait Patočka lorsqu'il a rédigé sa thèse de doctorat au début des années trente. De retour de Paris, où il a assisté aux célèbres *Pariser Vorträge* de Husserl, il s'inscrit dès 1932-1933 à l'Université de Fribourg et débute sa formation en

---

<sup>39</sup> « Notre jeunesse philosophique a été fortement marquée par la personnalité d'Emanuel Rádl dont l'évolution, depuis la biologie et son histoire jusqu'à une philosophie conçue comme active, incarnait *in concreto* le mouvement qui se dessinait dans la science de cette période » ; « Entretien avec Jan Patočka », *op. cit.* Aussi NOVÝ, Lubomír et al. (1994), « Czech Protestantism and Philosophy », in *Czech Philosophy in the XX<sup>th</sup> Century*, *op. cit.*, p.66-68.

<sup>40</sup> « Entretien avec Jan Patočka », *op. cit.*

<sup>41</sup> « Entretien avec Jan Patočka », *op. cit.*, p.12-13 et 18.

phénoménologie auprès de Husserl, Fink et Heidegger<sup>42</sup>. La référence aux *Meditationes de prima philosophia* de Descartes est explicite dans les *Pariser Vorträge*<sup>43</sup>, ce qui n'est pas sans importance, dans la mesure où les dissensions internes du mouvement phénoménologique portaient à cette époque sur le « cartésianisme » de la philosophie husserlienne, identifiée à une forme d'idéalisme transcendantal. Les étudiants de Heidegger, rompus à la critique du concept moderne de sujet, s'opposaient à la phénoménologie transcendantale de Husserl et reprenaient à leur compte la plupart des critiques que lui avaient adressées une dizaine d'années plus tôt les philosophes du Cercle de Munich (Lipps, Reinach, Geiger), lesquels défendaient une conception « réaliste » de la phénoménologie inspirée plutôt des *Recherches logiques*<sup>44</sup>. Le dépassement du positivisme que Patočka cherchait alors à réaliser se trouvait ainsi compliqué par cette situation de crise au sein de l'« école » phénoménologique. Pour lui, il s'agit avant tout de retrouver une conception unitaire de la phénoménologie qui transcende ces dissensions internes : « Nous exprimons plutôt notre foi, dit en substance Patočka, en l'unité de la phénoménologie qui demeure, sous des espèces variées, l'étude du mouvement de la manifestation de tout ce qui est »<sup>45</sup>.

C'est précisément cette conviction de Patočka qui nous pousse à aborder l'ensemble de ses travaux comme une contribution au thème du monde naturel. En effet, malgré l'apparente disparité que l'on remarque dans son œuvre, il existe dans celle-ci une unité qu'il nous faut reconstituer en suivant de l'intérieur le mouvement de son élaboration. Nous distinguons deux périodes

---

<sup>42</sup> (1976) « Souvenirs de Husserl », *Études phénoménologiques. Jan Patočka, Phénoménologue et Européen*, tome XV, nos.29-30, 1999, p.93 suiv. Voir aussi « Entretien avec Jan Patočka », *op. cit.*, p.11 suiv.

<sup>43</sup> HUSSERL, Edmund (1929), *Méditations cartésiennes et Conférences de Paris*, trad. de Launay, PUF, Épiméthée, 1994, p.1.

<sup>44</sup> Dans *BCLW*, Patočka identifie trois types de phénoménologie : 1. La phénoménologie ontologique naïve de Scheler et des membres du cercle de Munich (Lipps, Reinach, Geiger) ; 2. La phénoménologie transcendantale de Husserl ; 3- La phénoménologie herméneutique du premier Heidegger (période de Marbourg et *Être et temps*) ; voir chapitre 10, « Three Types of Phenomenology », p.77-86.

<sup>45</sup> « Postface », *MN*, p.179.

dans la réflexion phénoménologique de Patočka, auxquelles nous consacrons chacun des deux chapitres de ce mémoire. Dans notre premier chapitre, en nous fondant sur une étude des textes de la première période, notamment de la thèse de 1936 sur le monde naturel, nous montrerons qu'au départ Patočka traite ce problème dans une perspective essentiellement husserlienne, mais qu'il sera conduit par la suite à se dissocier de celle-ci et à remettre en cause le subjectivisme de la phénoménologie transcendantale de Husserl. Dans un deuxième temps, nous verrons que Patočka privilégie dans la suite de son œuvre une position qu'il qualifie d'« asubjectiviste », élaborée à partir d'une réflexion sur la structure *a priori* du champ de l'apparaître et des mouvements fondamentaux de l'existence humaine.

## **CHAPITRE I : Patočka et le problème du monde naturel**

Le point de départ de la réflexion de Patočka sur le monde naturel est l'opposition à l'époque moderne de l'environnement naturellement donné et de la conception scientifique du monde<sup>46</sup>. L'avènement des sciences mathématiques de la nature a eu pour conséquence de reléguer le monde de l'expérience immédiate au rang de simple *épiphénomène* reflétant le monde « objectif » de la nature. Le « monde naturel » (*die natürliche Welt*) de Patočka n'est pas le « monde de la nature » (*die Naturwelt*), mais le monde de notre expérience quotidienne vécue. Le monde de la nature n'est pas donné comme tel. Il est une *construction* artificielle des sciences mathématiques de la nature. Lorsque nous parlons du monde naturel, nous ne parlons pas du monde objectif transcendant l'expérience, mais plutôt de la totalité *vécue, ou expérimentée, du point de vue de l'immanence*. Il ne s'agit pas d'affirmer d'emblée la thèse selon laquelle la transcendance serait « contenue » ou même « constituée » dans l'immanence, mais de saisir ce que signifie pour la totalité du monde d'être *transcendante* et pourtant *donnée* dans le cadre de l'immanence. C'est cette double caractérisation du monde qui constitue le point de départ de l'analyse phénoménologique du monde naturel.

### **1. L'opposition du monde naturel et de la conception scientifique du monde**

Le problème du monde naturel apparaît lorsque la conception scientifique prétend éliminer définitivement notre vision naturelle du monde et la remplacer par le schème conceptuel des sciences de la nature. Patočka pense ici surtout au paradigme théorique de la physique mécaniste moderne selon lequel « le monde ambiant perceptivement accessible serait le décalque subjectif d'une réalité

---

<sup>46</sup> *MN*, p.1.



vraie, étant en soi, saisie par les sciences mathématiques de la nature »<sup>47</sup>. Ce paradigme théorique rend vaine toute tentative de saisir la totalité du monde transcendant du point de vue de l'immanence subjective, parce que l'essence même du monde transcendant n'est pas susceptible d'une connaissance intuitive, mais bien d'une connaissance constructive. Dès lors, la seule prise en vue de la totalité qui soit légitime selon la physique mécaniste est la *reconstruction mathématique* de la réalité naturelle dans son ensemble.

La reconstruction mathématique du monde a pris la place dans la culture moderne que l'ontologie classique occupait au Moyen Âge et dans l'Antiquité. La critique de l'ancienne métaphysique n'a cependant laissé aucune théorie unifiée sur le monde en totalité<sup>48</sup>. Si la conception dominante est maintenant celle de la science mathématique de la nature, elle ne rend pas compte du monde de notre expérience quotidienne vécue. Aussi elle est dépourvue de toute vision synoptique ; elle ne parvient pas à réunir dans une unique perspective englobante les diverses régions du monde qu'elle sépare à l'origine. L'idéal d'une unification théorique éventuelle demeure néanmoins fondamental, la science moderne poursuivant, comme l'ontologie classique, l'idéal d'une synthèse universelle totale : cet idéal est « celui d'une science unifiée qui, procédant par approximations successives et par synthèses toujours plus vastes, tâche d'embrasser la totalité du réel, et qui ne se contente pas, comme la science ancienne, de réduire à un système de connaissances sûres et exactes des régions de l'objectivité, mais les unifie toutes sans exception, dans un processus indéfini »<sup>49</sup>. Mais dans l'éventualité même où elle parviendrait à

---

<sup>47</sup> *EHPH*, p.19. Voir aussi « Le monde naturel et la phénoménologie » (1967), *MNMEH*, p.13-15.

<sup>48</sup> « La pensée de la totalité, l'ontologie classique, s'est écroulée sous la pression de la critique, mais rien n'est venu la remplacer dans notre mentalité culturelle. (...) Dans leur réflexion théorique sur le monde l'homme de l'Antiquité et le Médiéval ne mettaient pas en doute que leur pensée concernât en principe ce même ensemble de choses qui leur était présent dans le cours de la vie sensible et naïve, antérieure à la réflexion théorique. Cette certitude, nous ne la possédons plus ; ou du moins la société d'aujourd'hui considérée dans son ensemble ne la possède plus » ; *MN*, p.5.

<sup>49</sup> *CL*, p.33.

réaliser la synthèse universelle totale et à réunir dans un unique tout englobant les différentes régions du savoir, la science de la nature ne pourrait réussir à rendre compte du monde de l'expérience vécue qui par définition est une « formation spirituelle » proprement humaine<sup>50</sup>.

Le monde de la science apparaît donc comme le produit d'une *déshumanisation* des schèmes de compréhension de l'homme. Tous les changements apportés par la science moderne à notre compréhension du monde n'ont qu'un seul but : « faire saisir le monde sans plus aucun anthropomorphisme »<sup>51</sup>. Et il n'y a pas que les sciences de la nature qui visent à une déshumanisation de notre compréhension globale de l'étant, mais aussi les programmes philosophiques naturalistes, positivistes ou autres, qui empruntent aux sciences leurs principes méthodiques et poursuivent les mêmes objectifs théoriques. Il y a par exemple le « physicalisme » de certains membres du Cercle de Vienne, dont Rudolf Carnap, qui enseignait à Prague à l'époque où Patočka a écrit sa thèse sur le monde naturel<sup>52</sup>. La position philosophique de Carnap, que Patočka associe à la théorie objectiviste de la logique de Wittgenstein dans le *Tractatus logico-philosophicus*<sup>53</sup>, consiste à dire que seule la science physique peut remplacer

---

<sup>50</sup> « « Monde ambient » (*Umwelt*), c'est là un concept qui n'a sa place, exclusivement que dans la sphère de l'esprit. (...) D'où cette proposition générale : vouloir considérer la nature du monde ambient 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 » ; HUSSERL, Edmund « La crise de l'humanité européenne et la philosophie » (1935), in *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Granel, Paris : Gallimard, tel, 1976, p.351.

<sup>51</sup> *MN*, p.5.

<sup>52</sup> Patočka connaissait bien les travaux de Carnap, professeur à Prague de 1931 à 1935. Parmi les ouvrages offrant une présentation du physicalisme, mentionnons (1932) « Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft », *Erkenntnis*, vol. II. Patočka a connu la dernière période du Cercle de Vienne, pendant laquelle d'ailleurs on a élaboré la position physicaliste et la conception d'une science universelle unitaire. Deux textes de Carnap sont cités dans *Le monde naturel*, soit : (1928) *Der logische Aufbau der Welt* (*MN*, p.22 n.14) et (1932) *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* (*MN*, p.24. n.17).

<sup>53</sup> *MN*, p.24. Voir SEBESTIK, Jan (1990), « Premières réactions continentales au *Tractatus* ; Jean Cavailles/Jan Patočka », *Actes du colloque Wittgenstein*, Mauvezin, T.E.R., 1990, p.197-209.

l'ontologie classique et nous procurer une conception unifiée du monde en totalité<sup>54</sup>. Pour Patočka, la reconstruction scientifique de l'univers ne peut être menée jusqu'à ses conséquences radicales, parce que la tendance visant à déshumaniser nos schèmes de compréhension répond elle-même à des motivations profondément humaines, qui ne peuvent être réduites aux seules explications que peut en donner la science physique : « Aussi sur la voie ainsi tracée l'anthropomorphisme pourra bien être écarté dans les détails, on est cependant fondé à dire qu'il ne le sera pas dans la compréhension totale de l'être, puisque celui-ci demeure relatif à nos besoins et à notre effort de vie »<sup>55</sup>. Il n'est pas possible de mettre entièrement de côté la dimension « humaine » du monde de la vie, dans la mesure où la lutte contre l'anthropomorphisme est ancrée à l'origine dans une aspiration proprement humaine, « celle qui pousse l'homme à saisir aussi parfaitement que possible la réalité »<sup>56</sup>. Dès lors, les efforts de reconstruction radicale de l'univers doivent être rapportés à leur fondement dans le monde naturel, c'est-à-dire dans la vie des hommes, et demeurent donc insuffisants pour la résolution du problème qui nous occupe, étant donné que la conception scientifique est incapable de démontrer rigoureusement l'équivalence des constructions mathématiques et des qualités sensibles concrètes de l'expérience quotidienne vécue<sup>57</sup>.

---

<sup>54</sup> « À partir de Wittgenstein, les objectivistes considèrent qu'il est fondamental d'envisager le rôle de la langue dans l'économie de la représentation du monde. De la sorte le problème d'une conception unifiée de l'univers devient celui d'une langue scientifique unifiée. Voici comment les nouveaux partisans de l'objectivisme scientiste formulent leur thèse : Quel que soit le domaine d'une science, ses résultats peuvent être exprimés dans la langue de la physique mathématique. (...) une fois la physique considérée comme théorie unifiée, distincte à ce niveau même d'unité des simples 'données éparses', on achève, en universalisant une telle science, la reconstruction mathématique de l'univers. Car c'est bien la reconstruction entreprise déjà par Galilée et Descartes qui se réalise dans l'universalisation du langage unifié de la physique » ; *MN*, p.25.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p.165.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> Il est possible de tirer une conclusion similaire en ce qui concerne le physicalisme : « [...] un système physicaliste n'est pas en mesure de comprendre et d'inclure le monde de la vie naïve ; dans cette conception, ce monde doit toujours être « épinglé », « préparé » abstractivement pour se plier à l'image que se fait de l'expérience immédiate un tel « empirisme ». [...] Le physicalisme peut garantir une correspondance entre les deux mondes, correspondance gouvernée par des lois ; il ne

Le monde naturel est le monde *de l'homme*, en tant que l'homme « possède » le monde<sup>58</sup>. Patočka soutient en effet que : « Le monde relève de l'essence de l'humanité même, de la forme de notre existence parmi les choses »<sup>59</sup>. Ce qui revient à dire que la forme du monde est *relative* à notre forme de vie<sup>60</sup>. Cette « possession » du monde ne va cependant pas de soi du point de vue de la conception scientifique du monde. Qu'en est-il de cette partie du monde réel (*real*) qui excède radicalement notre existence immédiate? Est-elle, elle aussi, relative à notre humanité et à notre forme de vie? L'univers physique, par exemple, dont traitent les sciences mathématiques de la nature, est problématique du point de vue de l'existence humaine parce que son existence (*existentia*) semble tout à fait *indépendante* de la nôtre. Pour Patočka, pourtant, la nature physique, en tant qu'unique totalité omni-englobante, est *relative* à la forme scientifique d'existence, qui elle-même est relative à l'existence humaine en général. L'univers physique, tel qu'il est représenté dans les sciences de la nature, est une construction conceptuelle enracinée dans la forme de vie et l'activité théorique de l'homme de science. Il n'y a donc aucun sens à parler de l'infiniment grand ou de l'infiniment petit du point de vue de notre expérience naturelle du monde. Dans le monde naturel, l'homme n'a à l'origine aucune

---

peut pas affirmer l'identité des deux, à savoir l'identité des *constructions* avec les *vécus*, de sorte que notre problème [celui du monde naturel] se trouve, après être passé entre les mains des physicalistes, exactement là où il en était avant [...] » ; *ibid.*, p.25.

<sup>58</sup> « L'homme est un être qui n'est pas seulement fini, qui ne fait pas seulement partie du monde, mais qui, de plus, *possède le monde*, qui a un savoir sur le monde » ; nous adoptons ici la traduction modifiée proposée par Petr REZEK (1990), « La « phénoménologie de l'esprit » de Patočka dans le contexte du *Cercle philosophique de Prague* », *Les Cahiers de Philosophie: Jan Patočka, Le soin de l'âme*, no. 11-12, 1990, p.112. Comparer avec *MN*, p.78. REZEK interprète ce passage à la lumière du « subjectivisme transcendantal » adopté par Patočka dans *Le monde naturel comme problème philosophique* et soutient qu'il n'est pas compatible avec la position défendue par Patočka dans un autre texte de 1936, « L'esprit et les deux couches fondamentales de l'intentionnalité », trad. Abrams, *Cahiers philosophiques*, 50, 1992, p.27-35.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p.78.

<sup>60</sup> HEIDEGGER ne dit pas autre chose dans *Être et temps* : « si (...) « le monde » est lui-même un moment constitutif de l'être-là, une élaboration conceptuelle du phénomène « monde » va réclamer une vue sur les structures fondamentales de l'être-là » ; trad. Boehm et Waelhens, Paris : Gallimard, nrf, 1964, §11, p.73 [52].

connaissance de « l'univers physico-mathématique » ; il ne connaît que le monde environnant de sa vie conçu comme une partie du monde en totalité<sup>61</sup>. C'est d'ailleurs cette connaissance préthéorique du rapport à la totalité qui explique la « possession » du monde par l'homme. L'appréhension d'une nature physico-mathématique transcendant l'environnement immédiat intervient dans un deuxième temps seulement : lorsque l'idéologie scientifique s'est implantée dans la culture humaine et a remplacé notre connaissance naturelle du monde. Pourtant, la possibilité même d'appréhender sur une base scientifique l'univers physico-mathématique suppose de prime abord la capacité de saisir le « phénomène de monde »<sup>62</sup>. En fait, c'est parce que l'homme s'est d'abord *approprié* son monde environnant qu'il a été par la suite en mesure de s'en détacher sur le plan théorique et d'engendrer l'image scientifique du monde. Nous verrons plus bas que l'appropriation de l'environnement immédiat a trait à la constitution du *domicile* d'une communauté et au *mouvement d'enracinement* de l'existence humaine. Pour l'instant, contentons-nous de préciser que l'appropriation répond avant tout aux exigences pratiques et aux intérêts concrets de la vie humaine et que notre connaissance scientifique de la totalité n'a de sens qu'en fonction de cette saisie primitive du monde environnant, qui elle-même ne se résume pas aux données immédiates de la conscience, mais comprend aussi l'horizon global de notre existence parmi les choses.

---

<sup>61</sup> Ce qui ne veut pas dire que l'homme n'ait aucune conscience du concept scientifique de l'univers ou de la nature physique lorsqu'il se trouve dans le monde naturel. Au contraire, nous montrerons plus loin que le monde de la science est *enraciné* dans le monde naturel et que l'homme ne prend conscience de l'univers physique qu'à l'intérieur et sur le fondement de celui-ci. Il faut tout de même distinguer le « niveau » *extra-scientifique* du monde naturel et la période historique *pré-scientifique* de l'humanité. Celle-ci est qualifiée de *lebensweltlich* par STRASSER (1961), *Phénoménologie et sciences de l'homme*, trad. Kelkel, Paris/Louvain, Éditions Beatrice-Nauwelaerts/Publications Universitaires de Louvain, 1967, p.82-83.

<sup>62</sup> « Cette fonction en vertu de laquelle nous pouvons posséder la réalité de manière unifiée, cet *univers* de tout ce qui est, ou plutôt ce qui contient la possibilité même d'un *univers*, cela ne mérite-t-il pas d'être appelé 'monde' dans le sens le plus originaire du terme? » ; *MN*, p.78.

## 1.1 La restitution du monde en totalité

L'objet de la philosophie, selon Patočka, c'est le tout du monde : « La philosophie naît comme tentative pour thématiser le tout du monde, pour l'élucider de part en part dans le milieu de la pensée. En elle, l'action exercée par la révélation originaire du monde tend vers la saisie ou, à tout le moins, vers une interprétation unitaire de ce phénomène »<sup>63</sup>. « Le problème de la philosophie, c'est le monde comme totalité »<sup>64</sup>. Husserl a insisté, dans la *Krisis*, sur l'importance de répondre à la crise des sciences par une « science de la totalité de l'étant », une philosophie omni-englobante, unificatrice et fondatrice de toutes les sciences<sup>65</sup>. Le thème du monde naturel se présente dès lors comme le thème par excellence de la *métaphysique*<sup>66</sup>. La question métaphysique authentique consiste à se demander en quoi « vivre dans le monde » signifie pour l'homme « se rapporter au monde en totalité »<sup>67</sup>. D'un point de vue critique, on peut aussi se demander pourquoi les sciences de la nature, qui sont fondées sur une métaphysique déterminée, ne parviennent pas à reconstituer notre rapport à la totalité. La métaphysique des sciences de la nature naît de la mathématisation de la nature au XVII<sup>e</sup> siècle, par Descartes et

---

<sup>63</sup> « L'esprit et les deux couches fondamentales de l'intentionnalité », *op. cit.*, p.34.

<sup>64</sup> *MN*, p.5. La problématique fondamentale de la philosophie est formulée de manière semblable par Heinrich RICKERT (1921), *System der Philosophie*, Tübingen, p.35, selon qui la philosophie va vers « la totalité du monde et vers l'homme dans la totalité de son rapport au monde ». Rickert cherche, comme Patočka et Husserl, à trouver un chemin qui va du monde de la vie présocratique à l'univers constitué théoriquement des sciences de la nature ; *ibid.*, p.14. Voir aussi *Science de la culture et science de la nature* (1926), trad. Prompsy et de Launay, Paris : Gallimard, nrf, 1997.

<sup>65</sup> Dans son sens originel, dit Husserl, la philosophie « ne veut rien dire d'autre que science universelle, science du tout du monde, de l'uni-totalité de tout l'étant. Très tôt l'intérêt pour le tout, et du même coup la question du devenir et de l'être-en-devenir omni-englobant commence à se subdiviser suivant les formes et les régions générales de l'être, et c'est ainsi que la philosophie, la science unique, se ramifie en une diversité de sciences subordonnées » ; *Krisis*, p.355.

<sup>66</sup> « Le problème du monde naturel, conçu dans sa profondeur comme restitution du caractère originaire du monde et des ses composantes, est lié à la question de la révision de la métaphysique » ; *MNMEH*, p.52.

<sup>67</sup> « Une seule thèse découlera finalement de toutes nos analyses, affirme Patočka, et c'est que la métaphysique est impossible sinon comme reprise de la conscience vécue du réel en sa totalité » ; *MN*, p.29.

Galilée<sup>68</sup>. Elle est fondée d'abord sur une mathématisation *directe* des quantités spatio-temporelles concrètes, données dans l'expérience pré-théorique (distances, superficies, volumes, intervalles temporels, etc.), puis ensuite sur une mathématisation *indirecte* des « qualités sensibles » rapportées à des données quantitatives abstraites. Ce qui est visé implicitement dans cette mathématisation progressive de la totalité du réel est le monde « vrai », le monde tel qu'il subsiste « en soi »<sup>69</sup>. Or, l'évacuation de l'expérience naturelle procède d'un oubli des sources mêmes de ce modèle mathématique. On cherche ainsi à atteindre la réalité, mais on oublie que ce modèle n'est à l'origine qu'une « hypothèse », en principe invérifiable, tirant sa source du monde naturel donné d'avance. En fait, le monde naturel est le « fondement du sens » (*Sinnesfundament*) de la conception scientifique du monde dans son ensemble<sup>70</sup>, de la même manière que le naturalisme, comme nous l'avons vu avec Husserl, s'enracine dans le réalisme naïf de l'attitude naturelle. La tâche de la philosophie est donc de restituer le monde naturel par une description des structures du donné comme tel et de montrer comment l'image scientifique du monde naît à l'origine, c'est-à-dire comment, sur la base de nos activités symboliques et théoriques, elle s'institue dans la culture et devient une composante à part entière du monde naturel donné d'avance<sup>71</sup>.

---

<sup>68</sup> *CL*, p.47 suiv. Voir aussi *Krisis*, §9, p.27 suiv.

<sup>69</sup> Selon Patočka (1965), la « thèse métaphysique » est déjà contenue implicitement dans l'hypothèse scientifique de la structure mathématique du monde, dans la mesure où la mathématisation, chez Galilée et Kepler, est effectuée dans un « cadre platonicien » ; *CL*, p.132. Husserl lui-même a montré, dans « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », l'origine de l'hypothèse mathématique dans la métaphysique grecque, bien qu'il insiste surtout dans la deuxième section de la *Krisis* sur la « découverte originale » de Galilée ; *Krisis*, §9, *op. cit.* ; voir aussi §8, p.25, sur l'« idéalisme platonicien ».

<sup>70</sup> *Krisis*, §9, p.57 suiv.

<sup>71</sup> La première dimension de la tâche de la philosophie est ainsi d'analyser le monde immédiat de la perception. La deuxième dimension correspond à la généalogie du monde de la science dans la culture humaine. Contrairement à Husserl dans la *Krisis*, qui réalise cette généalogie d'un point de vue historique, en remontant des Grecs jusqu'à la Renaissance (Galilée et Descartes), et ensuite jusqu'au dix-neuvième siècle (poussée du « positivisme »), dans le but de produire une authentique « histoire de la raison », Patočka se contente de retracer, au sein du monde naturel, la « préhistoire idéale de la pensée théorique », en s'intéressant aux activités symboliques

## 1.2 Les conséquences du préjugé objectiviste

Patočka remarque que la science s'est implantée avec tellement de force dans la culture moderne que la vision naturelle du monde en a été totalement éclipsée : « ce n'est plus, il faut le dire, dans ce monde naturel et naïf que vit l'homme d'aujourd'hui, ce n'est plus à ce monde-là qu'appartient le sentiment de non-unité si généralement répandu à notre époque. Car l'homme actuel est passé par la science et l'*habitus* qu'est son rapport total à la réalité ne constitue nullement une manière naturelle de concevoir le monde »<sup>72</sup>. Cela signifie que notre représentation du monde a été transformée si profondément par les sciences mathématiques de la nature que nous avons perdu de vue le donné naturel. Nous ne cessons par pour autant de vivre dans le monde naturellement donné ; cependant, nous sommes portés à croire que *derrière* les données immédiates se trouvent les véritables phénomènes, qui attendent d'être découverts par la science, comme si la perception subjective était le « signe » d'une réalité physique objective cachée derrière elles<sup>73</sup>. Ce portrait caricatural n'est que l'illustration de la transformation de notre mentalité par l'omniprésence de la conception scientifique du monde, dont nous ressentons les effets partout dans la culture moderne — dans les médias, la morale, la philosophie, etc. C'est avant tout cette situation de malaise dans la culture, cette crise de notre « sentiment vécu de l'existence », qui motive la réflexion de Patočka sur le monde naturel<sup>74</sup>.

---

qui donnent naissance dans la culture à la conception scientifique du monde ; voir *MN*, chapitre IV.

<sup>72</sup> *MN*, p.8.

<sup>73</sup> Cette expression d'un « signe » de la perception subjective qui renvoie à la réalité objective est utilisée par Husserl dans les *Idées directrices*, §40. Husserl soutient que dans la conception objectiviste physicaliste moderne, les « qualités sensibles » (ou « secondes ») sont le *signe* des « qualité géométrico-physiques » (ou « premières »). Cette théorie est reprise aux §§ 43 et 52.

<sup>74</sup> « Nous n'avons pas néanmoins l'intention de rechercher la genèse et l'essence de la pensée théorique dans les sciences modernes ; nous voulons plutôt en repérer l'influence sur notre sentiment vécu de l'existence » ; *MN*, p.9.



La plus importante conséquence de la domination du paradigme objectiviste est le caractère *dérivé* du monde naturel par rapport au monde « objectif ». C'est le sens même du concept de « réalité » qui se trouve modifié avec la prédominance du modèle objectiviste dans la pensée scientifique ; la « réalité » (*Realität*) au sens courant du terme devient un simple décalque subjectif de la vérité objective : « Ce qui jusqu'alors avait valeur de réalité comme telle, cela dorénavant ne l'a plus ; en son fondement ultime tout au moins, la réalité est maintenant différente ; elle se soumet avant tout aux lois ; il faut la comprendre sous l'aspect que lui confère le modèle purement formel qu'est la mathématique (...) le monde naturel n'est plus que l'apparence subjective de ce qui est objectif »<sup>75</sup>. En comprenant la totalité du monde comme une réalité objective qu'il faut expliquer par les mathématiques, l'homme moderne se conçoit lui-même comme une « chose » et non plus comme une personne. C'est ce processus de réification qui conduit selon Patočka à l'*aliénation* de l'homme, c'est-à-dire à la réduction du phénomène humain à un « complexe de forces objectives »<sup>76</sup>. De l'aliénation découle l'*abdication de soi-même* par laquelle l'homme renonce à sa liberté et se soumet entièrement aux pressions extérieures de la nature<sup>77</sup>. Il devient alors une simple chose parmi les choses, impuissant face aux forces qui agissent sur lui de manière objective. Pour l'objectiviste, la liberté n'est pas à comprendre de l'« intérieur » puisque tout phénomène est déterminé par le complexe naturel des interactions objectives. Parce qu'il sait que sa « liberté » n'est qu'un sentiment subjectif sans fondement, l'homme s'en remet aux impulsions et aux forces objectives de la nature. « La contradiction souvent relevée entre sentiment de liberté et évaluation objective de l'homme est essentiellement, pour l'humanité moderne, un conflit entre ces deux

---

<sup>75</sup> *MN*, p.9.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p.11.

<sup>77</sup> « Il s'agit de cette situation où l'homme s'en remet à une nature définie par la science ; s'il se dirige lui-même et dirige les autres, il le fait, non à partir d'une prise de position tant soit peu personnelle, mais en se fiant aveuglément aux impulsions objectives qui l'emportent » ; *ibid.*

mondes, le naïf et le scientifique »<sup>78</sup>. Une autre conséquence de la position objectiviste est la dévaluation immédiate de toute réflexion sur le « *sens total* de l'existence humaine »<sup>79</sup>. La pensée subjective étant objectivement déterminée, toute question relative au *sens* est sans intérêt. Même les forces objectives de la nature finissent par laisser l'homme dans une totale indifférence, ouvrant ainsi la voie au scepticisme le plus extrême.

### 1.3 L'unité du monde et l'activité subjective transcendantale

Malgré l'opposition du monde naturel et du monde de la science, il y a une « unité qui gît au creux de la crise »<sup>80</sup>. Cette unité est celle du phénomène pur, en tant qu'il renferme en lui-même la dualité de l'*expérience* et de l'*expérimenté*, ou comme disent les phénoménologues, la corrélation *a priori* de l'*apparaître* et de l'*apparaissant*. La structure *a priori* de corrélation est le thème directeur des analyses constitutives de la phénoménologie transcendantale de Husserl<sup>81</sup>. À partir du thème de la corrélation, il cherche à montrer que l'unité synthétique du monde se constitue dans la vie subjective de la conscience<sup>82</sup>. Fidèle à Husserl sur ce point, Patočka considère dans le *Monde naturel* la doctrine de la constitution comme la « métaphysique au sens propre du mot »<sup>83</sup>. La tâche de la métaphysique est de restituer notre conscience vécue du monde en totalité ; il importe donc d'explicitier la façon dont l'esprit donne

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, p.10.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p.11.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p.1.

<sup>81</sup> Voir HUSSERL, *Krisis*, §§46-50. « La première percée de cet *a priori* corrélationnel universel de l'objet d'expérience et de ses modes de donnée (tandis que je travaillais à mes *Recherches logiques*, vers l'année 1898) me frappa si profondément que depuis le travail de toute ma vie a été dominé par cette tâche d'élaboration de l'*a priori* corrélationnel » ; §48, p.189.

<sup>82</sup> Voir HUSSERL, *Méditations cartésiennes* (1929), trad. de Launay, PUF, Épiméthée, 1994, §§17-18.

<sup>83</sup> *MN*, p.166. « La métaphysique au sens propre du mot, la philosophie non adultérée, est au contraire une doctrine de la constitution » ; *ibid.*

constitution au monde et assure son unité dans l'ordre des phénomènes. Aussi, « l'unité du monde n'est pas celle des matériaux dont il se compose, mais celle plutôt de l'esprit qui le forme et le conserve »<sup>84</sup>. Patočka n'entend donc pas réduire le monde naturel au monde de la science, pas plus qu'il ne cherche à expliquer la science par le monde naturel, mais vise plutôt à ramener l'un et l'autre à un troisième terme :

« Ce troisième terme ne peut être rien d'autre que l'activité subjective ; car c'est elle qui, de manière différente mais dans les deux cas de manière ordonnée et selon des lois, forme chacun de ces deux mondes. L'unité qui gît ainsi au creux de la crise ne saurait être celle des choses dont le monde est composé, elle est plutôt l'unité dynamique des activités que l'esprit exerce »<sup>85</sup>.

La science est un produit de l'activité créatrice de l'esprit qui « naît [...] et se meut au niveau de la constitution catégoriale »<sup>86</sup>. La réalité qu'elle décrit est faite de concepts, de jugements et de démonstrations, et n'a ainsi rien à voir avec le monde de notre vie. Pourtant le niveau de la constitution catégoriale « présuppose une autre [constitution] qui lui est antérieure, celle du monde naïf, du monde sensible »<sup>87</sup>. Ainsi, la constitution catégoriale sur laquelle repose la science présuppose la constitution du monde sensible, qui en est le fondement ultime. Le phénomène de la perception sensible implique une préstructuration de l'étant intramondain que la science tient pour allant de soi. Lorsque le scientifique se meut dans l'univers catégorial qui est le sien, il dispose de l'environnement naturel sans s'en rendre compte, en ignorant totalement que sa représentation du monde repose sur un travail de catégorisation préalable. L'activité de constitution catégoriale qui précède l'activité scientifique porte sur le monde naturel donné d'avance et « consiste bien à créer des concepts et des

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, p.4. « 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, qui n'est plus un être parmi d'autres êtres, mais qui, dans son acte, donne constitution selon des lois à la totalité de l'existant » ; *ibid.*, p.27.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p.1-2.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p.164.

<sup>87</sup> *Ibid.*

jugements qui rendent possible une articulation nouvelle du monde naïf pour saisir ce donné et s'en rendre maître »<sup>88</sup>. En d'autres termes, la démarche scientifique se présente comme une nouvelle attitude à l'égard du monde naturel en vertu de laquelle le donné « disparaît sous » le concept et le jugement. Nous qualifions une telle attitude d'objectiviste, en tant qu'elle prend le *résultat* de son activité subjective de constitution pour le *point de départ* de son activité théorique. La reconstruction mathématique du monde à l'époque moderne illustre parfaitement une telle disparition de la réalité sensible sous la théorie. On peut mentionner à cet égard le remplacement des catégories de substance et de causalité par les concepts de fonction et de relation, remplacement qui a eu pour effet d'obscurcir le fondement du sens de l'activité théorique en tant que telle<sup>89</sup>.

Ce fondement du sens, disions-nous, est le monde naturel sur lequel vient s'édifier le monde de la science. Il nous faudra encore montrer que la phénoménologie de Patočka ne distingue pas d'emblée le monde naturel et l'esprit qui le constitue, mais qu'elle consiste plutôt à penser l'unité des deux dans le processus transcendantal qui les a vu naître simultanément. Le monde de la science, par contre, n'apparaît pas en même temps que le monde naturel, mais dérive de la constitution catégoriale de niveau supérieur. Or, « que les résultats des sciences soient ainsi produits par une activité constituante de niveau supérieur suffit à les rendre inutilisables comme point de départ d'une analyse du monde »<sup>90</sup>. La position objectiviste, en d'autres termes, ne peut servir de point de départ parce qu'elle *présuppose* l'activité de constitution catégoriale. Il faut plutôt partir de l'activité subjective de constitution comme

---

<sup>88</sup> *Ibid.*

<sup>89</sup> « L'irruption des mathématiques entraîne l'exclusion toujours plus complète de catégories comme celles de substance et de causalité auxquelles viennent se substituer leurs analogues, les fonctions mathématiques et les relations fonctionnelles. Il s'agit bien là d'une autre 'réformation' bouleversant les principes de compréhension de toutes les choses » ; *ibid.*

<sup>90</sup> *Ibid.*

telle, sur laquelle sont édifiées à la fois les formations catégoriales de la science et la conception scientifique du monde.

C'est ainsi que Patočka est conduit à montrer que le monde de notre expérience immédiate est lui aussi constitué en totalité par la vie subjective transcendante : « la tâche, dit-il, (...) est de chercher dans le sujet même la loi de cette expérience qui donne naissance à la réalité sous toutes ses formes, selon toute la variété de ses phénomènes »<sup>91</sup>. Patočka se rattache ici à la tradition cartésienne du « subjectivisme » moderne et cherche à fonder, comme son maître Husserl, « une philosophie rigoureuse sur une base subjective »<sup>92</sup>. La tradition subjectiviste à laquelle nous faisons référence va de Descartes à Husserl, en passant par l'idéalisme allemand de Kant à Hegel<sup>93</sup>. Selon Patočka, aucun représentant de cette tradition — excepté Husserl — n'a atteint le niveau subjectif de manière suffisamment radicale, parce qu'ils ont tous confondu « le résultat de l'activité subjective et cette activité même »<sup>94</sup>. En d'autres termes,

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, p.166.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p.2. « Il y a, sans aucun doute, plusieurs siècles déjà qu'on a désigné la subjectivité comme le niveau fondamental de la philosophie ; mais ne nous y trompons pas, le sens de la réflexion cartésienne demeure jusqu'à nos jours un problème non résolu » ; *ibid.*, p.26. Concernant la fondation d'une philosophie rigoureuse sur une base subjective, voir HUSSERL *Philosophie comme science rigoureuse* (1911), trad. de Launay, Paris : PUF, Épiméthée, 1989, p.11-17. Au sujet du « cartésianisme » de la phénoménologie, voir HUSSERL, *Méditations cartésiennes, op. cit.*, p.4 [6] et *Idées directrices* (1913), *op. cit.*, p.97 [53]. Patočka cite KRÜGER, Gerhard, « Die Herkunft des philosophischen Selbstbewusstseins », *Logos*, XXII, p.225 suiv ; voir *MN*, p.26. Nous reviendrons sur le « cartésianisme » de la phénoménologie husserlienne au prochain chapitre.

<sup>93</sup> « Il est (...) possible de montrer que les façons principales de concevoir le sujet, celles notamment que nous ont fait connaître les systèmes idéalistes modernes, ne sont nullement dépourvues de fondement et qu'elles représentent autant d'étapes sur le chemin menant à ce domaine ultérieur de création où nous nous efforçons maintenant de résoudre nous-mêmes notre problème. Lorsqu'apparaît chez des penseurs sérieux une différence dans la conception de la subjectivité, cela indique toujours que le niveau subjectif n'a pas encore été rigoureusement purifié, qu'on n'a pas encore distingué définitivement entre le résultat de l'activité subjective et cette activité même » ; *MN*, p.2. Le deuxième chapitre du *Monde naturel*, « La question de l'essence de la subjectivité et son intérêt méthodologique », donne un portrait du développement de la problématique transcendantale dans l'histoire du subjectivisme moderne ; *ibid.*, p.30-73.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p.2.

ils sont tous partis du « constitué » plutôt que du « constituant » et ont ainsi manqué le sens unitaire du monde naturel<sup>95</sup>.

Patočka, pour sa part, délaisse la méthode constructiviste et se réclame plutôt de l'« idéalisme transcendantal » de Husserl, selon lequel la réflexion sur le monde doit conduire à élucider sa genèse dans la vie transcendantale de la conscience<sup>96</sup>. Le point de départ des analyses constitutives de Patočka est ce qu'il appelle le « transcendantal concret »<sup>97</sup>. Il s'agit du contenu concret de l'expérience tel qu'il se donne avant toute théorie. Nous reviendrons plus loin sur le problème d'interprétation que soulève une telle prise de position et sur la question de savoir si la métaphysique de la constitution n'implique pas une *construction théorique* préalable du concept d'« ego transcendantal »<sup>98</sup>. Patočka soutient ici en tout cas que la subjectivité transcendantale « donne constitution selon des lois à la totalité de l'existant »<sup>99</sup>. Les analyses constitutives révèlent que le monde est le sol transcendantal de la totalité de l'expérience : « (...) on découvrira que le transcendantal, c'est-à-dire cette subjectivité antérieure à l'existant, c'est le monde »<sup>100</sup>. Plutôt que de remonter,

---

<sup>95</sup> « La raison de leur échec est à chercher, nous semble-t-il, en ceci que toutes [ces tentatives] sont parties d'une réflexion sur l'essence de l'objet pour commencer, par après seulement, à expliquer le vécu sans même avoir poussé à fond l'effort des description et de synthèse capable de saisir ce vécu dans sa forme originaire et dans la naïveté de son univers »; *ibid.*, p.25-26.

<sup>96</sup> Voir HUSSERL, « Postface à mes *Idées directrices pour une phénoménologie pure* » (1930), *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure, tome III*, trad. Tiffenau, Paris, PUF, Épiméthée, 1993, p.195-200 [150-155]. Nous ne prenons pas position ici sur la question de savoir si la phénoménologie transcendantale de Husserl est effectivement une philosophie « idéaliste ». Nous adoptons simplement le point de vue de Patočka dans *Le monde naturel comme problème philosophique*. Patočka lui-même, comme nous le verrons au prochain chapitre, n'a pas toujours défendu une interprétation « idéaliste » et/ou « subjectiviste » de la phénoménologie. Il a cependant toujours pensé que Husserl s'était rapproché de l'idéalisme allemand après les *Recherches logiques* et qu'il s'était commis à une forme de « cartésianisme » à partir de 1907. Dans *Le monde naturel*, en tout cas, il s'approprie très ouvertement la position idéaliste transcendantale de Husserl ; voir *MN*, p.74-75.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p.48.

<sup>98</sup> Voir plus bas, chapitre II.

<sup>99</sup> *MN*, p.27.

<sup>100</sup> *Ibid.*

comme Fichte par exemple, du moi abstrait au « monde objectif », Patočka part de l'« absolu concret »<sup>101</sup>, c'est-à-dire du *datum* de l'expérience en tant que tel, en mettant de côté toute thèse transcendante conformément à la méthode husserlienne de l'*epochè*<sup>102</sup>. « C'est ainsi, affirme-t-il, que nous atteignons le champ d'une expérience pure, indépendante de toute opinion et de tout présupposé théorique, s'offrant tout simplement à un regard adogmatique »<sup>103</sup>. Le champ de l'expérience pure que nous découvrons ici est celui de la corrélation noético-noématique, mis en lumière pour la première fois dans le tome I des *Idées directrices*<sup>104</sup>. Husserl montre dans cet ouvrage que la subjectivité transcendante ne s'oppose pas au monde *partes extra partes*, mais l'*inclut* au contraire en elle-même à titre de *corrélat noématique*. C'est en ce sens que Patočka peut affirmer que la subjectivité transcendante est « antérieure à l'existant », en tant qu'elle le constitue et le contient en elle-même sur un mode intentionnel<sup>105</sup>. La description des structures du donné conduit à la réduction de celles-ci aux structures de la conscience pure : « une purification de l'expérience qui pénètre jusqu'à l'authentiquement donné a pour résultat la conscience pure elle-même »<sup>106</sup>. Patočka opère ici la réduction

---

<sup>101</sup> « Partons (...) d'une notion qui, pour une méthode constructive, serait résolument anticipative, celle d'un absolu concret ; conformément à ce qu'exige notre problématique actuelle, cet absolu est d'ailleurs une absolue subjectivité, mais nous ne supposons directement en lui ni *totalité* absolue, ni loi *universelle* de structuration ; nous nous efforçons, en d'autres termes, de maintenir distinctes la problématique transcendante d'une part, et celle d'autre part d'une synthétique constructive absolue et totale » ; *ibid.*, p.48.

<sup>102</sup> *Ibid.*

<sup>103</sup> *Ibid.*, p.50.

<sup>104</sup> HUSSERL, *Idées directrices*, §§63-127. Patočka résume en ces termes la constitution noético-noématique : « (...) les problèmes transcendants sont (...) des problèmes 'constitutifs'. Et pour mettre en évidence leur caractère propre, nous pouvons dire encore que la question qu'ils font surgir est celle d'un éclaircissement des structures noético-noématiques, le noétique ou la noèse étant ici le vécu immédiat avec les données qualitatives ou hylétiques de même qu'avec les moments intentionnels, soit visés soit doxiques, tandis que le noématique ou le noème sera simplement l'objet de ce vécu » ; *MN*, p.62.

<sup>105</sup> « Seule la conscience transcendante a vraiment son objet en elle-même. À ce dernier objet appartient non seulement tout ce qui est donné subjectivement mais aussi le donné objectif, c'est-à-dire l'ensemble de ce qui peut être conçu en tant que tel » ; *ibid.*, p.51-52.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p.58.

phénoménologique et pense comme Husserl que le monde naturel est un corrélat de la conscience pure<sup>107</sup>. Il ne semble donc pas situer le monde naturel et la subjectivité sur le même plan, mais plutôt réduire les structures du donné immédiat aux structures transcendantales de la conscience<sup>108</sup>. Ce procédé de réduction ne doit cependant pas nous tromper : la conscience ne donne pas naissance au monde, au sens « réel » (*real*) du terme. En effet, du point de vue de l'expérience pure, la conscience et le monde n'entretiennent pas un rapport causal. Ils sont en fait les deux pôles originaires constitutifs de la structure *a priori* de corrélation découverte par la réflexion transcendantale. C'est la corrélation elle-même qui est première, et c'est sur son fondement que se distinguent les pôles du « moi » et du « monde ».

L'unité synthétique du monde que nous découvrons dans la sphère transcendantale nous permet ensuite de réaliser une analyse des composantes fondamentales du monde naturel. Nous avons déjà vu que le monde de la science vient s'édifier sur le monde naturel en vertu d'une activité de constitution catégoriale préalable. Or le monde naturel est lui-même le résultat d'un processus de constitution transcendantal donnant naissance à l'environnement immédiat de nos perceptions. L'analyse du monde naturel nécessite une réflexion *ontologique* sur la structure *a priori* du champ de la perception sensible. Celle-ci constitue, selon Patočka, la couche fondamentale de toute expérience du monde : « c'est la perception sensible des choses d'usage quotidien, de ces choses qui nous entourent sans cesse, qui est la couche fondamentale de l'expérience, l'assise sur laquelle reposent toutes les

---

<sup>107</sup> Après la réduction, la réalité naturelle apparaît comme un pur phénomène de l'être ; *ibid.*, p.56.

<sup>108</sup> La réduction aux structures transcendantales de la conscience suppose toutefois que l'expérience elle-même a été saisie telle qu'elle se donne : « De ce qui nous est donné, c'est-à-dire nous-mêmes en tant qu'hommes en ce monde, il s'agit de passer aux structures de la subjectivité transcendantale. Ceci présuppose cependant une saisie et une détermination des structures du donné comme tel » ; *ibid.*, p.27. Dans la suite, nous parcourons ce chemin à l'envers, remontant de la subjectivité transcendantale vers le monde.



autres strates de la vie théique et à laquelle toutes celles-ci renvoient »<sup>109</sup>. « C'est en effet la perception, ajoute-t-il, qui est la base opérative de l'acte humain de constituer, et c'est cette base dont nous voulons parvenir à esquisser les structures »<sup>110</sup>. Car si la perception sensible rend possible l'expérience du monde, elle présuppose déjà une structuration de l'étant sans laquelle la perception elle-même ne serait pas possible. En effet, comme nous le montrerons plus loin, la perception présuppose la saisie globale, schématique, de notre monde environnant en tant qu'il est déterminé par la triple structure de la dimension *temporelle*, par l'opposition entre le *domicile* et l'*étranger* et par la « coloration » des *dispositions affectives* (ou « états d'âme »). Mais le champ de la perception sensible est aussi préstructuré en tant qu'il implique l'horizon temporel, la constitution d'autrui et la sphère « matériale » du donné concret. « Le sensible, remarque Patočka, est simplement le centre d'une structure plus large »<sup>111</sup>.

Dans la section suivante, nous esquisserons dans ses grandes lignes cette structure élargie et préalable dans laquelle s'insère le champ de la perception sensible, qui est, selon Patočka, le niveau inférieur, la « couche fondamentale », du monde naturel. Nous entrons ainsi dans l'analyse descriptive, phénoménologique à proprement parler, du monde naturel<sup>112</sup>. Nous verrons alors que seule une telle approche phénoménologique du monde de l'expérience perceptive peut féconder la métaphysique de la constitution et rendre possible une élucidation générale de la stratification complexe du monde naturel.

---

<sup>109</sup> *Ibid.*, p.97.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p.102.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p.103.

<sup>112</sup> Notre présentation ne respectera cependant pas la démarche proprement analytique de la description phénoménologique. Pour les fins de notre exposé, nous adoptons, comme dit Patočka, un « procédé synthétique » ; *ibid.*, p.76. Nous n'avons pas l'espace ici pour une analyse méthodique approfondie de la structure du champ de la perception sensible. Pour une étude approfondie de cette question, cf. HUSSERL, *Chose et espace. Leçons de 1907*, trad. Lavigne. Paris: PUF, Épiméthée, 1989 ; *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure, Tome second : Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. Escoubas, Paris, PUF, Épiméthée, 1982.

## **2. L'analyse phénoménologique du monde naturel**

L'analyse descriptive du monde naturel doit partir du donné concret de l'expérience pure et ne présupposer l'existence d'aucun étant réel lui correspondant. Saisir d'abord et avant tout les choses de la perception sensible en tant qu'elles se donnent et de la manière dont elles se donnent, telle est l'approche phénoménologique du monde naturel que Patočka préconise dans *Le monde naturel comme problème philosophique*. Du point de vue de l'analyse descriptive du donné de la perception, l'existence ou la non-existence du perçu n'a aucune importance. C'est la structure de l'apparaître comme telle qui est essentielle. C'est elle qui détermine au départ la manière dont le monde nous est donné. Avant de nous pencher sur la structure *ontique* du monde naturel, constitué des dimensions objectale, temporelle et humorale, nous esquisserons l'analyse du champ de la perception sensible, soit le sol sur lequel la vie humaine se déroule dans sa totalité. Si le phénomène pur de l'expérience de monde se révèle pleinement dans la réflexion transcendantale, il n'est pourtant rien sans le matériau concret de notre expérience perceptive. En axant d'abord notre analyse sur le champ de la perception sensible, nous fournirons une première ébauche des structures fondamentales du monde naturel tout en préparant ainsi le terrain à la réflexion métaphysique constitutive.

### **2.1 Le champ de la perception sensible**

La perception sensible est l'expérience originaire du monde naturel. Elle comporte à la fois les « données sensorielles » de base (son, couleur, sensations tactiles, etc.) et les « formations catégoriales » objectives (significations, états de choses, idéalités, etc.) sans lesquelles nous serions incapable de percevoir un

monde « objectif »<sup>113</sup>. Avant d'en venir à la naissance des formations catégoriales dans nos activités primitives de langage, commençons d'abord par préciser qu'à l'origine la perception sensible ne se limite pas à la perception des « données sensorielles » ou des « qualités sensibles ». Elle vise également des formations objectives pouvant être analysées sur une base *conceptuelle*. Suivant la terminologie de Husserl, il s'agit des « contenus intentionnels » à travers lesquels nous visons les choses de notre perception<sup>114</sup>. Les premières données, les « sensations présentatives », correspondent au phénomène que Patočka appelle la *présentation*, tandis que les formations conceptuelles, qui sont des unités objectives ou catégoriales, appartiennent au phénomène de l'*articulation*<sup>115</sup>. Ces deux fonctions se supposent l'une et l'autre dans la perception sensible, mais elles n'épuisent pas la totalité du phénomène de la perception. En effet, les choses perçues sont aussi vécues comme étant *disponibles* pour notre *praxis* immédiate<sup>116</sup>. L'analyse de la perception nous repousse ainsi dans la réalité concrète de notre action *corporelle* parmi les choses. Elle implique des sensations kinesthésiques, qui sont un des moments fondateurs de l'édification du monde environnant, et sur la base desquelles se construit directement l'aperception du corps propre<sup>117</sup>. Cette structure téléologique rend alors possible la constitution de l'espace, puisqu'elle parcourt notre vie pratique et suppose déjà les kinesthèses et les données sensorielles immédiates<sup>118</sup>. Elle est d'ailleurs essentielle en tant que telle à la perception sensible concrète. En effet, « l'espace est la condition la plus prochaine de la constitution des choses au sens propre de ce terme »<sup>119</sup>. La constitution des choses elles-mêmes dépend donc d'une structuration préalable du donné,

---

<sup>113</sup> « La perception sensible est vécu originaire de l'*objectivité*, et pas seulement vécu de simples données » ; *MN*, p.97.

<sup>114</sup> HUSSERL, Edmund (1901), *Recherches logiques, tome 2 : Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, trad. Élie et als., Paris, PUF, Épiméthée, 1962, vol. 2 ; Recherche V, §16, p.201 [397] suiv. Dans la suite cet ouvrage sera cité *RL*.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p.97-98.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p.98.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p.99.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p.107.

<sup>119</sup> *Ibid.*

suivant laquelle les schèmes qualitatifs organisent les champs du sensible. Deux grandes tendances sont principalement à l'origine de la synthèse constitutive des choses, se rapportant à « la totalité de notre activité pratique en tant que principe d'articulation d'une objectivité primaire et naturelle »<sup>120</sup>.

La première tendance nous conduit à disposer du donné sensible en fonction de nos multiples intérêts pratiques. La seconde consiste à vivre en commun, à collaborer avec autrui en vue de comprendre et d'être compris<sup>121</sup>. « Disposer et communiquer tout à la fois, c'est constituer notre monde »<sup>122</sup>. À cet égard, autrui n'est pas à placer sur le même plan que les autres choses de notre environnement, puisqu'il contribue à la constitution de ces choses au même titre que nous. « Constituer, c'est co-constituer »<sup>123</sup>. Toutefois, avant même d'être saisi comme membre « co-constituant », en vertu de la réduction transcendantale, l'autre est *constitué* et appartient à la réalité spatio-temporelle du monde extérieur. « Autrui » est, selon Patočka, « l'une des premières et l'une des plus importantes catégories matérielles. Seule est plus originaire la catégorie "chose d'usage pratique" car elle est constituée en corrélat de notre action comme son instrument passif »<sup>124</sup>. Nous pouvons certes décrire dans une large mesure les synthèses constitutives de la perception sensible sans faire référence à l'expérience d'autrui et à la vie sociale, mais lorsqu'il s'agit pour nous « d'explorer plus avant d'autres formes concrètes de la notion de monde et surtout de préciser le rôle qu'y jouent les grandes catégories matérielles, il est impossible de faire encore l'économie de l'*alter ego* ou de ne pas du moins esquisser le procès de sa constitution »<sup>125</sup>.

---

<sup>120</sup> *Ibid.*, p.108.

<sup>121</sup> « Depuis ce point fixe qu'est la constitution d'autrui dans son rapport immédiat avec le moi, l'ensemble de l'expérience est « vivre ensemble », vécu commun, co-vouloir, co-réalisation, collaboration » ; *ibid.*, p.117.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p.109.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p.71. Cf. HUSSERL, « Cinquième méditation », *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, §42-62, p.137-202. Aussi *QLP*, p.149-163.

<sup>124</sup> *MN*, p.118.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p.116.

## 2.2 Le monde en tant qu'horizon temporel originaire

Le champ de la perception sensible dont nous venons de décrire les structures fondamentales s'enracine dans l'archi-structure du monde en tant qu'horizon temporel originaire : « Toute perception, puisqu'elle se réalise dans le temps, suppose la conscience d'horizon »<sup>126</sup>. La conscience temporelle d'horizon comprend la *réretention*, la *présentation* et la *protention*, lesquelles forment ensemble le *champ de la présence* perceptive du monde. Le champ de la présence contient ainsi en lui-même l'horizon du passé et l'horizon de l'avenir. Autrement dit, il comprend à la fois la présence rétentionnelle du passé et la présence protentionnelle du futur. En fait, la perception est toujours perception d'un objet *dans le temps*, c'est-à-dire d'un objet qui dure ou qui cesse d'exister, qui change ou qui demeure identique, qui apparaît puis qui disparaît, etc. Chaque objet a ses modes de « temporalisation », sa manière propre de se manifester dans le temps ; toutes choses sont comprises dans un horizon temporel de dévoilement progressif<sup>127</sup>. Le monde lui-même, en tant qu'objet suprême et omni-englobant, a son propre mode temporel d'apparition. Il se donne, sans jamais se dévoiler de manière définitive, comme ce qui est toujours présent en tant que totalité sur le sol de laquelle se déploie l'expérience humaine. Dès lors, on ne peut plus dire qu'il est dans le temps. Le monde possède son propre horizon de manifesteté et s'assimile plutôt au flux temporel

---

<sup>126</sup> MN, p.103. Patočka reprend ici les enseignements de HUSSERL, cf. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (1905), trad. Dussort, Paris : PUF, Épiméthée, 1994. Husserl parle dans ces leçons de *Vergangenheitshorizont*, de l'« horizon du passé ». Le terme dans le contexte d'une étude sur la constitution du temps. Husserl aurait été influencé sur ce point par William JAMES, qui était lui aussi porté sur l'analyse du temps interne, et dont le concept de *fringes* est très proche du concept husserlien d'*Horizont*. Patočka fait également référence au concept d'horizon chez KANT (*Logik*, Werke VIII 356 s.) et DROYSEN (*Grundriss der Historik*, Rothacker, p.24) ; MN, p.95-96.

<sup>127</sup> « De quoi il est légitime de conclure par principe que le sensualisme est un contre-sens ; car on ne saurait expliciter la vie spirituelle dans toute son extension à partir de données sensibles, la donnée sensible ne trouvant elle-même sa possibilité que dans l'horizon temporel, c'est-à-dire dans une structure extra-sensible » ; *ibid.*, p.103.

lui-même : « Le monde n'est pas dans le temps, mais bien plutôt le temps *est* le monde »<sup>128</sup>.

L'objet de la perception se distingue cependant du monde en tant que corrélat de la conscience d'horizon. Il est possible de distinguer, comme le fait Patočka lui-même, « deux grandes couches fondamentales de l'intentionnalité »<sup>129</sup>. La première correspond à ce que Brentano et Husserl ont nommé l'*intentionnalité d'acte*, c'est-à-dire le caractère propre à la conscience de se rapporter à son objet en tant que cet objet lui est *actuellement présent*. Elle consiste à mettre l'*ego* en relation avec quelque chose et à rendre cette chose *présente* d'une manière déterminée. Non seulement la conscience n'est pas intentionnelle en totalité (elle suppose, comme l'a montré Husserl dans les *Recherches logiques*, des vécus non intentionnels, comme les vécus de sensation par exemple), mais elle suppose d'autre part une intentionnalité plus fondamentale, plus profonde que l'intentionnalité d'acte, à savoir l'*intentionnalité d'horizon*. Tout acte intentionnel s'intègre dans un cadre qui le dépasse et qui en est la condition de possibilité : « Le *cogito* actuel vit toujours dans une aire, dans un horizon de possibilités d'être-tourné-vers, et nous appelons ce qui, dans son vécu, rend cela possible, l'intentionnalité d'horizon »<sup>130</sup>. L'intentionnalité d'acte ne présuppose pas un horizon simplement « chosique », qui surviendrait à titre d'étant « réel » dans l'expérience, mais un horizon *intentionnel* à proprement parler, qui est constitué dans la vie de la conscience, et plus particulièrement dans le processus

---

<sup>128</sup> *Ibid.*, p.112.

<sup>129</sup> (1936) « L'esprit et les deux couches fondamentales de l'intentionnalité », *op.cit.*, p.28. C'est Husserl le premier qui a distingué les deux couches fondamentales de l'intentionnalité, d'abord dans les *Leçons sur la conscience intime du temps*, puis ensuite surtout dans les *Idées directrices* (§82, p.277-279).

<sup>130</sup> « L'esprit et les deux couches fondamentales de l'intentionnalité », *op. cit.*, p.28. « Le vécu ne se réduit pas aux seuls actes intentionnels ; il est également l'intentionnalité d'horizon moyennant lequel il possède un contexte, un milieu dans lequel il se meut. L'intentionnalité d'horizon déploie devant nous un contexte dans lequel nous vivons en permanence et à l'intérieur duquel seul les objets peuvent devenir ce qu'ils sont pour nous. En ce sens, la conscience d'horizon est la condition de possibilité de tout acte intentionnel ; en ce sens elle est présupposée dans chaque saisie d'une singularité ou d'une somme de singularités, que cet acte ait trait au réel ou à l'idéal » ; *ibid.*, p.32.

de constitution du temps originaire. Il est impossible d'imaginer une conscience qui ne serait pas composée de cette structure temporelle d'horizon, qui serait autrement dit complètement dissoute dans le présent immédiat. Il n'y a d'ailleurs pas de présent immédiat au sens d'une phase temporelle se distinguant rigoureusement du passé et du futur. Le champ de présence, qui est constitué par la conscience d'horizon, comprend aussi bien le tout-juste-passé que l'à-venir<sup>131</sup>. En ce sens, la rétention du passé immédiat dans la conscience actuelle est une des principales formes de l'intentionnalité d'horizon<sup>132</sup>. Sans elle le monde perdrait son unité fondamentale. Les tonalités affectives ou dispositions d'humeur (coloration par les « états d'âme ») relèvent aussi de l'intentionnalité d'horizon<sup>133</sup>. La tonalité affective caractérise la situation en totalité dans laquelle nous nous trouvons engagé et non seulement un élément déterminé ou une dimension de cette situation<sup>134</sup>. Il en va de même de l'opposition du domicile et de l'étranger, qui est déterminante pour la situation humaine et qui ouvre un horizon de possibilité pour l'existence humaine en général<sup>135</sup>. Enfin, le « temps concret » (temps du travail, du loisir, du culte, etc.) est aussi un produit de la conscience d'horizon, structurant la vie pratique et instituant un ordre dans nos activités quotidiennes<sup>136</sup>.

Toutes ces composantes de la structure originaire du monde naturel, sur lesquelles nous reviendrons dans un instant, transcendent le *cogito* actuel tout en renfermant notre expérience du monde dans un unique horizon total : « Cet unique horizon total, corrélat de l'unité de l'expérience garantie par la conscience d'horizon, est ce qui constitue le phénomène originaire du monde.

---

<sup>131</sup> *MN*, p.99-100.

<sup>132</sup> « L'esprit et les deux couches fondamentales de l'intentionnalité », *op. cit.*, p.28.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p.29.

<sup>134</sup> Il est d'ailleurs parfois très difficile de dire si la disposition d'humeur est subjective ou objective, si elle dépend de l'état d'âme de la personne ou de l'atmosphère ambiante. Mais qu'elle soit elle-même quelque chose de subjectif, « ce sont d'abord des événements ou des choses du monde ambiant qui apparaissent en elle » ; *ibid.*

<sup>135</sup> *MN*, p.111.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p.112.

Le monde en tant que tout est présupposé par chaque attitude particulière, il est la présupposition fondamentale que l'homme, vivant en tant qu'homme, doit toujours avoir faite »<sup>137</sup>. L'analyse phénoménologique montre que le monde en tant que corrélat de l'expérience quotidienne vécue naît dans le processus d'auto-constitution du temps originaire et que son unité dépend de la vie intime du moi transcendantal. Le moi transcendantal et le monde sont ainsi les deux composantes primitives de la structure universelle de corrélation implicite dans toute expérience de la transcendance. C'est ainsi que nous rejoignons, par une analyse concrète du monde naturel, la problématique métaphysique de la constitution de la transcendance. Que nous partions d'en haut ou d'en bas, nous sommes ainsi à chaque fois reconduit au même problème : celui de la constitution originaire du monde de notre expérience quotidienne vécue.

### 3. Description de la structure ontique du monde naturel

Après avoir esquissé la problématique métaphysique de la constitution, il importe maintenant de se tourner vers la structure ontique, anthropologique, du monde naturel. Les dimensions fondamentales de cette structure sont l'opposition du domicile et de l'étranger, le temps concret des activités humaines quotidiennes et la « coloration » de l'expérience par les états d'âmes ou tonalités affectives. Chacun de ces éléments ontiques comporte un équivalent ontologique sur lequel il se fonde<sup>138</sup>. Par exemple, Heidegger a montré dans *Être et temps*, que les tonalités affectives (*Stimmungen*) sont le pendant *ontique* de la notion *existentiale-ontologique* de l'affection (*Befindlichkeit*)<sup>139</sup>. Il en va de même pour la dimension objectale, qui suppose la spatialisation originaire du monde ambiant, et aussi pour le temps concret « objectif » qui, bien que d'une manière particulière, est fondé sur le temps

---

<sup>137</sup> « L'esprit et les deux couches fondamentales de l'intentionnalité », *op. cit.*, p.33 [nous soulignons].

<sup>138</sup> *PP*, p.137.

<sup>139</sup> HEIDEGGER, *Être et temps*, §29, p.113-116 [134-140].



originaire de la conscience transcendantale. Ces trois dimensions concernent le monde proprement humain et excluent d'emblée la nature au sens de la transcendance physico-mathématique. Elles sont en somme les produits primitifs de l'activité pratique de l'homme dans le monde.

Une des dimensions ontiques les plus fondamentales du monde naturel est la dimension objectale opposant le *domicile* et l'*étranger*. Le monde est structuré de telle façon qu'il possède un noyau central autour duquel le reste de l'étant s'organise. Ce noyau central, c'est le *chez-soi*, le *domicile*, où l'homme se sent en sécurité, où tout lui semble familier et connu<sup>140</sup>. Le domicile est « cette partie de l'univers la plus imprégnée d'une atmosphère d'humanité »<sup>141</sup>. Il a sa propre gradualité : de la famille à la communauté locale, à l'environnement de travail, puis au régional, à la nation, à l'État, etc., s'étendant ainsi jusque dans l'indéterminé et le lointain. L'étranger n'est cependant pas l'absolument inconnu. Il est en fait toujours connu à la mesure de notre compréhension. L'incompréhensible ne peut de toute façon entrer comme tel dans l'expérience. « L'incompréhensible n'est ici tel que par son rapport contrastant avec la compréhension qui le perçoit comme limite : car elle ne cesse jamais d'être compréhension de l'étranger encore qu'elle soit susceptible à ce titre de s'organiser systématiquement »<sup>142</sup>. L'étranger est une modalité de notre compréhension des choses, des autres hommes, des animaux, de la nature, mais aussi et surtout, de notre être propre. Patočka n'a peut-être pas suffisamment mis en évidence que l'étranger, s'il peut être situé « dehors », dans le monde

---

<sup>140</sup> « À Husserl également, on est redevable d'analyses plus approfondies visant le « domicile » et d'autres dimensions du monde. Mais ces textes sont demeurés jusqu'à présent en manuscrit » ; *MN*, p.90. Étonnement, Patočka ne mentionne pas HEIDEGGER, *Être et temps*, §40, p.145-146 [188-190]. Il fait même cette remarque critique à l'endroit de Heidegger dans la « Postface » (1976) au *Monde naturel comme problème philosophique* : « L'idée husserlienne qu'il y a une zone du chez-soi corrélatrice et opposée à celle de l'étranger, de ce qui est de plus en plus éloigné par la structure de son style, l'idée aussi qu'il y a un privé opposé au commun et à ce qui est plus ou moins public, rien de tout cela ne se laisse expliquer par les analyses heidéggeriennes » ; *MN*, p.173.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p.81.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p.82.

extérieur, dans les choses, les autres, les forces naturelles, est d'abord et avant tout une possibilité de l'homme lui-même : la possibilité de se révéler, de se surprendre « étranger à soi-même ». Cette expérience d'étrangèreté, d'*unheimlich* comme disait Freud, est si personnelle, si intime, qu'elle tend à nous isoler du monde et des autres. Il y a de l'étranger dans le domicile, pourrait-on dire. Et c'est l'étranger, en fin de compte, qui est premier, qui est la possibilité première de l'être de l'homme. « Prendre racine », s'insérer dans le monde des choses et des hommes, consiste à retourner le monde qui m'entoure, originellement et potentiellement menaçant, en un monde de familiarité et de sécurité, et donc à repousser, aussi loin que possible, l'étranger susceptible de rompre les liens du domicile. C'est précisément cette distinction du chez-soi et de l'étranger qui préfigure la dialectique du premier mouvement de l'existence humaine dans la dernière période de Patočka<sup>143</sup>.

La deuxième dimension de la structure ontique du monde naturel à laquelle fait référence Patočka est le *temps concret* des activités humaines pratiques : « La substance ultime de la vie, c'est le temps concret »<sup>144</sup>. Chaque activité humaine a son « phrasé temporel » propre, lequel est prédéterminé jusqu'à un certain point par les cycles temporels naturels, les activités sociales, les traditions culturelles et les habitudes personnelles. Le temps concret présuppose le temps originnaire du flux transcendantal de la conscience et le temps objectif du « devenir » et de la « mesure »<sup>145</sup>. Aussi le temps concret, par définition, est un temps *historique* : « il suppose prise de conscience de la liberté propre, compréhension des tâches de la vie dans telle situation historique donnée »<sup>146</sup>. Il s'agit en fait du temps de nos besoins, de notre travail, de notre consommation, de nos loisirs, bref le temps de nos activités quotidiennes. Mais c'est aussi un

---

<sup>143</sup> Voir plus bas, troisième section du deuxième chapitre.

<sup>144</sup> *MN*, p.121.

<sup>145</sup> « Temps originnaire, aperception du devenir et second temps objectif, autant de couches constitutives déjà présupposées lorsque l'individu se crée son temps de vie personnel, celui qui relève de la signification propre de chaque vie et dont le principe de scansion est de même principe de ma compréhension du monde et de mes décisions » ; *ibid.*, p.101.

<sup>146</sup> *Ibid.*

temps *dérivé* qui obscurcit tout, qui *nivelle* tout, pour parler comme Heidegger, parce qu'il présente la succession linéaire des maintenant ponctuels comme le temps au vrai sens du terme, celui que nous mesurons par nos horloges : « Le temps du monde « aperçu » de cette manière dans l'usage de l'horloge, nous le nommons le *temps du maintenant* »<sup>147</sup>. Le temps concret de la vie humaine semble peut-être confus et imprécis relativement au temps de la nature mathématique, qui offre une mesure exacte des intervalles du temps concret. Pourtant, tous deux doivent être placés sur un même plan, en tant qu'ils procèdent de la conception linéaire du temps; tous deux présupposent la temporalité du flux originaire de la conscience et naissent à partir d'une évaluation objective du devenir dans le cadre de la vie quotidienne pratique. Le risque est de perdre de vue la raison d'être (originairement pratique) du temps concret et d'en faire la substance « naturelle » du monde de la vie<sup>148</sup>.

La troisième dimension du monde naturel sur laquelle il faut s'arrêter est la dimension subjective de la « coloration » du monde transcendant par les *états d'âmes* : « Il s'agit de ce que nous pourrions appeler le subjectif parce que cela se rattache au sentiment global de la vie dans l'état donné des choses. L'être tout entier nous apparaît toujours dans la coloration précise qui est celle de notre humeur »<sup>149</sup>. La coloration subjective de l'expérience prend parfois une tournure « objective », en vertu d'une projection originaire du sentiment dans l'environnement réel. La tonalité affective du monde ambiant semble être une

---

<sup>147</sup> HEIDEGGER, *Être et temps*, §81, p.287 [421]. « Le temps de nos besoins se détermine d'après le devenir naturel et ceci s'opère habituellement en suivant le tracé dans l'espace. Mais par essence la connexion originaire et vitale de ce temps de l'usage demeure non thématique pour le sujet naïf et celui-ci l'oublie. Ainsi naît, Heidegger l'a montré (*Être et temps* [421] suiv.), la façon ordinaire de comprendre le temps comme une ligne ou une suite de moments » ; *MN*, p.101-102.

<sup>148</sup> « Faire [de la conception scientifique] le point de départ de l'analyse de la subjectivité, c'est s'exposer à être victime de l'illusion que le temps serait composé de moments : la continuité est alors fatalement pensée de manière mathématique et non plus dynamique (...) Si en effet le temps était originairement une série de moments, [le vécu subjectif] devrait croître en une infinité de phases. Or, à la description, ceci s'avère impossible sous peine d'entraîner des paradoxes semblables à ceux de Zénon » ; *ibid.*, p.102.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p.85.

qualité objective de la réalité naturelle, mais elle résulte en fait de l'« intonation » subjective des phénomènes. Cette intonation peut être déterminante pour la réalisation ou la non-réalisation d'une activité (une grande souffrance, par exemple, peut rendre une action impossible). Dans l'intonation subjective de l'expérience, nous avons, rappelons-le, rapport à la totalité du monde. C'est la totalité du monde lui-même qui semble intonée d'une manière ou d'une autre. Ainsi, comme les autres composante de la structure ontique du monde naturel, « la tonalité affective [...] ne se rapporte à aucune chose déterminée, à aucun moment spécifique de la situation, mais bien à la situation en totalité, le manque de différenciation allant parfois si loin que les composantes subjectives de la situation ne sont pas distinguées des composantes objectives »<sup>150</sup>.

#### 4. Pour une phénoménologie du langage

*Le monde naturel comme problème philosophique* se termine par un chapitre sur la philosophie du langage intitulé « Esquisse d'une philosophie du langage et du parler »<sup>151</sup>. Historiquement, ce chapitre doit être lu comme une contribution à la réflexion sur le langage entamée par le Cercle linguistique de Prague. On sait maintenant tout ce que le Cercle devait aux *Recherches logiques* de Husserl et à l'idée d'une « phénoménologie du langage »<sup>152</sup>. La notion de grammaire pure logique élaborée dans la quatrième des *Recherches*

---

<sup>150</sup> « L'esprit et les deux couches fondamentales de l'intentionnalité », *op. cit.*, p.29.

<sup>151</sup> *MN*, p.122-162.

<sup>152</sup> JAKOBSON, Roman, « Linguistique structurale », *Une vie dans le langage. Autoportrait d'un savant*, trad. Boyer, Éditions de Minuit, 1983, p.18-20. Jakobson mentionne dans ce chapitre la conférence faite par HUSSERL, le 11 novembre 1935, devant le Cercle linguistique : « *Phänomenologie des Sprache* », dont le texte a malheureusement été perdu. « Les idées de Husserl, affirme Jakobson, furent accueillies avec enthousiasme par le Cercle de Prague » ; p.18. Patočka a écrit un article sur Husserl et la phénoménologie du langage, qui n'est cependant pas traduit en français : (1968) « Husserlův pojem nazoru a prafenomén jazyga [Le concept husserlien d'intuition et l'*Urphänomen* du langage] », *Slovo a slovesnost*, XXXIV, no. 1, p.17-22.

*logiques* a exercé une profonde influence sur Mathesius et Jakobson, qui étaient respectivement président et vice-président du Cercle. On a même parlé par la suite d'un « structuralisme phénoménologique » dans le cas de la pensée de Jakobson<sup>153</sup>. C'est aussi à Prague qu'enseignait Anton Marty, cet ancien étudiant de Brentano dont les travaux portaient principalement sur la « psychologie du langage » et le phénomène de la parole (*die Sprache*)<sup>154</sup>. Enfin, c'est à cet endroit que Ludwig Landgrebe, l'ancien élève de Husserl et le grand ami de Patočka, a soutenu sa thèse sur la théorie du langage de Marty<sup>155</sup>. Rappelons finalement que Rudolf Carnap enseignait à cette époque dans la capitale tchèque et que les empiristes logiques du Cercle de Vienne étaient présents à Prague en 1934, lors du huitième Congrès international de philosophie<sup>156</sup>. Dans ce contexte, la participation de Patočka au Cercle philosophique de Prague peut être interprétée comme une réponse à l'empirisme logique et à la méthode de l'analyse logique du langage<sup>157</sup>. La philosophie du langage du *Monde naturel* représenterait alors autant une participation au dialogue de la phénoménologie et de la linguistique structurale qu'une réplique à la conception du langage défendue par les philosophes viennois.

---

<sup>153</sup> HOLENSTEIN, Elmar, *Jakobson ou le structuralisme phénoménologique*, Paris : P. Seghers, 1975. PATOČKA (1976) « R. Jakobsons phänomenologischer Strukturalismus », *Tijdschrift voor filosofie*, vol. XXXVIII, n° 1, 1976, p. 129-135.

<sup>154</sup> MARTY, Anton (1908), *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und der Sprachphilosophie*. Halle, a. S., M. Niemeyer. Cf. *Mind, meaning, and metaphysics : the philosophy and theory of language of Anton Marty*, éd. Kevin Mulligan. Dordrecht ; Boston : Kluwer Academic Publishers, c1990.

<sup>155</sup> LANDGREBE, Ludwig (1934), *Nennfunktion und Wortbedeutung. Eine Studie über Martys Sprachphilosophie*, Halle : Akademischer Verlag.

<sup>156</sup> *Actes du huitième congrès international de philosophie, à Prague, 2-7 septembre 1934*, Nendeln-Lichtenstein, Kraus reprint limited, 1968.

<sup>157</sup> « Il semble que ce soit pour contrer l'influence des empiristes logiques (dans les années trente, Carnap enseigne à l'université allemande de Prague) que le jeune Patočka contribue à orienter le travail du Cercle philosophique de Prague dans le sens d'un renouveau puisé dans la phénoménologie et les courants apparentés » ; SEBESTIK (1990), « La philosophie du langage de Jan Patočka », *Les Cahiers de Philosophie: Jan Patočka, Le soin de l'âme*, no. 11-12, 1990, p.194.

De plus, le thème du langage est central pour le problème du monde naturel en tant que tel, puisque ce sont les activités de langage, selon Patočka, qui nous permettent de faire la transition entre l'environnement chosique de la perception, qui est la couche fondamentale du monde naturel, et la conception scientifique du monde. Patočka semble penser à cette époque, comme Husserl, que le langage est fondé sur la couche « pré-expressive » du sens (*Sinn*) et que c'est par le langage que nous faisons accéder le sens à la dimension « catégoriale » ou « conceptuelle »<sup>158</sup>. La couche du langage est ainsi une couche « improductive » qui ne fait qu'*exprimer* le sens déjà implicite dans tout acte psychique, et en particulier dans les actes de perception. Cela signifie que le « sens noématique » d'une perception est susceptible d'être exprimé dans le langage par l'intermédiaire d'une signification (*Bedeutung*) nous donnant accès à la chose même, sans pour autant que nous l'ayons sous les yeux. Cela signifie aussi que l'expérience perceptive concrète est première par rapport à l'expression linguistique du sens et qu'il nous faut d'abord une perception intuitive de la chose pour pouvoir la nommer ensuite. Dès lors, le langage ne reflète pas le monde mais la *pensée* : il est miroir de l'entendement (*Spiegel des Verstandes*) comme le pensait Leibniz et non miroir de l'univers (*speculum universi*) comme le soutenait Wittgenstein dans le *Tractatus*<sup>159</sup>. Les « faits » ne sont pas des « données réelles » appartenant au monde extérieur, comme le suggère le positivisme, mais des unités intentionnelles constituées dans le jugement et pouvant être formulées dans une proposition<sup>160</sup>. Un jugement perceptif, en ce sens, *constitue* le « fait » de la perception et la proposition est le *résultat* de la formation catégoriale du juger, c'est-à-dire de « l'effectuation

---

<sup>158</sup> « Il semblerait que Patočka n'ait jamais mis en question la thèse selon laquelle le langage, "instrument" de l'expression, représenterait une couche fondée dans le plan prélinguistique du sens pur, non encore lié à une "substance d'expression" » ; PETRICEK, Miroslav (1990), « Jan Patočka et l'idée de monde naturel », *Les Cahiers de Philosophie: Jan Patočka, Le soin de l'âme*, no. 11-12, p.144. Voir HUSSERL, *Idées directrices*, §124, p.417-422.

<sup>159</sup> *MN*, p.153-157.

<sup>160</sup> Wittgenstein néglige la constitution du fait par le jugement : « L'analyse de la relation entre proposition et fait découvre pourtant un troisième élément auquel Wittgenstein ne fait pas pleinement droit, à savoir la pensée et le jugement portant sur le fait » ; *ibid.*, p.153.

active de la synthèse dans la saisie des relations de choses à choses »<sup>161</sup>. Par conséquent, la constitution du sens objectif implique d'abord la relation perceptive à la chose, ensuite le jugement sur l'état de choses (*Sachverhalt*) et finalement la sédimentation du sens dans une proposition dont la signification est objective. Cette conception de l'objectivation du sens n'a certes rien d'original, mais elle gagne en intérêt si l'on prend en considération l'articulation catégoriale de l'univers de l'étant qui l'accompagne selon Patočka<sup>162</sup>. Elle est même très importante, comme nous le disions plus haut, pour la problématique du monde naturel, en tant qu'elle fait la transition entre le monde sensible et la conception scientifique du monde : « Les étapes supérieures de la constitution catégoriale [par exemple, l'activité théorique] présupposent une étape importante, le langage. Il faut qu'il y ait langage, c'est-à-dire sens objectif, pour que puisse naître la tendance purement théorique »<sup>163</sup>. Le langage est d'abord et avant tout un phénomène de la vie préthéorique, comme le montrent les analyses du parler (*mluveni*) et de la parole (*mluva*) de Patočka<sup>164</sup>. Mais il est aussi condition de possibilité de l'activité théorique comme telle : le monde de la culture, monde des activités humaines symboliques et langagières, est le niveau intermédiaire entre le niveau inférieur de l'environnement immédiat de nos perceptions et le niveau supérieur de l'image scientifique du monde. C'est ce niveau intermédiaire qui nous permet de passer des synthèses antéprédicatives de la perception sensible aux synthèses judicatives (ou véritatives) de la pensée théorique et éventuellement aux

---

<sup>161</sup> *Ibid.*, p.154.

<sup>162</sup> Selon Patočka, il y a trois éléments primitifs essentiels du jugement (catégories logico-grammaticales) : le *substrat*, la *détermination* du substrat et la *relation* entre le substrat et la détermination (synthèse des deux premiers éléments). Tous les jugements par suite sont des rapports prédicatifs qui expriment soit la détermination fixe d'un substrat, soit un processus déterminé. Dans chaque langue, il doit y avoir un nom pour désigner chacun de ces éléments et relations attributives (substrats, processus, déterminations réales ou processuelles, etc.) ainsi que « des moyens de marquer l'unité de sens et la synthèse, c'est-à-dire des signes syntaxiques ». Ce sont, rapidement esquissés, les grandes catégories logico-grammaticales que Patočka place au fondement de la grammaire pure logique au sens de Husserl et d'une grammaire générale au sens de Meillet. Cf. *MN*, p.156.

<sup>163</sup> *MN*, p.163.

<sup>164</sup> *MN*, p.124-133.

constructions théoriques complexes de la science. Autrement dit, c'est lui qui nous permet de transcender le monde sensible vers le monde des sciences mathématiques de la nature.

## 5. L'autocritique de Patočka

Cette conception du langage défendue dans *Le monde naturel* est remise en cause dans les textes de la maturité de Patočka, tout comme l'articulation générale des trois niveaux de réalité (« monde sensible », « monde de la culture » et « monde de la science ») qui repose sur le préjugé sensualiste de l'originalité de la perception par rapport au langage<sup>165</sup>. En reprenant le problème du monde naturel sur la base de la doctrine des mouvements fondamentaux de l'existence humaine, Patočka est effectivement conduit à repenser le rapport du langage et de la perception : « nous sommes mis à même d'opérer la révision de cette manière ancienne de concevoir le langage pour laquelle il s'agit d'un phénomène, bien fondé sans doute, mais qui reposerait sur une couche plus profonde, celle du perceptif »<sup>166</sup>. La manière dont Husserl conçoit ce rapport est entachée selon Patočka d'un « sensualisme latent » et doit pour cette raison être définitivement abandonnée<sup>167</sup>. Il faut plutôt, comme Heidegger par exemple, envisager le langage et la perception comme deux modes d'*ouverture* à l'être : « il faut substituer [à l'ancienne conception] une conception où le langage soit indissolublement lié aux fondements mêmes de l'être humain, à sa compréhension d'être ; comprendre l'être, c'est en effet entre le « est », le « il y a » qui, antérieurement même à tout λόγος προφορικός, s'étend sur toutes choses et constitue la condition de ce comportement que nous

---

<sup>165</sup> Les textes autocritiques auxquels nous faisons allusion sont les suivants : « Postface » (1976), *MN*, p.168-181 ; « [Postface de l'auteur ; a la traduction française du *Monde naturel comme problème philosophique* — Notes et fragments] », *PP*, p.131-144 ; « Méditation sur *Le monde naturel comme problème philosophique* » (1969), *MNMEH*, p.50-124 ; « Le monde naturel et la phénoménologie » (1967), *MNMEH*, p.13-49.

<sup>166</sup> « Postface », *MN*, p.178.

<sup>167</sup> *Ibid.*



nommons perception et qui n'est qu'un mode humain d'ouverture parmi bien d'autres »<sup>168</sup>. Bien qu'évidente, la référence à la pensée de Heidegger n'est pas explicitement soulignée dans ce passage. Et comme dans la plupart des textes de la maturité de Patočka, la phénoménologie de Heidegger fait ici l'objet d'un profond travail d'appropriation, venant féconder et renouveler la pensée husserlienne par son « asubjectivisme » radical. Cette appropriation cependant, comme nous tenterons de le montrer par la suite, ne constitue pas un « changement de camp »<sup>169</sup>. Patočka ne passe pas de la philosophie de Husserl à celle de Heidegger. Il cherche plutôt une *voie d'accès* à la phénoménologie. Nous verrons que c'est le concept d'*epochè*, selon l'interprétation de Patočka, qui constitue le fondement commun des deux grandes versions de la phénoménologie et que c'est par ce concept que Patočka cherche à renouveler la phénoménologie<sup>170</sup>. Ce projet, interrompu par sa mort et laissé en chantier, se voulait, selon certains interprètes, une « refonte de la phénoménologie par la phénoménologie du langage »<sup>171</sup>. Une telle interprétation est très certainement exagérée, mais elle a le mérite de souligner que Patočka bouleverse le rapport entre langage et perception. C'est du moins ce que nous suggère un passage retranché de la « Postface » au *Monde naturel*, publié dans les notes de travail des *Papiers phénoménologiques*<sup>172</sup>. Dans ce passage, Patočka soutient que c'est le langage qui fonde la perception, et non l'inverse :

---

<sup>168</sup> *Ibid.*, p.178-179.

<sup>169</sup> SRUBAR, Ilja (1990), « Phénoménologie asubjective, monde de la vie et humanisme », trad. Anne-Marie Roviello, *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique*, Tassin et Richir (éd.), Jérôme Millon, Krisis, 1992, p.85 suiv.

<sup>170</sup> REZEK, Petr (1991), « Jan Patočka et le problème de la phénoménologie », *Études phénoménologiques*, Bruxelles-Louvain-la-Neuve, 13-14, cf. p.205, défend la même interprétation.

<sup>171</sup> JERVOLINO, Domenico (1999), « Langage et phénoménologie chez Patočka », *Études phénoménologiques. Jan Patočka, Phénoménologue et Européen*, tome XV, nos.29-30, p.61. SEBESTIK, Jan (1990), « La philosophie du langage de Jan Patočka », *op. cit.*, p.207, va lui aussi dans le même sens : « dans l'œuvre de Patočka, la phénoménologie accomplit son tournant linguistique ». PETRICEK, Miroslav (1990), « Jan Patočka et l'idée de monde naturel », *op. cit.*, p.145, considère quant à lui que si Patočka ouvre le dialogue entre la phénoménologie et le structuralisme, il est toutefois absurde de parler chez lui d'un *linguistic turn*.

<sup>172</sup> Le passage en question est daté de 1974 par la traductrice, voir *PP*, p.292.

« (...) le langage n'est en aucune façon un degré supérieur de notre vie au monde parmi les choses dont le niveau élémentaire serait celui de la perception. Le langage, dans sa possibilité profonde, est condition de possibilité de la perception humaine elle-même. Le champ primaire du monde est celui du langage. Les comportements ouverts, qui constituent toujours une manière de dévoilement, se déroulent sur le fondement de ce qu'on pourrait appeler le langage primordial. C'est dire que, chez l'homme, l'origine du langage est antérieure à la parole, que le langage ne saurait être compris uniquement au niveau du parler. Ce n'est qu'ainsi qu'on pourra éviter le sensualisme latent qu'on retrouve chez certains phénoménologues »<sup>173</sup>.

Le « sensualisme latent » en question renvoie implicitement à Husserl et à sa conception de l'animation intentionnelle des données de sensation : « La théorie husserlienne d'une matière hylétique, recevant de l'intention sa forme, est entachée d'un sensualisme latent »<sup>174</sup>. En fait, pour Patočka, ce concept de donnée hylétique est construit selon le schéma causal traditionnel de l'interaction psycho-physique<sup>175</sup> et constitue donc une conception sensualiste de la perception qui procède non pas d'une analyse rigoureuse du champ phénoménal, mais plutôt de certaines préconceptions théoriques héritées de la philosophie moderne. La théorie de l'intentionnalité de Husserl n'est pas suffisamment radicale d'un point de vue phénoménologique, parce qu'elle ne part pas du phénomène comme tel, mais présuppose plutôt la validité de

---

<sup>173</sup> *Ibid.*, p.140-141.

<sup>174</sup> « Postface », *MN*, p.178.

<sup>175</sup> *PP*, p.170-171. « La question de savoir *comment* l'intention s'y prend pour « animer » les données hylétiques et aboutir à une apparition de chose, n'est pas éclaircie. Au reste, les données hylétiques sont un résultat de la pensée causale et n'existe pas du tout en tant que données » ; *ibid.*, p.171. « (...) la théorie husserlienne de l'« animation » des « data hylétiques » semble faire partie du schéma hérité de la psychologie et de la philosophie traditionnelles (...) » ; *ibid.*, p.232. « Si l'on considère la manière dont l'intention « anime » les data préformés, ne se trouve-t-on pas en plein métaphorisme? L'apparition est tout entière contenue dans l'être de la chose, et l'« animation » n'est qu'une autre manière, joliment tournée, de l'exprimer. D'où l'intention prend-elle sa force formatrice? Voilà la question. Mais s'il en est ainsi, l'analyse phénoménologique n'a absolument rien d'une création et en est au contraire un opposé absolu » ; (1974-1976) « Trois lettres de Jan Patočka à Henri Declève », *Profils de Jan Patočka, Hommages et documents réunis par Henri Declève*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1992, p.183.

certaines concepts qui appartiennent traditionnellement à la psychologie (perception, souvenir, imagination, etc.)<sup>176</sup>. En affirmant que le langage est le « champ primaire du monde », Patočka souligne que la construction d'un tel schéma explicatif puise originairement dans les possibilités concrètes du langage et que toute théorie de la perception en général n'est possible que sur le fondement d'une certaine articulation conceptuelle prédéfinie dans le langage. Cela implique également, comme nous le verrons par la suite, que la perception ne peut être saisie en vertu d'un acte immédiat de perception interne<sup>177</sup>. La perception, selon Patočka, n'est jamais donnée à elle-même : en réfléchissant sur l'acte de percevoir, je ne saisis pas le percevoir ou les données hylétiques, mais seulement le perçu (*perceptum*), la chose même qui se tient devant moi.

Cette critique de l'originarité du champ perceptif conduit Patočka à une remise en cause complète du point de départ subjectiviste de sa thèse de 1936. Au prochain chapitre, nous montrerons que c'est d'abord et avant tout la critique du préjugé réflexif de l'autodotation des vécus (noèses et noèmes) qui l'amène à se détacher de la philosophie transcendantale husserlienne et à tenter une refonte de la phénoménologie :

« Notre premier doute concerne l'approche husserlienne du problème et porte sur la dualité noèse-noème : apparaissant tantôt comme indistinction, tantôt comme doublet, elle s'est révélée foncièrement insuffisante. Mais elle est indissolublement liée à toute la conception d'une constitution de l'objectité au sein de la vie transcendantale subjective. *L'abandonner signifiait reprendre la phénoménologie par le fond*. Notre scepticisme n'allait pas jusqu'à postuler une phénoménologie purement noématique, mais il s'attaquait au caractère prétendûment apodictique du donné réflexif. Cela menait tout droit au problème de la possibilité et de la portée d'une réflexion telle que Husserl l'avait conçue, c'est-à-dire comme acte perceptif immédiat tourné vers l'« intérieur » »<sup>178</sup>.

---

<sup>176</sup> *Ibid.*

<sup>177</sup> Voir plus bas, première partie du deuxième chapitre.

<sup>178</sup> « Postface », *MN*, p.169-170 [nous soulignons].

La problématique métaphysique de la constitution transcendantale se trouve compromise dans son ensemble par la critique puis l'abandon de la méthode réflexive de Husserl. Le concept d'intentionnalité de la conscience, clef de voûte de l'édifice phénoménologique husserlien, n'est plus en mesure de rendre compte du phénomène de monde, qui déborde toujours par définition l'intentionnalité « horizontale » de la conscience<sup>179</sup>. La totalité infinie du monde, en d'autres termes, ne peut être contenue dans l'horizon fini de la conscience subjective. L'intentionnalité d'horizon, dont nous avons vu qu'elle constitue pour le jeune Patočka le « phénomène originaire du monde »<sup>180</sup>, doit pour cette raison être mise de côté. En fait, le dévoilement du monde est une tâche infinie qui ne peut être définitivement accomplie. Le monde, en tant qu'horizon des horizons, ne se révèle jamais pleinement, n'est jamais donné comme une chose ; il est plutôt le fondement sur lequel les choses nous apparaissent. Il faudrait d'ailleurs, comme le suggère Patočka, peut-être envisager la constitution de l'horizon du monde comme étant l'accomplissement d'une « subjectivité non intentionnelle » dont la dynamique interne n'est pas celle de l'intention et du remplissement<sup>181</sup>. Quoiqu'il en soit, une chose est certaine : le point de vue initial de Patočka est insuffisant pour traiter du fondement du

---

<sup>179</sup> « Revenons, dit Patočka dans un texte récapitulatif de 1969, à ce qui distingue notre point de vue actuel de celui que nous avons développé en 1936. La différence fondamentale serait la suivante : nous ne concevons plus le monde comme la totalité des objets, constitués dans la conscience pure, corrélats des intentionalités de diverses espèces. Au contraire, le monde compris comme la totalité de l'étant nous semble être maintenant le corrélat de la vie au « monde » » ; *MNMEH*, p.101.

<sup>180</sup> « L'esprit et les deux couches fondamentales de l'intentionnalité », *op. cit.*, p.33.

<sup>181</sup> « Une autre difficulté a trait directement au problème du monde naturel ; il s'agit du concept d'horizon, le monde étant justement l'« horizon dernier » ou l'« horizon des horizons ». Dans la théorie d'une conscience-intentionnalité, où placer pareil concept ? Il n'admet en effet aucune des caractéristiques classiques de l'intentionnalité — c'est-à-dire d'une conscience d'objet —, sans pourtant être en aucune façon un concept d'objet. Faut-il donc reconnaître une subjectivité non intentionnelle qui déborderait le cadre de la polarité « visée à vide »/« remplissement » et qui, sans se tourner vers le pôle objet, rendrait possible sa compréhension tout en restant dans l'obscurité ? Mais qu'en est-il alors de l'intentionnalité au sens classique des *Ideen I* ? Avec les moyens conceptuels du transcendantalisme husserlien est-on encore à même d'approcher le problème du monde naturel ? » ; « Postface », *MN*, p.170. C'est en ce sens que Maurice MERLEAU-PONTY parle d'une « intentionnalité sans actes (*fungierende*) » (*Le visible et l'invisible*, Paris : Gallimard, nrf, 1964, p.292).

monde naturel, c'est-à-dire de l'apparition du monde en tant que tel. La phénoménologie transcendantale ne parvient pas, comme celui-ci le souhaitait, à ramener le monde naturel et le monde de la science à l'unité, dans la mesure où le traitement métaphysique de la question, se traduisant dans les analyses phénoménologiques constitutives, s'avère en principe impossible à réaliser<sup>182</sup>. Si l'on veut poser la question du monde de manière radicale, il faut d'abord s'interroger sur la structure *a priori* de l'apparaître et sur le mouvement d'existence qui se manifeste dans la compréhension d'horizon.

---

<sup>182</sup> « La première version du *Monde naturel* était portée par l'aspiration vers un monde humain non déchiré (...) Elle s'inspirait donc d'un idéal d'unité entre le monde, ou plutôt l'ensemble de la réalité mondaine, et l'être humain. (...) Protestant au nom d'une philosophie de la réflexion fondée sur la suspension radicale de toute « croyance au monde », contre la naïveté de l'attitude naturaliste, la position qui était alors la nôtre risquait cependant de verser à son tour dans une naïveté qui, pour être dissimulée de façon plus raffinée, n'en était pas moins dangereuse. L'unité à laquelle nous aspirions entre l'homme et le monde était trop harmonieuse, trop unitaire et linéaire, jetant un voile d'oubli sur les tensions et les conflits » ; *PP*, p.138.

## CHAPITRE II : La phénoménologie asubjective de Patočka

La question directrice de la phénoménologie pour Patočka est celle de la structure *a priori* de l'apparaître<sup>183</sup>. Cette question a été traitée pour la première fois d'un point de vue phénoménologique dans les *Recherches logiques* de Husserl, sur la base du concept des « modes de donation » de l'objet<sup>184</sup>, mais on la retrouve également chez plusieurs autres philosophes de la tradition, notamment Platon, Aristote, Leibniz et Bolzano, pour n'en citer que quelques-uns<sup>185</sup>. Cependant, tous ont manqué cette question en raison d'une reconversion de l'apparaître à l'apparaissant, effectuée dans le sens de la métaphysique objectiviste<sup>186</sup>. Pour Patočka, la réflexion sur ce thème exige plutôt la mise hors circuit préalable de la thèse générale de l'attitude naturelle, que nous avons présentée au chapitre précédent, afin de ne tirer aucune connaissance de la « réalité naturelle » (*Realität*). Ainsi, l'apparaître n'est rien d'étant au sens de la réalité transcendante<sup>187</sup> : on peut certes dire, en un sens bien particulier, qu'il *est*, mais son être ne se rapporte pas à la nature objective des choses. L'erreur de ceux qui ont reconverti l'apparaître à l'apparaissant, ou qui ont cherché à expliquer le premier par le deuxième, est d'avoir confondu la légalité

---

<sup>183</sup> « La phénoménologie est essentiellement l'étude de l'apparition du phénomène comme tel »; « Postface », *MN*, p.170. Voir aussi *PP*, p.176, 198,

<sup>184</sup> « Le second tome des *Recherches logiques* apparaît comme essentiel dans la mesure où le problème des modes de donation de l'objet, ou plutôt des objectités de la pensée, y est développé dans toute son ampleur »; *QLP*, p.201-202.

<sup>185</sup> Ce sont ces mêmes philosophes que Patočka lui-même mentionne lorsqu'il retrace la préhistoire de la « science de l'apparaître ». Voir PLATON, *Lettre VII*, 342b suiv. (*QLP*, p.191-193; *PP*, p.201-202). ARISTOTE, *De Anima*, 431b 20 suiv. (*QLP*, p.193-195; *PP*, p.202). LEIBNIZ, *Meditationes de cognitione* (*QLP*, p.197-199; *PP*, p.203). BOLZANO, *Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und grösstentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter*, Sulzbach (*QLP*, p.200; *CL*, p.108-109). Enfin, sur l'idéalisme allemand, voir *PP*, p.203-205.

<sup>186</sup> « Dans l'histoire de ce problème, l'on a toujours tenté de réduire l'apparaître à un apparaissant (...) Pour nous, il ne s'agit pas de l'apparaissant, mais de l'apparaître »; *PP*, p.201. Voir aussi *PE*, p.35.

<sup>187</sup> « L'apparaître en tant que tel n'est pas un étant et on ne peut pas y renvoyer comme à de l'étant »; *PP*, p.167.

*phénoménale* avec la *légalité réelle* des phénomènes<sup>188</sup>. Que les choses se produisent « réellement » de telle ou telle façon, cela est indifférent au fait qu'elles nous *apparaissent*.

La réflexion de Patočka sur l'apparaître se veut une réflexion *apriorique* sur la structure des phénomènes. Patočka renoue ainsi en quelque sorte avec la première génération des disciples de Husserl à Göttingen, qui n'ont jamais admis le tournant transcendantal et qui pratiquaient une phénoménologie axée sur la thématique ontologique des *modes de donation*. Ce thème est au centre de la phénoménologie de Max Scheler, par exemple, qui a élaboré sur ce point une critique de la pensée de Husserl, et de l'*opus magnum* de Heidegger, *Être et temps*, dans lequel l'analyse des modes de donation est présentée comme la question directrice de la phénoménologie. C'est en retournant à cette problématique et en la radicalisant sur des bases « asubjectives » que Patočka entend surmonter la crise intérieure de la phénoménologie<sup>189</sup>.

Le projet d'une phénoménologie asubjective de Patočka prend sa source dans une critique de la phénoménologie de Husserl et une profonde remise en cause du point de vue qu'il avait lui-même adopté dans *Le monde naturel comme problème philosophique*. Ainsi, il consiste autant à reformuler d'une nouvelle manière le problème du *monde naturel* qu'à reprendre sur un fondement

---

<sup>188</sup> « Ce qui explique, c'est le plan de l'apparition et ses légalités comme telles. Bien sûr, celles-ci ne sont « réalisées » que pour autant qu'il y a des sujets, mais les « légalités » de l'apparaître ne sont en aucune façon les lois, la structure de l'apparaissant » ; *ibid.*, 126.

<sup>189</sup> Patočka a explicitement élaboré dans deux textes du début des années soixante-dix le projet d'une phénoménologie asubjective (*asubjective Phänomenologie*) : (1970) « Der Subjectivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer ‚asubjectiven‘ Phänomenologie », *Philosophische Perspektiven*, II, Francfort, 1970, p.317-334. Traduction française : « Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie asubjective », *QLP*, p.165-18. (1971) « Der Subjectivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjectiven Phänomenologie », *Sbornik praci filosofické fakulty brněnské university*, Rada umenovedna (F), vol. XIX-XX, no. 14-15, Brno, 1971, p.11-26. Traduction française : « Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie asubjective », *QLP*, p.189-216.

nouveau la question originelle de la phénoménologie, soit celle du *phénomène en tant que tel*. Patočka reformule le problème même du monde naturel dans les termes de celle-ci :

« Le problème du monde naturel — qui révèle en même temps son lien profond avec la question du phénomène en tant que tel, avec la question de l'essence du phénomène et, partant, avec la phénoménologie en tant que théorie du phénomène — ce problème est le suivant : quel est le fondement de l'apparition de l'étant, de son se-montrer en original et tel qu'en lui-même? »<sup>190</sup>.

Le problème du monde naturel ne relève pas de la phénoménologie, mais plutôt de la *philosophie phénoménologique*, alors qu'il vise l'élucidation du rapport qui existe « entre le phénomène et l'étant, les étants »<sup>191</sup>. La philosophie phénoménologique tire les *conséquences « métaphysiques »* de la théorie du phénomène élaborée au préalable par la phénoménologie pure<sup>192</sup>. Elle montre en quoi la structure *a priori* de l'apparaître *détermine* la réalité humaine<sup>193</sup>. La phénoménologie pure, en revanche, n'explique pas ce rapport, parce qu'elle reste radicalement *neutre* à l'égard du « monde extérieur » et de la « réalité transcendante »<sup>194</sup>. Selon Patočka, pour tirer au clair le fondement de l'apparition de l'étant, constitutif du monde naturel, il faut d'abord élucider sur une base purement phénoménologique le *mouvement de l'apparaître en tant que tel*. Cette élucidation de l'apparaître conduit ensuite Patočka à fonder le rapport du phénomène à l'étant sur le concept de *mouvement de l'existence*, à l'encontre de l'idée husserlienne d'une constitution subjective de la transcendance<sup>195</sup>.

---

<sup>190</sup> *PP*, p.139. « Le thème strict de la phénoménologie n'est cependant pas le monde, mais son champ d'apparition » ; *ibid.*, p.207.

<sup>191</sup> *PE*, p.40-41.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p.41.

<sup>193</sup> « Le phénomène doit demeurer phénomène, il doit demeurer un domaine autonome, *non-réel* de l'univers, un domaine qui, bien qu'il ne soit pas réel, détermine d'une certaine manière la réalité » ; *ibid.*

<sup>194</sup> *RL*, tome II, première partie, §7, p.22.

<sup>195</sup> Nous discuterons au prochain chapitre de la question de savoir si l'idée de « mouvement de l'existence humaine » n'est pas le présupposé métaphysique



Lorsque Husserl affirme que le fondement de l'apparaître est la subjectivité transcendante constituante, il explique l'apparaître par un apparaissant. Pour Patočka, il semble « que cette formulation, qui présente la phénoménologie comme une doctrine de la subjectivité, serait-elle transcendante, *n'est pas assez radicale*, en ce sens qu'elle ne nous présente pas *l'apparition* de l'étant, mais un étant déterminé, quelque chose de déjà dévoilé, aussi fluide, aussi affiné soit-il »<sup>196</sup>. La subjectivité, selon Patočka, est un « moment » de la structure de l'apparaître et non le fondement de celui-ci<sup>197</sup>. Elle est une partie de la structure qui se montre en tant que telle, comme l'ensemble des autres composantes : « Dans la phénoménologie asubjective, le sujet dans son apparaître est un « résultat » au même titre que tout le reste »<sup>198</sup>. Lorsqu'il s'apparaît à lui-même, dans la réflexion par exemple, le sujet se saisit comme une *transcendance* et non comme l'origine constitutive du mouvement de l'apparaître<sup>199</sup>. La conscience constituante n'a pas le privilège de pouvoir se saisir soi-même de manière absolue : « Ce que nous contestons, affirme Patočka, c'est le bien-fondé de la prétention de faire derechef de ce sur le fondement de quoi l'apparaissant apparaît l'objet d'une possible « perception

---

fondamental de la phénoménologie de Patočka et si la science de l'apparaître, telle qu'il la conçoit, est bel et bien « neutre » sur le plan métaphysique.

<sup>196</sup> PE, p.49.

<sup>197</sup> *Ibid.*, p.50. On retrouve idée semblable chez AVENARIUS : « Ainsi l'arbre ne m'est pas non plus donné à moi ; mais, si l'on peut parler en général d'un donné, alors dans l'opposition Moi — Arbre ce que l'on appelle « Moi » (*das Ich-Bezeichnete*) est déjà un donné dans le même sens que ce que l'on appelle « Arbre » ; et inversement : Moi et l'environnement — les deux complexes d'éléments, si ils sont donnés, se trouvent, sous le rapport de leur être-donné (*ihre Gegebenseins*), sur un même plan » ; *Der Menschliche Weltbegriff*, op. cit. ; trad. traduction de Jean-François Lavigne, in « La lecture husserlienne d'Avenarius et la réduction phénoménologique » (2004), *La naissance de la phénoménologie*, Paris : Presses universitaires de France, Épipiméthée, p.743.

<sup>198</sup> PP, p.127.

<sup>199</sup> Sur cette thèse du moi comme « objet psychique transcendant », voir SARTRE, Jean-Paul (1934), *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 2003. HUSSERL, RL, V, §8.

interne » qui l'appréhende en original »<sup>200</sup>. Toute la problématique constitutive de Husserl se révèle injustifiée pour Patočka, en raison du préjugé ontologique « cartésien » qui lui est sous-jacent, selon lequel le sujet a la possibilité de se saisir lui-même *originaliter*, en vertu d'un acte de « retournement vers l'intérieur »<sup>201</sup>. Dans la mesure où cet acte de retournement vers l'intérieur n'existe pas, Patočka en conclut que toute la problématique constitutive n'existe pas non plus<sup>202</sup>.

Le questionnement phénoménologique authentique, visant la structure de l'apparaître, ne porte sur aucun étant en particulier. « Le fondement dernier et le plus profond de l'explication philosophique, la réponse dernière à la question de la philosophie, ne peut être aucun étant. *La structure de l'apparaître doit reposer sur elle-même* »<sup>203</sup>. Même la « question de l'être » de Heidegger n'est qu'un « moment » de la question plus générale de l'apparaître<sup>204</sup>. En ce sens, Patočka souligne que « l'étude de l'apparaître bien qu'inséparablement liée à l'étude de l'être, n'en a pas moins une certaine autonomie propre »<sup>205</sup>. L'autonomie de la question de l'apparaître est garantie, selon Patočka, par l'autonomie méthodologique de l'*epochè*, qui constitue la « voie d'accès » à la phénoménologie, laquelle rend possible comme tel, nous le verrons plus loin, le projet d'une phénoménologie asubjective.

Les textes de Patočka qui seront commentés et interprétés dans ce chapitre correspondent à la période de son « retour » à la phénoménologie dans les années soixante et soixante-dix. Durant cette période, il aborde principalement deux grandes questions. La première concerne la phénoménologie à proprement parler, c'est-à-dire la réflexion sur *l'apparaître en tant que tel*, laquelle prend la

---

<sup>200</sup> *QLP*, p.206. « La perception des *cogitationes* à l'aide d'un « regard intérieur », qui correspondrait au regard extérieur comme un pendant renversé, est un mythe » ; *ibid.*, p.225.

<sup>201</sup> *PE*, p.153.

<sup>202</sup> *Ibid.*

<sup>203</sup> *Ibid.*, p.50.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p.169.

<sup>205</sup> *Ibid.*, 178.

plupart du temps la forme d'un dialogue avec Husserl et Heidegger ; tandis que la deuxième porte sur le monde naturel comme thème fondamental, abordé par Patočka à partir du concept de *mouvement de l'existence humaine*<sup>206</sup>. Réservant ce dernier thème pour la deuxième section de ce chapitre, nous présentons dans la première section la réflexion critique de Patočka sur la phénoménologie, où il cherche à « reprendre par le fond » la question directrice de la tradition phénoménologique<sup>207</sup>. Il va de soi que le problème du monde naturel n'est pas à dissocier du projet plus général d'une refonte de la phénoménologie, qu'il en fait même partie intégrante, mais nous pouvons distinguer, parmi les écrits de cette période, ceux qui ont une fonction interprétative et critique plus marquée, traitant surtout des œuvres de Husserl et de Heidegger, et ceux, plus « productifs » sur le plan philosophique, que nous pouvons identifier de manière générale avec la problématique des mouvements fondamentaux de l'existence humaine. C'est aux premiers que nous nous intéresserons d'abord, afin de mettre en valeur la contribution originale de Patočka sur le thème directeur de la phénoménologie : la structure *a priori* de l'apparaître. Ce n'est qu'à la section suivante, lorsque nous retrouverons comme tel le problème du monde naturel, que nous serons alors en mesure d'évaluer pleinement sa contribution. Nous verrons alors que la structure *a priori* de l'apparaître se confond jusqu'à un certain point avec celle du monde et que l'étude du champ de l'apparaître ne peut être pleinement réalisée sans une phénoménologie du monde naturel et des mouvements fondamentaux de l'existence humaine.

---

<sup>206</sup> Pour la périodisation des œuvres de Patočka, voir CHVATÍK, Ivan, KOUBA, Pavel et PETRÍČEK, Miroslav (1990), « La structure des œuvres complètes de Patočka comme problème d'interprétation », trad. Erika Abrams, *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique*, Tassin et Richir (éd.), Jérôme Millon, Krisis, 1992, 223-230 ; SRUBAR, Ilja (1990), « L'évolution de la pensée phénoménologique de Patočka », *Les Cahiers de Philosophie: Jan Patočka, Le soin de l'âme*, no. 11-12, 1990, 41-64.

<sup>207</sup> « Postface », *MN*, p.170.

## 1. La critique du « subjectivisme » de la phénoménologie de Husserl

Dans les textes de la maturité, Patočka ne présente plus Husserl comme celui qui achève et réalise le projet transcendantal de la philosophie moderne. Certes Husserl appartient à l'histoire du « subjectivisme » moderne, dont les principaux représentants sont Descartes, Kant, Fichte et Schelling, mais il se rattache surtout à une tradition plus récente, celle de la philosophie autrichienne de Brentano et de Bolzano, deux philosophes extrêmement importants pour la genèse de la phénoménologie de Husserl dans les *Recherches logiques*<sup>208</sup>. L'interprétation de Patočka montre que la version transcendantale de la phénoménologie qui apparaît après 1907 demeure incompréhensible tant et aussi longtemps que l'héritage cartésien de la phénoménologie de Husserl, que lui a transmis Brentano, n'a pas été mis à jour :

« Un travail critique patient et méticuleux a permis d'établir que l'hypothèque qui pèse sur la phénoménologie husserlienne et la fait nécessairement retomber dans un subjectivisme est le cartésianisme transmis à Husserl par Brentano. Il ne s'agit donc pas d'une attitude qui s'inscrirait dans la lignée de la philosophie critique et de l'idéalisme allemand, et les analogies avec Fichte qu'on signale toujours à nouveau sont dépourvues de signification au point de vue généalogique »<sup>209</sup>.

Il est possible de montrer, selon Patočka, que le cartésianisme de la phénoménologie transcendantale a ses racines dans certaines « préconceptions ontologiques » héritées de Brentano. Celles-ci sont présentes dès le départ dans l'œuvre de Husserl, notamment dans les *Recherches logiques* où il thématise

---

<sup>208</sup> Sur l'origine « autrichienne » de la phénoménologie, voir FISETTE, Denis et Sandra LAPOINTE (2003), *Aux origines de la phénoménologie. Husserl et le contexte des Recherches logiques*, Fiset et Lapointe (éds.), Paris/Québec, Vrin/Presses de l'Université Laval, Zétésis ; ALBERTAZZI, LIBARDI and POLI (éds.), *The School of Franz Brentano*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, Nijhoff International Philosophy Series, vol. 52, 1996 ; ROLLINGER, Robin (1999), *Husserl's Position in the School of Brentano*, Dordrecht, Kluwer ; SMITH, Barry (1994), *Austrian Philosophy, The Legacy of Franz Brentano*, Chicago, Open Court, 1994.

<sup>209</sup> QLP, p.166.

pour la première fois le fondement « subjectif » de l'apparaître<sup>210</sup>. C'est à l'explicitation de la transmission du cartésianisme de Brentano à Husserl que nous allons d'abord nous intéresser, pour ensuite présenter comme telle la critique du tournant transcendantal de la phénoménologie par Patočka. Nous serons alors en mesure de mettre au jour la contribution originale de celui-ci au problème de l'apparaître, central dans l'ensemble de sa réflexion en phénoménologie.

### 1.1 La transmission du « cartésianisme » de Brentano à Husserl

Chez Brentano, le problème de l'apparaître est éclipsé par celui de la distinction des « phénomènes physiques » et des « phénomènes psychiques »<sup>211</sup>. Cette distinction, qui constitue une reproduction naïve du dualisme cartésien<sup>212</sup>, a pour but de délimiter le champ propre de la psychologie par rapport aux sciences de la nature, qui ont la réalité physique pour objet<sup>213</sup>. Ce sont les phénomènes *psychiques* qui vont nous intéresser ici, parce qu'ils sont déterminants pour la conception husserlienne de l'apparaître et des vécus intentionnels. Husserl a montré que le terme de « phénomène » (*Erscheinung*) signifie chez Brentano un « objet apparaissant » et non l'apparaître en tant que tel<sup>214</sup>. Le problème de l'apparaître, pour Husserl, consiste à se demander

---

<sup>210</sup> *QLP*, p.202.

<sup>211</sup> BRENTANO, Franz (1874), *La psychologie d'un point de vue empirique*, trad. M. de Gandillac, Paris, Aubier-Montaigne, 1944, livre II, chapitre 1, p.92-112.

<sup>212</sup> « La distinction des phénomènes physiques et des phénomènes psychiques, sur laquelle repose la psychologie de Brentano, n'est au fond rien d'autre qu'une reprise du dualisme cartésien des *Méditations*, auquel l'on adjoint le motif de la réflexion, emprunté à Locke » ; *IPH*, p.79.

<sup>213</sup> « La question que se pose Brentano est celle de la psychologie comme science autonome » ; *IPH*, p.81.

<sup>214</sup> *RL*, V, §11a, p.173 [371]. Le concept de phénomène a un double sens, affirme Husserl dans *L'idée de la phénoménologie*: il peut signifier autant les « apparitions », les « figurations » ou les « actes de conscience » que les « objectités apparaissantes ». « Le mot phénomène a ce double sens en vertu de la corrélation essentielle entre *l'apparaître* et *ce qui apparaît*. Φαινόμενον signifie proprement ce qui apparaît, mais pourtant est employé de préférence pour désigner l'apparaître lui-même, pour le phénomène subjectif (s'il est permis de se servir de cette expression qui risque d'être entendue au sens grossièrement psychologique) » ; HUSSERL, Edmund (1907),

comment en général quelque chose de transcendant peut se donner à la conscience sur le fondement de l'immanence<sup>215</sup>. Brentano, quant à lui, considère que la transcendance ne peut pas se donner comme telle à la conscience, parce que nous n'avons affaire qu'à des « représentations » ou à des « phénomènes qui reposent sur des représentations »<sup>216</sup>.

On comprend mieux ce que Brentano entend par « représentation » lorsqu'on a expliqué sa conception de l'« intentionalité » de la conscience. « Nous pouvons, affirme-t-il, définir les phénomènes psychiques en disant que ce sont les phénomènes qui contiennent intentionnellement un objet (*Gegenstand*) en eux »<sup>217</sup>. L'objet intentionnel, pour Brentano, est une « objectivité immanente »<sup>218</sup>. La relation intentionnelle est ainsi à comprendre comme une relation *immanente* à l'objet, en vertu de laquelle l'objet représenté est *lui-même* immanent à la conscience. C'est ce qu'il appelle « l'inexistence intentionnelle d'un objet dans un acte »<sup>219</sup>. En disant que nous n'avons affaire qu'à des représentations et à des phénomènes reposant sur des représentations, Brentano veut dire que nous ne sommes pas directement en rapport avec les objets du monde extérieur, mais que nous avons des représentations subjectives de ces objets<sup>220</sup>. La perception d'un phénomène psychique n'est donc pas dirigée sur un objet transcendant en tant que tel, mais sur la représentation de

---

*L'idée de la phénoménologie. Cinq Leçons*, trad. A. Lowit, Paris, PUF, Épipiméthée, 1970, p.116. On voit très bien, sur la base de cette citation, que Husserl (à la différence de Brentano) distingue, dans un premier temps, l'apparaître et l'apparaissant, mais qu'il les confond aussitôt, dans un deuxième temps, en identifiant l'apparition et le « phénomène subjectif » (aussi affiné soit-il). Comparer la définition ci-dessus avec HUSSERL (1901), *RL*, tome III, « Appendice. Perception interne et perception externe. Phénomènes psychiques et phénomènes physiques », p.283-284.

<sup>215</sup> « La question fondamentale pure : comment le phénomène cognitif pur peut-il atteindre quelque chose qui ne lui est pas [réellement] immanent, comment l'absolue donation de soi en personne (*absolute Selbstgegebenheit*) de la connaissance peut-elle atteindre quelque chose qui n'est pas donné en personne, et comment faut-il comprendre cet atteindre? »; HUSSERL, *L'idée de la phénoménologie*, *op. cit.*, p.108.

<sup>216</sup> BRENTANO (1874), *op. cit.*, p.94.

<sup>217</sup> *Ibid.*, p.102.

<sup>218</sup> *Ibid.*

<sup>219</sup> *Ibid.*

<sup>220</sup> SMITH (1994), *Austrian Philosophy*, *op. cit.*, p.42.

l'objet<sup>221</sup>. Ce faisant, Brentano définit l'objet intentionnel comme un objet purement immanent et comprend la relation entre la conscience et son objet comme une relation entre deux choses « réelles »<sup>222</sup>.

La perception d'un phénomène psychique, par laquelle la conscience se rapporte à son objet, constitue ce que Brentano nomme la « perception interne »<sup>223</sup>. Selon Patočka, c'est par l'intermédiaire de ce concept que s'est transmis le cartésianisme de Brentano à Husserl :

« Husserl reste attaché au dogme brentanien de l'accès originaire au psychique dans une conversion du regard dirigé sur lui en tant qu'objet. (...) le cartésianisme auquel on a si souvent imputé sa théorie de l'être absolue de la conscience pure n'est rien d'autre qu'un reste de brentanisme non surmonté »<sup>224</sup>.

Husserl a critiqué le concept de perception interne de Brentano, parce qu'il ne permet pas de faire la distinction entre l'objet intentionnel *réellement transcendant* et le vécu *réellement immanent* qui le vise. En d'autres termes, Brentano ne fait pas la différence entre l'objet *apparaissant*, qui n'est pas réellement inclu dans la conscience, et *l'apparaître* de l'objet, qui est une composante intrinsèque du vécu. Tout phénomène psychique, pour Brentano, est donc également perçu par la conscience interne qui l'appréhende. Contrairement au monde extérieur, que nous percevons par l'intermédiaire des

---

<sup>221</sup> Par « représentation », Brentano entend ici non pas ce qui est représenté, mais « l'acte de représenter » ; BRENTANO (1874), *op. cit.*, p.93.

<sup>222</sup> « Un rapport entre deux choses : acte et objet intentionnel se trouvant au même titre réellement dans la conscience, d'une sorte d'emboîtement d'un contenu psychique dans l'autre. Si l'on ne peut éviter de parler ici d'une *relation*, l'on doit cependant se garder des expressions qui, prises littéralement, conduiraient à la mésinterprétation de ce rapport, en le présentant comme un rapport psychologiquement réalisé (*real*), ou encore comme appartenant au contenu réel (*reell*) du vécu » ; RL, V, §11a, p.174 [371-372].

<sup>223</sup> « Il est une autre particularité commune à tous les phénomènes psychiques : ils ne sont perçus que dans la conscience intérieure, tandis que les phénomènes physiques ne peuvent l'être que par une perception extérieure » ; BRENTANO (1874), *op. cit.*, p.104.

<sup>224</sup> QLP, p.203.

sens, donc de manière seulement médiate, l'objectité immanente est telle qu'elle apparaît, c'est-à-dire « *immédiatement évidente* »<sup>225</sup>. La perception interne ne nous trompe pas, elle est parfaitement « adéquate », « vraie en soi »<sup>226</sup>. « Elle est même vraiment la seule perception au sens propre du mot » (*Wahr-nehmung*)<sup>227</sup>. Bien que Husserl critique ces aspects manifestement *cartésiens* de la théorie brentanienne des phénomènes psychiques, il ne parvient pas véritablement, selon Patočka, à surmonter la conception « immanentiste » de l'objet intentionnel qui s'y rattache<sup>228</sup>, entre autres parce qu'il conserve l'idée d'une saisie interne originaire du vécu par la réflexion<sup>229</sup>.

En fait, Brentano demeure prisonnier du schéma « dualiste » moderne, selon lequel une même chose, un même « phénomène », peut être envisagé de deux manières : subjectivement ou objectivement<sup>230</sup>. Subjectivement, le phénomène est saisi par la conscience interne comme un « contenu », une « objectité immanente » ; objectivement, il est interprété comme une réalité extérieure purement transcendante. Une telle interprétation, soutient Husserl, repose sur une équivoque inhérente à l'emploi du terme de « phénomène » (*Erscheinung*) par Brentano<sup>231</sup>. Pour ce dernier, en effet, le phénomène est autant le *vécu*

---

<sup>225</sup> « Lorsque nous disons que les phénomènes psychiques sont ceux qui sont saisis par la perception intérieure, cela signifie que leur perception est immédiatement évidente »; BRENTANO (1874), *op. cit.*, p.104.

<sup>226</sup> *Ibid.*, p.40.

<sup>227</sup> *Ibid.*, p.104.

<sup>228</sup> *QLP*, p.202.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p.202-203.

<sup>230</sup> « L'affirmation de la différence entre le contenu dont nous avons conscience dans la perception et l'objet extérieur perçu en *elle* (visé par un acte perceptif) serait une simple différence dans notre manière de voir qui envisagerait le *même phénomène*, tantôt dans son contexte subjectif (par rapport aux phénomènes se rapportant au moi), et tantôt dans son contexte objectif (par rapport aux choses elles-mêmes); cette affirmation est fautive phénoménologiquement »; *RL*, V, §2, p.148 suiv.

<sup>231</sup> « On ne saurait assez fortement insister sur l'équivoque qui nous permet de donner le nom de *phénomène (Erscheinung)*, non seulement *au vécu en quoi réside l'apparaître (Erscheinen) de l'objet* (par exemple au vécu concret de la perception, dans lequel l'objet est présumé être présent lui-même), mais aussi à *l'objet apparaissant comme tel* » ; *ibid.* Voir aussi *RL*, tome III, « Appendice. Perception interne et perception externe. Phénomènes psychiques et phénomènes physiques », p.281 suiv.



*psychique* sur le fondement duquel un objet apparaît que l'*objet apparaissant* en tant que tel. Pour Husserl, en revanche, le phénomène correspond au vécu : « Nous vivons les phénomènes comme appartenant à la trame de la conscience, tandis que les choses nous apparaissent comme appartenant au monde phénoménal. Les phénomènes eux-mêmes ne nous apparaissent pas, ils sont vécus »<sup>232</sup>. Cette distinction opérée par Husserl demeure étrangère à Brentano en raison de sa conception dualiste des phénomènes psychiques et des phénomènes physiques. La psychologie, pour lui, doit porter sur les objets de la perception interne, sur les « objectités immanentes », tandis que les sciences naturelles doivent s'occuper des objets extérieurs et des relations objectives entre les objets du monde. Par conséquent, Brentano admet sans discuter la situation métaphysique résultant de la mathématisation galiléenne de la nature, dont nous avons parlé au chapitre précédent, selon laquelle le monde se partage entre « représentation subjective » (*qualités secondes*) et « réalité objective » (*qualités premières*) des phénomènes<sup>233</sup>.

À l'inverse de Brentano, si Husserl n'accepte pas le dualisme moderne, il n'en demeure pas moins que sa phénoménologie implique des préconceptions ontologiques d'origine cartésienne qui lui ont été transmises par ce dernier : « La version du cartésianisme propre à Brentano implique des préconceptions ontologiques non percées à jour dont l'influence se fera encore sentir chez Husserl »<sup>234</sup>. La principale de ces préconceptions ontologiques est la possibilité pour la conscience de se saisir elle-même par un acte de « retournement vers l'intérieur » ou de « perception interne ». Husserl n'admet pas le concept brentanien de perception interne<sup>235</sup>, mais il pense qu'une saisie réflexive de l'immanence réelle (*reell*) est en principe possible à effectuer. L'immanence réelle étant plus originaire dans l'ordre des phénomènes que la transcendance, il s'avère extrêmement important de pouvoir s'emparer d'abord des données

---

<sup>232</sup> *RL*, V, §2, p.149.

<sup>233</sup> *IPH*, p.81-82.

<sup>234</sup> *QLP*, p.202.

<sup>235</sup> *RL*, tome III, *op. cit.*, p.269-293.

*immanentes* de la conscience, si l'on veut tirer la transcendance au clair. Le deuxième préjugé ontologique d'origine cartésienne que Husserl reprend de Brentano est ainsi l'*originarité* des données immanentes par rapport aux données transcendantales. La saisie réflexive de la conscience révèle, selon Husserl, le fondement « subjectif » de l'apparaître.

## 1.2 Husserl et le fondement « subjectif » de l'apparaître

Pour Husserl, l'objet est réellement transcendant, il « apparaît », et le vécu constitue la sphère du « phénomène », de l'apparition de l'apparaissant. Le problème de la transcendance, central pour la théorie de la connaissance qu'il cherche à fonder, conduit Husserl à ouvrir la réflexion sur le champ de l'apparaître en tant que tel. C'est la découverte fondamentale des *Recherches logiques* : « ce champ du se-montrer, champ qui, afin que la chose même puisse se présenter et apparaître, doit dépasser la chose et sa structure matérielle, et qui recèle en soi une légalité *sui generis* »<sup>236</sup>. Mais Husserl s'en est aussitôt détourné en identifiant le champ de l'apparaître à la sphère immanente des vécus : « L'intention vise l'apparaître comme tel, la sphère phénoménale ; mais cette intention est circonscrite à l'aide de termes provenant de la sphère du subjectif »<sup>237</sup>. Patočka situe dès lors dans les *Recherches logiques* l'amorce de la « subjectivation » du phénomène qui s'accomplira définitivement après le tournant avec la méthode de la réduction à l'immanence pure du sujet. En soutenant que la chose transcendantale se présente sur le fondement du vécu et que le phénomène pur est prélevé sur lui, Husserl donne une définition « subjective » des structures de l'apparaître : « Les transcendances apparaissent

---

<sup>236</sup> *QLP*, 175. « Selon Patočka, Husserl aurait été sur la voie de l'élaboration d'une phénoménologie asubjective déjà dans les *Recherches logiques*, et cela aux endroits où il analyse les objectivités dans le comment de leur apparaître, et en enchaînant à la conception brentanienne du psychique » ; SIVAK, Jozef (1991), « L'exigence d'une phénoménologie asubjective » et la noématique », *Analecta Husserliana*, 34, 1991, p.465.

<sup>237</sup> *QLP*, p.180.

sur le fondement du vécu »<sup>238</sup>. Ce sont là les deux traits dominants de la phénoménologie naissante pour Patočka : la découverte, d'une part, dans les *Recherches logiques*, de la problématique autonome de l'apparaître, du champ phénoménal, et d'autre part, la définition « subjective » des modes de donations, pouvant être assimilée à une forme renouvelée de cartésianisme.

La phénoménologie pure est définie dans les *Recherches logiques* comme une recherche *apriorique* dirigée sur les purs vécus saisis dans une généralité d'essence. Les vécus dont elle s'occupe ne sont pas des événements naturels, dont l'existence réelle est tenue pour allant de soi, mais des données descriptives « pures », « comprises comme des évidences d'essence pures (comme aprioriques) »<sup>239</sup>. Elle s'intéresse ainsi au pur vécu et cherche à faire abstraction de la réalité naturelle du vécu psychologique réel. Le concept du vécu, dit Husserl, « peut être pris dans un sens purement phénoménologique, c'est-à-dire de telle sorte que toute relation avec l'existence empirique réelle (reale) (avec des hommes ou des animaux de la nature) soit exclue (ausgeschaltet) : le vécu au sens psychologique descriptif (phénoménologique empirique), devient alors un vécu au sens de la phénoménologie pure »<sup>240</sup>. Aussi le vécu peut être lui-même identifié au phénomène, puisque par essence il *présente* l'objet transcendant. La présentation est à comprendre comme une « appréhension » (*Auffassung*) des sensations et des complexions de sensations : « c'est dans ce caractère phénoménologique de l'appréhension qui charge de sens des sensations que consiste ce que nous appelons l'apparaître de l'objet »<sup>241</sup>. Ainsi, le phénomène pour Husserl est composé des contenus intuitifs (de sensation, remémoration, présentification, etc.) et de l'intention interprétative, c'est-à-dire précisément de l'appréhension de ces contenus. Patočka considère que l'ensemble de cet appareil conceptuel ne fait que *dédoubler* la constitution déjà « objective » du phénomène. Cela semble

---

<sup>238</sup> *Ibid.*, p.202.

<sup>239</sup> *RL*, V, §2, p.146-147.

<sup>240</sup> *Ibid.*

<sup>241</sup> *RL*, V, §2, p.150 [351].

particulièrement évident lorsque Husserl se penche sur la conscience de signification sans illustration intuitive, par exemple sur la *représentation symbolique*. Il admet lui-même dans ce cas qu'il y a « plus » devant la conscience que le simple signe. Toutefois, puisque cette conscience qui s'attache au signe n'est pas remplie par un contenu intuitif, Husserl se croit forcé d'en conclure qu'il s'agit d'un simple vécu subjectif. La raison en est qu'il identifie le fondement de la présentation intuitive à l'immanence réelle (*reell*) de la conscience. Si un contenu présentatif n'est pas réellement donné dans l'immanence de la conscience, alors la conscience qui le vise, qui cherche à l'atteindre, est déçue, abandonnée à sa propre « subjectivité ». Tout ce qui lui reste, c'est l'*intention* de signifier<sup>242</sup>. Pour Patočka, en revanche, le fait qu'une signification soit visée à vide ne correspond à rien de subjectif au sens du vécu réel (*reellen*) : « Bien au contraire, affirme-t-il, tout cela s'insère dans la sphère phénoménale au sein de laquelle je vis et m'oriente »<sup>243</sup>. L'intention de signifier ne peut, en tant que composante réelle de la conscience, être réduite au vécu immanent<sup>244</sup>. Même lorsqu'elle est déçue, quelque chose se montre à la conscience, ne serait-ce que sous le mode de l'indice ou de l'absence. Ainsi, l'apparaître lui-même, comme se-montrer de la chose, est *là-devant*, déjà inscrit en tant que tel dans la manifestation. On ne peut dès lors, selon Patočka, saisir l'opposition de la visée à vide et du remplissement que sur le fondement de la *transcendance* de l'apparaître comme tel.

---

<sup>242</sup> Chez Husserl, dit Patočka, l'opposition de la visée à vide et du remplissement « est amalgamée avec celle de la donation déficiente et de l'intuition. Or, l'intuition désigne le mode de donation d'un objet, cependant que le remplissement peut également avoir lieu là où aucun objet, aucune chose ou processus chosique n'est mis en relief » ; cité par BARBARAS, *infra*. « Parce que le remplissement est compris comme présence pleine de l'objet, les modes déficients de donation sont interprétés comme l'indice du subjectif » ; BARBARAS, Renaud (2003), « La phénoménologie du mouvement chez Patočka, *Vie et intentionalité, Recherches phénoménologiques*, Paris : Vrin, p.83.

<sup>243</sup> *QLP*, p.209.

<sup>244</sup> « Ce qui est là n'est donc pas un vécu ; ce n'est rien de subjectif au sens de l'égoïque ; c'est l'indice de la chose » ; *ibid.*, p.206.

Cette critique de la thèse du fondement réellement immanent du phénomène dans les *Recherches logiques* a pour conséquence ultime l'abandon du concept husserlien de vécu intentionnel : « l'essence de notre critique est telle, dit Patočka, qu'il nous est impossible d'accepter, sans une révision principielle, la conception du vécu et de l'acte mise en œuvre par Husserl ni, partant, son concept de l'intentionnalité de la conscience »<sup>245</sup>. Cette remise en cause de Patočka est majeure, surtout dans la mesure où, depuis la cinquième des *Recherches logiques*, l'intentionnalité est devenue le thème principal des recherches aprioriques de la phénoménologie husserlienne. Le problème, pour Patočka, c'est qu'en pensant l'apparaître de l'objet à partir de l'intentionnalité, Husserl ne comprend pas l'apparaître lui-même comme étant *donné*, mais comme étant *édifié*, ou comme il le dira plus tard, *constitué* dans l'activité intentionnelle de la conscience. Or, l'objet apparaissant, selon Patočka, ne se donne pas sur le fondement de la prétendue « animation » intentionnelle des *data* de sensations. Une telle constitution de l'apparaître est tout à fait illégitime, puisque nous n'avons pas accès comme tel, sur le strict plan phénoménologique, aux données « subjectives » de la formation du phénomène<sup>246</sup>. Il faudrait pour cela admettre avec Husserl la possibilité, voire même la nécessité, d'une réduction à l'immanence pure du sujet, ce qu'exclut en principe Patočka, parce que l'immanence elle-même, du point de vue phénoménologique, se donne dans le champ (transcendant) de l'apparaître<sup>247</sup>.

Pour saisir l'apparaître en tant que tel, on n'a pas besoin de plonger son regard dans l'immanence réelle de la conscience. Il faut plutôt s'en tenir à l'apparition de la chose telle que nous la comprenons *a priori* dans son caractère

---

<sup>245</sup> *QLP*, p.209.

<sup>246</sup> « Une « intention animatrice des données » n'est ni saisissable, ni démontrable, ni donnée » ; *ibid.*, p.207. Voir aussi *PP*, p.200.

<sup>247</sup> « Le réalisateur (et, si l'on veut, le subjectif), c'est le champ d'apparition lui-même. (...) Le champ comme tel n'a donc pas une « structure intentionnelle » et il n'y a pas lieu de partir d'un schéma descriptif intentionnel ; il faudrait, au contraire, suivre les rapports internes au champ qui seuls déterminent quelles structures sont à considérer comme relevant du moi et quelle est la structure d'apparition du psychique » ; *ibid.*, p.198.

transcendant. Patočka ne veut pas dire que l'objet transcendant n'apparaît à personne. Évidemment, la chose doit apparaître à quelqu'un pour qu'il y ait phénomène<sup>248</sup>. Ce qu'il veut plutôt dire, c'est que la réflexion phénoménologique ne doit porter que sur le mouvement lui-même transcendant de la manifestation des choses, plutôt que sur les prétendues données originaires immanentes à la conscience. Proximité et distance, clarté et obscurité, supposition et évidence, intention et remplissement, etc., sont tous des concepts se rapportant comme tels à la manifestation en sa transcendance. Le mode de donation n'est donc pas du côté du sujet ; il se donne avec l'objet. Et il n'y a pas lieu de se demander, d'un point de vue phénoménologique, quelles sont les données objectives réales (*reale*) sous-jacentes à l'apparaître : « La légalité ou, si l'on veut, la structure de l'apparaître est *entièrement indépendante* de la structure des choses étantes ; on ne peut déduire la manifestation en tant que telle ni des structures objectives ni des structures psychiques »<sup>249</sup>. S'impose alors la nécessité de décrire l'apparaître de manière méthodique à partir justement de la structure de l'apparaître comme tel, conformément à la méthode phénoménologique de l'*epochè*.

---

<sup>248</sup> « Afin que quelque chose se manifeste, il faut qu'il se manifeste, qu'il apparaisse, à *quelqu'un*. Il faut qu'il y ait là quelque chose comme le vécu ou la pensée qui se préoccupe toujours — ou du moins normalement, principalement — d'autre chose qu'elle-même » ; *PE*, p.25.

<sup>249</sup> *PE*, p.39. Encore une fois, SARTRE, *La transcendance de l'ego* (1934), *op. cit.*, préfigure ici la critique de Husserl par Patočka. Si pour Patočka le champ de l'apparaître est parfaitement autonome, indépendant des structures réales du moi empirique, Sartre affirme que « la conscience irréfléchie doit être considérée comme autonome » ; *ibid.*, p.41. La conscience irréfléchie est pour Sartre l'équivalent du champ de l'apparaître pour Patočka, à la différence que ce dernier cherche à rompre de manière peut-être encore plus radicale avec la conception husserlienne du phénomène. Sartre, quant à lui, semble vouloir conserver la problématique de la « constitution » (il parle d'une « production poétique » (ποίησις) de la conscience) en la vidant de l'*ego* transcendantal constituant ; voir p.60. Quoiqu'il en soit, l'influence de Sartre sur Patočka est indéniable. Le journal philosophique qu'il a tenu entre 1945-1950 montre qu'il a bel et bien étudié l'œuvre du philosophe français, notamment *L'Être et le Néant* ; voir sur ce point, CHVATÍK, Ivan, KOUBA, Pavel et PETRÍČEK, Miroslav (1990), « La structure des œuvres complètes de Patočka comme problème d'interprétation », trad. Erika Abrams, *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique*, Tassin et Richir (éd.), Jérôme Millon, Krisis, 1992, p.227.

### 1.3 La critique du tournant transcendantal

La critique du tournant transcendantal de Husserl par Patočka est principalement axée sur une étude de *L'idée de la phénoménologie* et du premier tome des *Idées directrices*. Patočka reproche à Husserl le « subjectivisme » de sa phénoménologie, qui consiste essentiellement à réduire la structure de l'apparaître à la subjectivité transcendantale. On a vu que cette critique peut être déjà adressée à la phénoménologie des *Recherches logiques*, pourtant antérieures au tournant, dans la mesure où Husserl y définit le phénomène comme « vécu réellement immanent », alors même qu'il y formule pour la première fois la problématique des *modes de donation* de l'objet, fondatrice pour la recherche phénoménologique en général. Husserl renonce à la version Brentanienne de la phénoménologie, parce qu'elle rend confuse la distinction fondamentale entre l'apparaître et l'apparaissant, entre la *cogitatio* et le *cogitatum*. En effet, Brentano comprend le phénomène comme *objet apparaissant* (même s'il entend par représentation l'« acte de représenter »). Husserl pour sa part interprète plutôt la phénoménologie comme science de l'apparaître en tant que telle, science du « phénomène subjectif » (au sens non psychologique du terme). En voulant restituer l'accomplissement subjectif qui *fait apparaître* l'objet, Husserl ne thématise donc pas l'objet apparaissant (ou phénomène au sens « objectif ») comme Brentano, mais cherche à élucider la genèse transcendantale de l'objet dans la sphère immanente de la conscience. Ce procédé apparaît très clairement dans *L'idée de la phénoménologie*, où Husserl soutient que l'objet apparaissant est *constitué* dans la conscience et qu'il est susceptible d'une *autodotation* (*Selbstgegebenheit*) absolument évidente<sup>250</sup>. Dès lors, ce n'est plus seulement, comme dans les *Recherches*

---

<sup>250</sup> « (...) le « se-constituer » de chacun de ces objets <se fait> dans des actes de pensée de telle ou telle forme ; et la conscience dans laquelle s'accomplit la présence, la pure vision des choses semble-t-il, n'est pas ici non plus quelque chose comme une simple boîte dans laquelle ces données sont tout simplement, mais *la conscience qui voit*, ce sont — abstraction faite de l'attention — des *actes de pensée de telle ou telle forme* ; et les choses, qui ne sont pas ces actes de pensée, sont pourtant

*logiques*, la sphère de l'immanence réelle qui est le champ de la description phénoménologique, mais aussi la sphère de l'immanence *pure* : autrement dit, de ce qui, étant réellement immanent ou transcendant, est susceptible de se donner de manière *évidente*, « dans une pure vue », à la conscience. Les phénomènes de la phénoménologie deviennent alors des « *phénomènes purs* », des vécus purifiés du caractère d'appréhension de l'acte psychique : « Ce n'est pas le phénomène psychologique saisi dans l'aperception et l'objectivation psychologique, qui est véritablement une donnée absolue, mais seulement le *phénomène pur*, le phénomène réduit »<sup>251</sup>. Or, non seulement Patočka, comme nous l'avons vu plus haut, doute de la possibilité de s'emparer de l'apparaître, de la *cogitatio*, par la réflexion immanente, mais il a aussi des réserves quant à la méthode de réduction que Husserl adopte en vue de purifier le champ transcendantal et de mettre la main sur les phénomènes purs, au sein desquels il prétend distinguer *l'apparaître* et *l'apparaissant*, soit les deux pôles originaire de l'*a priori* universel de corrélation<sup>252</sup>.

Patočka refuse de limiter l'*epochè*, comme le fait Husserl, afin de permettre la réduction à l'immanence pure du sujet<sup>253</sup>. En principe, l'*epochè* doit être réalisée universellement, c'est-à-dire en mettant hors circuit absolument toute position d'existence. Or lorsqu'il suspend l'*epochè*, c'est pourtant une nouvelle région de l'étant que découvre Husserl, ou comme il dit « un plan ontologique absolument soustrait au doute »<sup>254</sup>. « Pour des raisons sérieuses, affirme-t-il, nous *limitons* l'universalité de cette *epochè*. (...) Notre ambition est

---

constituées en eux, viennent en eux à la présence ; et de par l'essence, c'est uniquement en étant constituées ainsi, qu'elles se montrent comme ce qu'elles sont » ; *L'idée de la phénoménologie*, *op. cit.*, p.97 [71-72].

<sup>251</sup> *Ibid.*, p.108 [7].

<sup>252</sup> « Dans le vécu d'un son par exemple, même après la réduction phénoménologique, *s'opposent l'apparaître et ce qui apparaît*, et *s'opposent au sein de la présence pure*, donc de l'immanence authentique, alors nous sommes saisis d'étonnement » ; *ibid.*, p.112 [11].

<sup>253</sup> Sartre est également un précurseur de Patočka sur ce point : « Soyons plus radicaux et affirmons sans crainte que *toute transcendance* doit tomber sous l'*epochè*, cela nous évitera peut-être d'écrire des chapitres aussi embarrassés que le paragraphe 61 des *Ideen* » ; *La transcendance de l'ego*, *op. cit.*, p.34-35.

<sup>254</sup> *Idées directrices*, §31, p.97 [53].



précisément de découvrir *un nouveau domaine scientifique*, dont l'accès nous soit acquis par la méthode même de mise entre parenthèses, mais une fois celle-ci soumise à une limitation déterminée »<sup>255</sup>. Ce nouveau domaine scientifique, c'est le domaine des « phénomènes purs ». Il ne s'agit pas d'un domaine de recherches eidétiques relevant de l'ontologie formelle, puisque la relation immanente constitutive du phénomène pur (celle de la *cogitatio* et du *cogitatum*), n'est pas une relation entre des « parties » psychologiques, mais bien une relation d'immanence intentionnelle, de *transcendance dans l'immanence*. Toute la démarche de Husserl repose sur la possibilité même de saisir cette relation d'inclusion intentionnelle sans qu'il s'agisse, comme chez Brentano, d'une relation *réellement psychologique* entre « représentation » et « objet immanent »<sup>256</sup>. En identifiant d'emblée l'*epochè* à la méthode de la *réduction à l'immanence pure*<sup>257</sup>, Husserl appuie pourtant sa démarche sur un « étant réel », soit sur la sphère immanente des *cogitationes*. Il suspend ainsi l'*epochè* pour des raisons tout à fait étrangères à ce concept : « la suspension de la suspension devant la porte d'accès à la subjectivité est motivée par quelque chose qui ne peut avoir de fondement dans l'*epochè* comme telle »<sup>258</sup>. Ce quelque chose, c'est la fondation des sciences positives sur la phénoménologie transcendantale, aussi appelée « science des phénomènes purs ». Et bien qu'elle porte sur les phénomènes purs, qui ne sont pas des « étants réels » au sens propre du terme, mais plutôt des « irréalités »<sup>259</sup>, il n'en demeure pas moins, remarque Patočka, que ces phénomènes *sont* d'une manière ou d'une autre<sup>260</sup>.

---

<sup>255</sup> *Ibid.*, §32, p.102 [56] [nous changeons les passages en italique].

<sup>256</sup> Husserl court pourtant le risque d'une « immanentisation » de l'objet intentionnel, lorsqu'il développe la théorie du « noème » dans les *Idées directrices* (§§87-135). « La théorie de la réduction, commente Patočka, telle que l'exposent les *Idées directrices*, conduit nécessairement à l'immanentisation de l'objet malgré la transcendance de son autodotation » ; *IPH*, p.137.

<sup>257</sup> « Dans la première phase de [la] fondation nouvelle [de la phénoménologie pure], les termes "*epochè*" et "réduction" sont employés comme quasi synonymes. Cela signifie qu'une nouvelle conception du rapport sujet-objet est ici à l'œuvre avant même qu'on ait clarifié à fond la situation méthodologique du projet nouveau » ; *PP*, p.282.

<sup>258</sup> *QLP*, p.239.

<sup>259</sup> *Idées directrices*, Intro., p.7 [4].

<sup>260</sup> « Il est vrai que les phénomènes purs sont caractérisés comme irréels. Mais cette « irréalité » signifie simplement qu'ils ne comportent aucune thèse relative au

La limitation de l'*epochè* « est effectuée en vue de la fondation d'une science. (...) La science des phénomènes purs est une *science de l'étant*, une science *positive* »<sup>261</sup>. D'ailleurs, le modèle théorique de Husserl est une science positive, la psychologie scientifique<sup>262</sup>, à laquelle la phénoménologie emprunte ses principaux concepts (représentation, données sensorielles, perception, etc.). Or Patočka soutient précisément que la théorie husserlienne de l'intentionnalité ne parvient pas à se libérer du modèle causal de l'interaction psychophysique<sup>263</sup> et que la conception des « données hylétiques » comme données originaires de la perception demeure totalement problématique sur le plan philosophique<sup>264</sup>. De même, le concept de « noèse » (*noësis*), de *cogitatio*, qui ne semble être qu'une reproduction sur le mode subjectif (noétique) de la

---

transcendant, c'est-à-dire qu'ils ne ressortissent pas au monde transcendant réel. Le sens de leur être est modifié ; ce n'est plus un être mondain. Et pourtant, ils *sont*. Il y a un sens à dire de ces phénomènes qu'ils sont, et ils sont, de plus, exceptés de la suspension de la thèse — le droit de les poser comme étant est affirmé expressément, voire avec insistance. Ils ne sont pas réels, mais tout étant n'a pas besoin d'être réel, c'est-à-dire dépendant du monde. Au contraire, nous sommes sur le point de découvrir un mode d'être de l'étant qui n'est ni réel ni idéal. Qui n'en est pas moins de l'étant » ; *QLP*, p.240.

<sup>261</sup> *Ibid.*, p.240 [nous soulignons]. « L'idée d'une phénoménologie en tant que science positive apparaît ainsi comme une survivance du cartésianisme dans la phénoménologie » ; *ibid.*, p.253.

<sup>262</sup> « L'idéal scientifique de Husserl est, de surcroît, nettement marqué par son rapport à la psychologie » ; *QLP*, p.241. « Husserl a identifié science et science *positive*, celle qui pose l'étant, et s'est engagée par là dans l'ornière des sciences comme mathématiques et psychologie » ; tiré d'une lettre d'octobre 1976 à Henri Declève, in « Trois lettres de Jan Patočka à Henri Declève », *op. cit.*, p.187.

<sup>263</sup> « Il est clair que les choses que Husserl, par exemple, considère comme présentes en personne — les perceptions, les actes de pensée, les données hylétiques — *ne* sont justement *pas* des données, mais des concepts construits de manière causale, ayant leur source dans l'idée de l'interaction psycho-physique. (...) Cette situation entraîne également, entre autres, la domination inéluctable de la conceptualité psychologique sur la phénoménologie, amène celle-ci à parler de l'essence de la perception, du souvenir, etc., bien que ce ne soient pas là des concepts phénoménologiques, puis à constater un parallèle entre elle-même et la psychologie (pure) à laquelle elle pourrait être reconvertie, et vice versa, par une simple permutation de signe — démarche éminemment suspecte » ; *PP*, p.171.

<sup>264</sup> Cette conception est problématique dans la mesure où les analyses de Husserl ne nous permettent pas de situer les « données hylétiques » dans le schéma subjectif-objectif de la corrélation noèse-noème ; voir *QLP*, p.183, 209-210. Voir aussi *PP*, p.171.

sphère noématique<sup>265</sup>, est un concept appartenant traditionnellement à la théorie des actes mentaux. Bref, la description phénoménologique du champ transcendantal par Husserl ne réalise pas de manière radicale l'*epochè*, en raison de son procédé méthodologique et conceptuel. Aussi Patočka conclut : « Au fond, les réponses données par l'objet de la science à laquelle Husserl aspire *ne* peuvent donc *pas* répondre aux questions qui se font jour dans la conception de l'*epochè* et dans l'idée d'une réduction de l'étant mondain »<sup>266</sup>.

L'interprétation de l'*epochè* comme réduction transcendantale n'est pas adéquate d'un point de vue phénoménologique. Elle n'a de sens, selon Patočka, que si l'on admet dès le départ la thèse *métaphysique* de la *constitution* de la transcendance dans la vie subjective de la conscience<sup>267</sup>. Or cette thèse est « métaphysique » au sens péjoratif du terme : elle se fonde sur une *construction* et non sur une donation intuitive des phénomènes. « Au fond, remarque Patočka, le problème de la constitution est insoluble *dans son ensemble*. Comment le vécu, originairement donné à soi-même dans la réflexion, s'y prend-il pour faire apparaître une transcendance du côté objectif? C'est incompréhensible »<sup>268</sup>. « C'est là, précise-t-il, que la phénoménologie court le danger de se renier elle-même, de renoncer à ses découvertes dans la sphère de l'apparition et des modes de donation pour se fourvoyer sur le sol d'une construction subjective »<sup>269</sup>. Patočka abandonne la doctrine de la constitution parce que la constitution elle-même, ainsi que les phénomènes qu'elle implique, *n'apparaissent pas*. Par conséquent, ils ne sont pas susceptibles d'une description phénoménologique. La description doit être *antérieure à toute théorie et à toute construction*. Aussi, la doctrine de la constitution est anti-phénoménologique parce qu'elle admet d'emblée, sans discuter, l'idée selon

---

<sup>265</sup> « À moins que nous ne nous trompions, l'unité noétique est en toute probabilité une pure projection de l'unité « noématique », de l'unité de ce qui est donné sur le plan phénoménal » ; *QLP*, p.210.

<sup>266</sup> *Ibid.*, p.243.

<sup>267</sup> *Ibid.*, p.182.

<sup>268</sup> *Ibid.*, p.182.

<sup>269</sup> *Ibid.*, p.207.

laquelle l'*ego* transcendantal « fait apparaître » la transcendance. Or le concept même d'un « *ego* transcendantal », pouvant être saisi par la réflexion immanente, est selon Patočka un concept construit, ne possédant aucun fondement intuitif. Le concept d'une autodotation de l'*ego* transcendantal dans le cadre de la réduction phénoménologique *présuppose* les lois structurales du champ phénoménal telles que les envisage Patočka. C'est l'idée même d'une fondation de la philosophie et des sciences sur la phénoménologie transcendantale qui tombe avec cette critique de la métaphysique de la constitution.

Nous pourrions certes reprocher à Patočka d'appuyer sa critique sur les ouvrages de Husserl qui appartiennent à la période du tournant transcendantal. La même critique pourrait-elle être dirigée contre les textes de la dernière période, comme la *Krisis* par exemple? Et l'interprétation « créationniste » de la doctrine de la constitution a-t-elle même déjà été soutenue comme telle par Husserl?<sup>270</sup> L'idéalisme des *Idées directrices* n'est d'ailleurs peut-être qu'une thèse temporaire, un détour sur le chemin qui le conduisait au fondement de la problématique phénoménologique de la « constitution du sens »<sup>271</sup>. Ludwig

---

<sup>270</sup> L'interprétation « créationniste » est défendue par Patočka dans son *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, en référence à l'auto-interprétation idéaliste de Husserl dans la « Postface à mes *Idées directrices pour une phénoménologie pure* » (*op. cit.*, p.195-200 [150-155]) ; *IPH*, p.129. En revanche, dans l'introduction qu'il a rédigée pour la traduction tchèque des *Méditations cartésiennes* (1968), Patočka défend l'interprétation contraire : « Husserl n'est pas (...) un simple subjectiviste, un réductionniste qui ramènerait sans autre forme de procès l'expérimenté à l'expérience. À aucun moment, Husserl ne confond — comme l'affirme ses critiques, Schutz, Ingarden et Fink l'analyse de la donation des choses et leur création. Tous ces penseurs accusent Husserl de vouloir réduire les objets aux sujets, aux « accomplissements intentionnels » des sujets, comme si représenter le monde signifiait pour lui *créer* le monde. En réalité, il tente de montrer que même là où notre connaissance est intégralement un accomplissement et, partant, une création de sens, c'est une création contingente et, en ce sens, *dépendante* de quelque chose que nous-mêmes ne sommes pas et qu'il n'est pas en notre pouvoir de créer » ; *QLP*, p.161.

<sup>271</sup> Roman INGARDEN, qui a défendu l'interprétation « créationniste » de la doctrine husserlienne de la constitution, oppose dans son excellent article, « Le problème de la constitution et le sens de la réflexion constitutive chez Edmund Husserl » (1957), *Husserl, Cahiers de Royaumont*, Paris, Éditions de Minuit, 1959, les concepts de « production d'être » et de « constitution de sens ». Il résume ainsi sa

Landgrebe, dont Patočka connaissait très bien les travaux, a défendu cette interprétation selon laquelle Husserl s'était progressivement éloigné du cartésianisme de *L'idée de la phénoménologie*<sup>272</sup>. Landgrebe souligne par exemple que dans la *Krisis*, Husserl a délaissé le « principe de l'absence absolue de toute présupposition » et qu'il renonce, en vertu de son « retour au monde de la vie », à la conception cartésienne de la certitude de soi de l'*ego* transcendantal<sup>273</sup>. De son côté, Iso Kern a montré dans *Husserl und Kant* que la structure noético-noématique de l'*a priori* corrélationnel a été remplacé au §50 de la *Krisis* par une nouvelle interprétation de la structure *ego-cogito-cogitatum*, fondée sur une critique implicite de la construction subjective des *cogitationes*<sup>274</sup>. Patočka a soutenu pour sa part, dans « Cartésianisme et phénoménologie », que « dans les versions successives de la réduction phénoménologique, Husserl se meut, bon gré mal gré, vers une position proche de l'ontologie phénoménologique »<sup>275</sup>. Par ontologie phénoménologique, il faut entendre ici l'« ontologie du monde de la vie », dont ce dernier jette les bases dans la *Krisis*<sup>276</sup>. Le chemin ontologique de la réduction succède dans l'œuvre de Husserl aux chemins « cartésien » et « psychologique », et trace une orientation qui tend vers le dépassement définitif de l'idéalisme transcendantal. Et ce, même si Husserl, en fin de compte, n'a pas eu « le courage de sacrifier la

---

position : « Husserl ne s'est jamais exprimé de façon définitive (...) tout au long de sa vie il a hésité sur la décision à prendre, tout en tendant toujours davantage à reconnaître à l'intentionnalité de la conscience un pouvoir producteur d'être » ; p.258.

<sup>272</sup> LANDGREBE, Ludwig (1963), « Husserls Abschied vom Cartesianismus », *Der Weg der Phänomenologie, das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh, G. Mohn, p.163-206.

<sup>273</sup> *QLP*, p.166-167.

<sup>274</sup> KERN, Iso (1964), *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantismus*, La Haye, M. Nijhoff, p.301. cf. *QLP*, p.184. « Ce qui nous importe ici est le simple fait que Kern soit l'un des premiers à regarder la visée proprement philosophique de Husserl comme un cheminement qui l'éloigne progressivement du cartésianisme. Quant à savoir si le rapprochement avec Kant, et surtout avec le néo-kantisme qui contient d'assez nombreux vestiges d'un cartésianisme non surmonté, correspond effectivement à l'aboutissement de ce mouvement, c'est une autre question » ; *MNMEH*, p.197.

<sup>275</sup> Citation tirée d'une lettre de Patočka datée d'octobre 1976, in « Trois lettres de Jan Patočka à Henri Declève », *op. cit.*, p.187.

<sup>276</sup> « Cartésianisme et phénoménologique », *MNMEH*, p.202. Voir *Krisis*, §51, p.196-198.

métaphysique idéaliste de la conscience qu'il défend encore dans la *Krisis* et qui provient intrégralement de la subjectivation artificielle du phénoménal »<sup>277</sup>. La phénoménologie asubjective que Patočka développe à partir des années soixante représenterait en ce sens une réalisation des intentions philosophiques fondamentales de Husserl, que celui-ci n'a pu réaliser parce qu'il demeurerait captif du cartésianisme de la tradition philosophique moderne<sup>278</sup>.

## 2. L'épochè comme « voie d'accès » à la phénoménologie

Patočka entend radicaliser la réflexion phénoménologique de Husserl sur la base du concept d'*epochè*, « cette pensée la plus spéculative du maître de la phénoménologie »<sup>279</sup>. Nous l'avons déjà vu, selon Patočka, l'*epochè* ne doit pas être suspendue au seuil de la subjectivité, parce que l'idée d'un sujet réduit, constituant la transcendance et pouvant être saisi par la perception immanente, repose sur certaines préconceptions ontologiques héritées de la tradition cartésienne. La suspension de la thèse générale d'existence doit être réalisée de façon universelle et *maintenue continûment*. Par exemple, on ne doit pas présupposer l'« originarité » de la sphère immanente par rapport à la sphère transcendante ou la possibilité pour la conscience de se saisir soi-même « dans une pure vue » par la réflexion. En réalité, « l'universalisation de l'*epochè* rend impossible toute thèse sur le subjectif »<sup>280</sup>. La position subjectiviste de Husserl révèle tout simplement qu'il n'a pas mené l'*epochè* à son terme. Sur la base de l'*epochè* universelle, il importe plutôt, d'une part, de remettre en question de manière radicale ce qui rend possible la réflexion sur le subjectif, l'*a priori* sur le fondement duquel le sujet lui-même peut se donner, et d'autre part, d'accomplir une réflexion ontologique sur le champ de l'apparaître en tant que

---

<sup>277</sup> *QLP*, p.184.

<sup>278</sup> *Ibid.*

<sup>279</sup> « Postface », *MN*, p.171. « (...) l'acte d'*epochè* porte témoignage d'un "impensé" dans la pensée husserlienne dans la pensée husserlienne, qui va au-delà de l'ontologie traditionnelle » ; *ibid.*, p.172.

<sup>280</sup> *QLP*, p.221.

tel<sup>281</sup>. En son sens authentique, la phénoménologie est donc *ontologie phénoménologique*, sa question même étant celle de la structure *a priori* de l'apparaître : « une phénoménologie comme science de l'apparaître est impossible sans une certaine ontologie. Une théorie de l'apparaître comme tel n'est possible qu'à la condition que l'*a priori* du monde soit dégagé de son fonctionnement initialement anonyme »<sup>282</sup>.

C'est dans *Être et temps* de Heidegger que Patočka trouve les moyens de poser d'une nouvelle manière la question de l'apparaître et de renouveler du même coup son approche du monde naturel. Patočka comprend que l'*epochè* phénoménologique est le « fondement commun » de la phénoménologie de Husserl et de Heidegger<sup>283</sup>. Elle caractérise une même attitude face à l'étant, une même prise de distance à son égard, nous permettant, selon Patočka, de « concilier les oppositions des deux principales doctrines phénoménologiques en mettant à découvert — de manière phénoménologique, dans les « choses mêmes » — ce qui fonde leur différence (*den Grund ihrer Differenz*) »<sup>284</sup>. L'*epochè* consiste au départ à prendre ses distances par rapport à l'étant pour ne s'intéresser qu'à l'*apparaître* de l'étant et au *monde en totalité*. « C'est cela précisément que signifie l'*epochè* : le passage de l'étude des choses et des états de chose apparaissants à l'étude de l'apparaître en tant que tel »<sup>285</sup>. Patočka comprend l'*epochè*, à la manière de Heidegger, comme un « pas en arrière

---

<sup>281</sup> « Serait donnée, dans l'*epochè*, une toute nouvelle possibilité de résoudre le très ancien problème : qu'est-ce que l'apparition? Dans l'histoire de ce problème, l'on a toujours tenté de réduire l'apparaître à un apparaissant » ; *PP*, p.201. « L'*epochè* ne donne pas accès à un étant, quel qu'il soit, mais bien dévoile l'*a priori*, la condition de possibilité de l'apparaître en général » ; PETRICEK, Miroslav (1990-1991), « Jan Patočka et l'idée de monde naturel », *Les Cahiers de Philosophie: Jan Patočka, Le soin de l'âme*, no. 11-12, 1990, p.129.

<sup>282</sup> *QLP*, p.227.

<sup>283</sup> « C'est (...) l'acte de l'*epochè* comme point de départ, le recul pris par rapport à l'étant, qui constitue à proprement parler le trait d'union entre Husserl et Heidegger » ; REZEK, Petr (1991), « Jan Patočka et le problème de la phénoménologie », *op. cit.*, p.207.

<sup>284</sup> *QLP*, p.230.

<sup>285</sup> *PP*, p.199.

devant l'étant dans son ensemble »<sup>286</sup>. Il s'agit d'un acte de liberté absolue par rapport au donné, par lequel nous le considérons comme tel, *tel qu'il nous apparaît*, c'est-à-dire sans nous soucier de son existence. L'*epochè* n'est pas pour autant une négation de l'existence du monde, ou même un acte d'abstraction consistant à soustraire l'être de l'étant, mais bien, comme dit Patočka, un « acte de liberté qui n'affecte pas les choses »<sup>287</sup>, en fonction duquel nous cessons seulement de « faire usage » de l'étant apparaissant pour nous concentrer sur son mode de phénoménalisation. C'est même ce *non-usage* de l'étant apparaissant qui caractérise l'*epochè* en tant que tel et qui rend possible l'ontologie phénoménologique de l'apparaître<sup>288</sup>. Patočka se rapproche aussi de Heidegger, dans son texte « Qu'est-ce que la phénoménologie? », en disant que l'*epochè* n'est pas un acte « logique » ou « théorique », consistant à suspendre comme chez Husserl notre *jugement* d'existence sur les choses, mais plutôt un « comportement néantissant », c'est-à-dire une manière de se rapporter à ce qui n'est « rien d'étant »<sup>289</sup>. « Le suspens instauré par l'*epochè* doit nous rappeler la transcendance du *Dasein* et ce qui ne peut être considéré comme étant au sens courant (ce qui doit donc être regardé comme non-étant) »<sup>290</sup>. Il en découle, semble-t-il, un retournement de la phénoménologie vers la « question de l'être » au sens de Heidegger. Patočka dit pourtant ailleurs, dans *Platon et l'Europe*, que « le problème de l'apparaître est plus

---

<sup>286</sup> « L'*epochè*, cette mise en suspens de la « croyance dans le monde », sans laquelle, au dire de Husserl, il ne saurait y avoir de véritable phénoménologie, de véritable étude du phénomène en tant que tel, ne serait-elle pas à interpréter comme ce « pas en arrière devant l'étant dans son ensemble » dont parle Heidegger? » ; « Postface », *MN*, p.171. Patočka fait référence à la conférence de HEIDEGGER, « Qu'est-ce que la philosophie? » (1955), in *Questions I et II*, trad. Axelos et Beaufret, Paris : Gallimard, tel, 1998, p.340. Voir aussi « Qu'est-ce que la métaphysique? », *ibid.*, p.61.

<sup>287</sup> *EHPH*, p.189. « Cette liberté de l'acte d'*epochè* tient au fait qu'il ne contient aucune thèse, voire n'en fait qu'une avec qu'une avec cette absence : c'est dire que l'*epochè* n'en fait qu'une avec la liberté même de la pensée, avec son indépendance à l'égard de tout contenu, de tout « présupposé » » ; *PP*, p.188.

<sup>288</sup> *PP*, p.176.

<sup>289</sup> « La possibilité de l'*epochè* et du suspens qu'elle instaure s'enracine dans l'expérience du néantissement. C'est seulement sur la base de ce suspens qu'un nouvel intérêt peut s'éveiller, un intérêt pour ce qui n'est justement pas un étant » ; *QLP*, p.251.

<sup>290</sup> *Ibid.*



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 l'apparaître »<sup>291</sup>. Cela signifie que la position de la question de l'être *présuppose* la structure *a priori* de l'apparaître, qui nous permet comme tel d'accéder à l'être. Par conséquent, la phénoménologie pave la voie à l'ontologie, mais en retour la réflexion fondamentale de la phénoménologie, comme nous l'avons vu, est nécessairement *ontologie phénoménologique*, c'est-à-dire réflexion *a priori* sur l'apparaître. Tournons-nous maintenant vers la description pure du champ de l'apparaître, avant de retrouver la problématique anthropologique fondamentale du monde naturel. C'est cette dernière, en fin de compte, qui enlèvera à l'ontologie phénoménologique de Patočka son caractère formel et la rendra concrète. Toute la question, pour Patočka, est de passer d'une réflexion ontologique sur le phénomène à une réflexion anthropologique concrète sur le monde naturel.

## 2.1 La structure *a priori* de l'apparaître

Patočka distingue trois moments dans la structure *a priori* de l'apparaître. Le premier moment est *ce qui apparaît*, le monde transcendant en tant que totalité universelle de l'apparaître<sup>292</sup>. Le deuxième est *ce à quoi l'apparaissant apparaît*, c'est-à-dire la « subjectivité », possédant une structure pronominale vide et déclosée<sup>293</sup>. La subjectivité est à la fois ce à quoi l'apparaissant apparaît et un *apparaissant* dans le champ de l'apparaître, donc un être *du monde*<sup>294</sup>. Le

---

<sup>291</sup> *PE*, p.177.

<sup>292</sup> *PP*, p.177.

<sup>293</sup> *Ibid.*

<sup>294</sup> « Si le sujet est n'est originairement rien d'autre que *ce à quoi* le monde apparaît, s'il n'y a aucune intuition pure du subjectif dans sa concrétion, il s'ensuit que cette concrétion est à situer du côté des choses, que le sujet apparaît donc de deux manières différentes, tantôt comme ce à quoi tout apparaît, tantôt comme l'une des choses apparaissantes » ; *PP*, p.172. La conception de la subjectivité que défend ici Patočka est extrêmement problématique sur le plan métaphysique. En effet, comment le sujet pourrait-il apparaître comme « ce à quoi l'étant apparaît » s'il n'est pas possible, en principe, de le saisir par la réflexion immanente? Le sujet comme « étant

troisième moment est le *comment* de l'apparaître, le *mode de donation* de l'étant, en fonction duquel chaque chose se présente comme pleine ou vide, proche ou distante, présente ou absente, etc.<sup>295</sup> Ces trois moments sont constitutifs de la structure autonome du champ de l'apparaître. Chacun d'entre eux reflète à sa manière le tout structurel de celui-ci, mais aucun ne peut être saisi isolément. La structure doit être prise dans son ensemble, dans ce qu'elle a de plus englobant : « La seule structure qui englobe et les choses et le sujet étant le monde lui-même, nous voudrions que cette structure [de l'apparaître] soit conçue comme une structure du monde »<sup>296</sup>. « Il y a l'apparaître du monde et, dans son cadre, l'apparition des choses »<sup>297</sup>. En donnant la priorité au monde dans l'analyse de l'apparaître, Patočka ne fait finalement rien d'autre que montrer l'équivalence des deux, c'est-à-dire la correspondance, sur le plan phénoménologique, du tout structurel du monde et de l'apparaître.

Le monde en totalité, bien qu'il fasse partie, à titre de moment fondateur, de la structure *a priori* de l'apparaître, n'apparaît jamais comme tel. C'est plutôt lui qui, « au-dessus de l'opposition du remplissement et de l'évacuation, fait renvoyer le vide au remplissement et le remplissement à un possible passage au vide »<sup>298</sup>. Le moment de la périphérie, de l'horizon du monde en totalité, est d'abord le *cadre* dans lequel l'étant se montre, cadre qui ne se montre lui-même jamais comme tel. Compris en ce sens, le monde n'est pas quelque chose qui s'oppose à moi, qui me fait encontre en tant que totalité<sup>299</sup>. Il ne faut pas

---

apparaissant » est bien sûr saisi comme un étant dans le monde, comme un être *du* monde, mais il n'est jamais le sujet constituant du monde. Qu'en est-il de la subjectivité en tant que moment de la structure de l'apparaître? Celle-ci nous semble peut-être trop formelle en regard de l'exigence de concrétion qui est celle l'ontologie phénoménologique du champ de l'apparaître. Le sujet du mouvement de l'existence, dont nous ferons le portrait dans la deuxième partie de ce chapitre, sera peut-être moins « vide » sur le plan descriptif, mais il demeurera tout aussi problématique à saisir en tant que (co-)réalisateur du champ phénoménal.

<sup>295</sup> *PP*, p.177.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p.171.

<sup>297</sup> *Ibid.*, p.176.

<sup>298</sup> *Ibid.*, p.177.

<sup>299</sup> « En fait, la thèse du monde n'est pas la thèse de quelque chose qui serait distinct de moi, que je poserais en tant qu'objet, à la manière d'une singularité. Elle

confondre le concept de la totalité comme *ensemble de l'étant* avec celui de la totalité du monde *en tant que cadre* : « on confond ici deux concepts : le concept de la totalité comme ensemble de l'étant (ce qui est irréalisable) et le concept d'un tout comme phénomène dans lequel l'apparaître en tant que tel serait impossible, qui est la condition de possibilité de l'apparaître »<sup>300</sup>. Autrement dit, le tout du monde n'est pas un étant au sens positif du terme, mais « quelque chose qui dépasse l'étant »<sup>301</sup>. L'étant dans son ensemble est quelque chose qui par essence est irréalisable : une dimension qui ne peut être remplie ou donnée en personne, qui est nécessairement vide. En revanche, le tout du monde peut être pleinement saisi (ou « compris ») en tant que *condition de possibilité* de l'apparaître. La méthode phénoménologique de l'époque permet une telle réflexion sur les conditions de possibilité de l'apparaître.

De son côté, la subjectivité ne peut rien « faire apparaître » du côté de la transcendance. Elle ne « constitue » rien. Elle n'est un moment de la structure *a priori* de l'apparaître que dans la mesure où elle est « coordonnée » au monde et à son horizon de donation. Cette coordination, ou plutôt cette *configuration* phénoménologique des moments fondamentaux du champ de l'apparaître, nous rappelle ici la « coordination principielle empiriocritique » d'Avenarius portant sur la relation entre les diverses composantes de notre environnement naturel (l'homme, la chose réelle, l'autre-homme et les énoncés d'interprétation), à la différence bien sûr que la configuration phénoménologique ne se rapporte pas, selon Patočka, à une relation *réelle* entre des étants *réels*. Elle concerne le champ de l'apparaître comme tel, et non un ou des étants apparaissants en particulier.

---

est, au contraire, la thèse d'un tout qui tout naturellement *m'inclut*. Je ne fais pas vis-à-vis à ce tout, c'est au contraire lui qui m'englobe, tout en étant en même temps en moi » ; *Ibid.*, p.222.

<sup>300</sup> *QLP*, p.256.

<sup>301</sup> *Ibid.*

La subjectivité et le monde s'impliquent mutuellement sur le plan phénoménologique. Ils se rendent possible l'un l'autre : « Grâce à l'universalisation de l'*epochè*, il [devient] clair aussi que, 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 l'ensemble des réalités) représente la condition de possibilité de l'apparaître du soi »<sup>302</sup>. Si le monde a besoin de la subjectivité pour apparaître, cette dernière ne s'apparaît à elle-même et ne se comprend que sur fond de monde. « Le soi n'est ce qu'il est que dans son explication avec le monde »<sup>303</sup>. Il est donc évident que la phénoménologie asubjective de Patočka n'est pas une phénoménologie sans sujet<sup>304</sup>. Cependant, elle considère que le sujet n'a pas le privilège de s'apparaître à soi-même de manière originale et qu'il ne peut se comprendre soi-même que « dans le monde », en tant qu'il se réfléchit *dans ses actions*<sup>305</sup>. La subjectivité se présente en fait comme un « centre de vécu »<sup>306</sup>, le centre de la polarisation des modes de donation — polarisation qui est « intérieure » à l'apparaître. Patočka n'interprète donc plus la polarisation dans les termes husserliens de la « corrélation ». Il n'est plus question pour lui d'une relation entre deux pôles objectifs (sujet et objet ou noèse et noème). « Il s'agit au contraire de montrer, comme le souligne Barbaras, que l'apparition d'un monde et la polarisation par un sujet sont des moments pour ainsi dire intérieurs à l'apparaître, appelés par

---

<sup>302</sup> *QLP*, p.225.

<sup>303</sup> *Ibid.*

<sup>304</sup> « Patočka dans sa maturité nous propose une réélaboration de la phénoménologie husserlienne sous la forme négative d'une *asubjective Phänomenologie*. Par cette expression, c'est bien plus une phénoménologie non subjectiviste qu'une phénoménologie sans sujet qui est visée » ; JERVOLINO (1999), *op. cit.*, p.61.

<sup>305</sup> « On objectera peut-être : pourtant, l'apparaître du monde avec sa structure, ce n'est justement rien d'autre que le sujet lui-même ! Admettons, mais l'on aura un sujet qui n'apparaît pas en tant que moi ou quelque chose d'égoïque, un sujet qui se manifeste plutôt « dans » les choses même et de concert avec elles, en tant que leur caractère d'apparition, et c'est là tout autre chose que ce qui peut être saisi grâce à la réflexion sur des actes, etc. : un tel sujet est saisi précisément dans la concentration objective, en renonçant à l'*usage* de l'apparaître » ; *PP*, p.171.

<sup>306</sup> *QLP*, p.227.

sa spécificité ontologique »<sup>307</sup>. Le sujet de l'apparaître est le point zéro de notre orientation parmi les choses, mais il n'est rien lui-même, il est un sujet vide, sans substance. En revanche, le sujet au sens de l'apparaissant est un sujet rempli, qui n'a aucune primauté sur le reste de l'étant, puisqu'il est dégradé en objet et interprété de manière causale<sup>308</sup>.

Enfin, le troisième moment de la configuration *a priori* de l'apparaître est le *comment* de la donation, déterminé par la polarisation intérieure du champ phénoménal. Cette polarisation oppose principalement le remplissement et l'évacuation<sup>309</sup>. Patočka cherche ici à penser l'opposition husserlienne de la « visée à vide » et du « remplissement » sans recourir au concept d'intentionnalité. En d'autres termes, il veut s'en tenir à la *sphère noématique*, sans présupposer la *sphère noétique* : « il n'y a pas de corrélation fondamentale entre le côté « noétique » (le côté subjectif des vécus, saisi dans l'immanence absolue) et le côté noématique ; il n'y a, au sein de l'apparaissant en tant que tel, que des renvois relevant du monde ; il n'y a que le côté noématique, le monde ou le phénomène du monde »<sup>310</sup>. Il ne s'agit pas d'une dynamique entre intention et remplissement, mais d'une polarisation transcendante entre vacuité et plénitude, proximité et distance, présence et absence, etc. Les renvois objectifs ne doivent pas être reconduits aux intentions immanentes qui les auraient, selon Husserl, originairement « signifiés » ou « remplis » ; ils sont

---

<sup>307</sup> BARBARAS (2003), « La phénoménologie du mouvement chez Patočka », *op. cit.*, p.85.

<sup>308</sup> « Le sujet [apparaissant] n'est jamais donné originairement à l'intuition, mais doit être construit à partir du sujet [de l'apparaître] et de l'apparaître, interprété de manière causale. Le sujet auquel le tout apparaît est vide, tandis que le sujet rempli ne possède aucune supériorité, aucune préséance sur les autres réalités du monde, étant au contraire plutôt désavantagé, car il n'apparaît pas simplement comme ensemble qualitatif, mais en tant que corps vivant, appartenant au sujet du tout, ce qui présuppose de singuliers renvois dans l'objectif, les kinesthèses, qui ne se montrent pas chez les autres choses » ; *PP*, p.172.

<sup>309</sup> « (...) le comment de l'apparaître dont relève la polarité remplissement-évacuation (étant entendu que l'évacuation ne signifie jamais un vide absolu, un néant) ; *ibid.*, p.177.

<sup>310</sup> *PP*, p.169. Dans la « Postace » au *Monde naturel*, Patočka affirme pourtant que son scepticisme à l'égard de la phénoménologie husserlienne ne va pas jusqu'à « postuler une phénoménologie strictement noématique » ; *MN*, p.170.

plutôt originairement transcendants, en ce sens qu'ils appartiennent à l'apparaissant comme tel et n'existent que dans le cadre du champ de l'apparaître.

« Ce qui est à analyser dans la sphère de l'apparition en tant que telle n'est donc pas du tout la « constitution » — de la chose, par exemple —, mais la correspondance phénoménale, les renvois réciproques des faces de l'apparaissant, sous la figure, non pas d'un devenir subjectif, mais d'un *a priori* achevé »<sup>311</sup>.

Finalement, il faudrait également ajouter l'espace, qui est aussi une des dimensions structurales *a priori* de l'apparaître en tant que tel : un mode de donation constitutif de la configuration phénoménologique du champ de l'apparaître<sup>312</sup>. L'espace n'est cependant pas le spatial, qui est toujours une figure *ontique* de l'apparaissant. Il est *spatium ordinatum*, alors que la spatialité est *spatium ordinans*. L'espace implique une configuration relationnelle entre les étants du monde qui n'a rien à voir avec la réalité matérielle de ceux-ci. Cette configuration se réalise dans l'action, dans la vie pratique. Le sujet qui *réalise* les relations est plus originaire que le sujet en tant que moment ontique de la configuration phénoménologique de l'espace<sup>313</sup>. Ce sujet originaire est un « se-rapporter » — aux choses, au monde, aux autres, etc. La configuration fondamentale, selon Patočka, est celle du *je*, du *tu* et du *ça*. « La proto-structure *je-tu-ça* est un caractère originaire de tout « dedans », ce qui nous est déjà familier dans le déroulement de toute expérience, quelle qu'elle soit : la forme primordiale de toute expérience »<sup>314</sup>. Tandis que *je* et le *tu* s'interpellent et se trouvent au « centre » du champ, partageant le même horizon de monde (appartenant aussi éventuellement au même *nous*), le *ça* est le signe de l'éloignement, de la distance, de l'altérité primitive. Le *je* à l'origine n'est rien en lui-même, il est co-donné avec le *tu* et en attente d'être déterminé par lui :

---

<sup>311</sup> *PP*, p.173.

<sup>312</sup> *Ibid.*, p.179. Voir aussi « L'espace et sa problématique » (1960), *QLP*, p.13-81.

<sup>313</sup> *Ibid.*, p.44.

<sup>314</sup> *Ibid.*, p.51.

« Ainsi nous ne sommes jamais, initialement et immédiatement, proches de nous-mêmes. Nous nous acheminons vers nous-mêmes à travers l'autre »<sup>315</sup>. Patočka souligne que l'environnement originaire n'est pas immobile, il est en mouvement constant d'apparition, de devenir, de transformation interne<sup>316</sup>. La configuration *je-tu-ça* n'est pas statique ; elle n'est pas non plus une relation entre trois choses ; elle est en fait un ensemble coordonné de mouvements affectifs, corporels, perceptifs, etc., qui passent d'un pôle à l'autre, du *je* au *tu*, au *ça*, et ainsi de suite. Ce sont ces mouvements que Patočka analyse dans sa phénoménologie des mouvements fondamentaux de l'existence humaine.

### 3. Du mouvement de l'apparaître au mouvement de l'existence

Lorsqu'il retrouve le problème du monde naturel et élabore sa conception du mouvement de l'existence humaine, Patočka a complètement abandonné le point de vue husserlien et défend une conception *asubjectiviste* de la phénoménologie qui se rapproche plutôt de celle de Heidegger. S'il admet, en effet, comme Husserl dans la *Krisis*, que la *praxis* est la couche originaire du monde naturel, il pense comme Heidegger que l'explicitation philosophique de la pratique ne peut se faire sur la base d'une analyse réflexive de la conscience, mais qu'elle doit plutôt être effectuée par le biais d'une saisie du soi se réfléchissant dans la vie pratique. Patočka propose ni plus ni moins de « reprendre le problème [heidéggerien] de l'ontologie fondamentale sur un fondement nouveau »<sup>317</sup>. Ce fondement nouveau, pour Patočka, c'est le *mouvement corporel*, en tant que détermination *existentielle* du sujet de l'apparaître. Le sujet de l'apparaître est un sujet *fini*, dans l'exacte mesure où, comme nous venons de l'expliquer, il n'est qu'un « moment » de la configuration phénoménologique originaire, co-donné avec la totalité du

---

<sup>315</sup> *Ibid.*, p.50.

<sup>316</sup> *Ibid.*, p.48.

<sup>317</sup> *IPH*, p.225.

monde<sup>318</sup>. Cependant, sa finitude doit être pensée d'abord et avant tout comme étant celle d'un sujet *corporel, en mouvement, donc vivant et incarné*, et pas seulement à la manière du *Dasein* heideggérien, comme *existence* ou *être-au-monde*<sup>319</sup>.

Le retour de Patočka au problème du monde naturel ne va pas sans une critique de l'analytique existentielle de Heidegger dans *Être et temps*. D'abord, Patočka remarque que l'analytique a pour objet la « question de l'être » (*Seinsfrage*), qu'elle n'a donc qu'une fonction accessoire ou plutôt « préparatoire » dans le projet philosophique de l'ontologie fondamentale<sup>320</sup>. C'est en ce sens, par exemple, que Heidegger propose de « dépasser », en vue de la question du sens de l'être, « la tâche d'une anthropologie apriorique existentielle »<sup>321</sup>. Ce qui fait dire à Patočka que *Être et temps* va peut-être plus loin, sur le plan ontologique, qu'une simple analyse du monde naturel, mais qu'il néglige en même temps certains de ses principaux éléments : « les analyses que développent Heidegger [...] 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 »<sup>322</sup>. En fait, le traitement du problème du monde naturel lui semble beaucoup trop « formel » dans *Être et temps*<sup>323</sup>. « La conceptualité de l'ontologie du *Dasein*, reconnaît Heidegger, est essentiellement vide, formelle »<sup>324</sup>. Nous aurions plutôt besoin, selon Patočka, d'une conceptualité

---

<sup>318</sup> Sous l'influence de Fink, Patočka soutient que la phénoménologie de la finitude est conforme à l'intention originelle de la phénoménologie de Husserl : « En dépit d'une interprétation aussi autorisée que celle d'Eugen Fink, il nous paraît donc qu'entre la phénoménologie husserlienne et une phénoménologie de la finitude fondamentale, il n'y a pas seulement rupture, il y a aussi continuité et que c'est cette dernière qui prévaut finalement » ; « Postface », *MN*, p.172.

<sup>319</sup> Sur ce point, voir BARBARAS (2003), « Le mouvement de l'existence chez Patočka. Vers une phénoménologie du devenir » ; *Vie et intentionalité, op. cit.*, p.93-112.

<sup>320</sup> *MNMEH*, p.97.

<sup>321</sup> *Être et temps, op. cit.*, §39, p.142 [183].

<sup>322</sup> « Postface », *MN*, p.174.

<sup>323</sup> *MNMEH*, p.93.

<sup>324</sup> *Être et temps*, §49, p.183 [248].



qui nous permette de décrire le « monde concret de tout le monde »<sup>325</sup>. Bien que les mouvements de l'homme dans le monde ne possèdent pas qu'une structure ontique, anthropologique, mais aussi une structure ontologique, existentielle, il n'en demeure pas moins que le problème du monde naturel exige une élucidation des structures *concrètes* de l'environnement humain<sup>326</sup>. Patočka affirme que la première détermination de la vie humaine, détermination qui est autant ontique qu'ontologique, est la *corporéité*. C'est principalement cette dimension qui a été négligée dans l'analytique existentielle de *Être et temps* : « La *praxis* est en effet la forme originelle de clarté, mais Heidegger ne prend jamais en considération le fait que la *praxis* originelle doit être par principe l'activité d'un sujet *corporel*, que la corporéité doit donc avoir un statut ontologique qui ne peut être identique à l'occurrence du corps comme présent ici et maintenant »<sup>327</sup>. Les analyses consacrées au corps dans *Être et temps*, bien que peu nombreuses, montrent cependant que Heidegger conçoit le corps du *Dasein* comme une « chose subsistante » et qu'il n'a donc pas fait la découverte de la corporéité comme existentiel fondamental. « Toute l'analytique de Heidegger devra alors être réalisée autrement — d'une manière qui demeure pourtant phénoménologique »<sup>328</sup>.

---

<sup>325</sup> *PP*, p.134.

<sup>326</sup> « Question de principe de la description d'un monde naturel. La conceptualité de l'ontologie du *Dasein* suffit-elle pour entreprendre une description du monde naturel? La conceptualité de l'ontologie du *Dasein* est essentiellement vide, formelle. Le monde naturel est cependant un *a priori* anthropologique, *matériel*, *ontique*. (...) 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*. (...) Il s'agit (...) de dégager par l'interprétation les structures du monde de la vie, fondé pour sa part dans l'ontologie du *Dasein* » ; *PP*, p.137. Et ailleurs encore : « La description du monde naturel ne se limite pas à l'ontologie. Il lui faut prendre aussi en considération les structures ontiques, anthropologiques » ; *PP*, p.142.

<sup>327</sup> *MNMEH*, p.93. Alors qu'il vient de terminer la lecture du *Visible et de l'invisible* de Merleau-Ponty, Patočka écrit ceci à Robert Campbell (lettre du 1<sup>er</sup> mai 1964) : « ce sont des choses que Heidegger a négligées dans *Être et temps* où il omet l'incarnation dans la structure du *Dasein*. (...) Celles-ci n'ont été tentées que par Merleau. Un jour, il faudra les intégrer à la structure totale du *Dasein*, ce que Merleau-Ponty n'a pu parfaire lui-même » ; cité par BARBARAS (2003), « La phénoménologie du mouvement chez Patočka », *op. cit.*, p.95.

<sup>328</sup> *IPH*, p.226.

### 3.1 La métaphysique du mouvement

Étonnamment, ce n'est pas dans la tradition phénoménologique, mais dans la *Physique* d'Aristote, que Patočka puise le concept de mouvement (κίνησις, μεταβολή) qui va lui permettre de réaliser d'une nouvelle manière l'analytique existentielle<sup>329</sup>. Patočka entend cependant *radicaliser* la conception d'Aristote<sup>330</sup>. Plutôt qu'une détermination objective d'un substrat, restant lui-même inchangé, identique à soi dans le changement, le mouvement doit être pensé radicalement comme δύναμις *réalisée, possibilité qui se réalise* : « Le mouvement de l'existence est (...) le projet des possibilités *en tant que* leur réalisation ; ce ne sont pas des possibilités données à l'avance dans une zone préalable déterminant un substrat »<sup>331</sup>. Il n'est pas question non plus d'un mouvement au sens du déplacement spatial ou de l'altération physique. Bien que le mouvement d'existence ait en commun avec le déplacement ou l'altération d'être un mouvement *corporel*, il s'en distingue tout de même dans la mesure où il *est* possibilité *se réalisant soi-même*. Il faut donc abandonner la conception mécaniste et objectiviste du mouvement pour rendre compte de l'existence humaine<sup>332</sup>.

---

<sup>329</sup> Patočka a écrit un ouvrage sur le concept de mouvement dans la tradition aristotélicienne : *Aristoteles, jeho předchudci a dedičové* [Aristote, ses prédecesseurs et ses héritiers], Prague, Academia, 1964. Les pages 305 à 308 de cet ouvrage ont été traduites par Erika Abrams dans *PP*, 29-31. Voir aussi PATOČKA (1964) « La conception aristotélicienne du mouvement, signification philosophique et recherches historiques », *MNMEH*, p.127-138. « Dans son retour à la tradition aristotélicienne, Patočka s'assure ainsi du mouvement comme concept-clé de l'ontologie, comme existentiel à partir duquel il pourra déployer toute la problématique de l'édification du monde de la vie » ; SRUBAR, Ilja (1990), « L'évolution de la pensée phénoménologique de Patočka », *Les Cahiers de Philosophie: Jan Patočka, Le soin de l'âme*, no. 11-12, 1990, p.51.

<sup>330</sup> « Seule pourrait faire avancer la question une *radicalisation* de la conception aristotélicienne — le mouvement comme vie originelle qui ne reçoit pas son unité du substrat conservé, mais crée lui-même sa propre unité et celle de la chose en mouvement. Seul le mouvement conçu de cette manière est mouvement *originel* » ; *MNMEH*, p.103.

<sup>331</sup> *Ibid.*, p.263.

<sup>332</sup> *Ibid.*, p.6.

Le mouvement est, selon Patočka, ce qui « fait apparaître » le monde. Sa conception du mouvement remplace ainsi la doctrine husserlienne de la constitution, mais sur une base *asubjective*. Nous atteignons ici la position *métaphysique* originale de Patočka, c'est-à-dire sa *philosophie phénoménologique*, laquelle rend explicite le rapport de détermination existant entre le phénomène et l'étant : la « philosophie phénoménologique [...] ne veut pas seulement analyser les phénomènes en tant que tels [ce que fait déjà la *phénoménologie pure*], mais encore en tirer les *conséquences « métaphysiques »* et poser la question du rapport entre le phénomène et l'étant, les étants »<sup>333</sup>. En d'autres termes, la philosophie phénoménologique formule des « hypothèses constructives »<sup>334</sup> sur la différence de l'apparaître et de l'apparaissant, du phénomène et de l'étant (en particulier sur le caractère *non-réel* du phénomène) et sur le rapport de *co-détermination* qui les met en relation. Ce rapport de co-détermination repose, selon Patočka, sur le concept de *mouvement* — telle est son « hypothèse constructive » —, dont la caractéristique principale est d'être un mouvement *corporel* (corps *apparaissant*, apparition *du* corps, corps *à qui* l'étant apparaît, etc.), mais surtout, d'un point de vue métaphysique, un *mouvement d'apparition et de disparition de l'étant*. L'apparition et la disparition peuvent être interprétées, par exemple, sur le plan ontique (objectivisme naïf), comme *γένεσις* et *φθορά*, « *générescence* » et « *corruption* » de la réalité naturelle<sup>335</sup>, mais aussi, sur le plan purement phénoménologique, comme apparition et disparition de l'étant *en tant que tel*. Le mouvement est le fondement commun des significations ontique et phénoménologique du couple apparition/disparition. Il ne s'agit pas d'un mouvement d'apparition ou de disparition qui serait mouvement de rien, d'aucun étant, ni du mouvement de quelque chose qui n'apparaîtrait pas, qui ne

---

<sup>333</sup> *PE*, p.41.

<sup>334</sup> *Ibid.*

<sup>335</sup> « Le problème d'Aristote, c'est de savoir si le couple *γένεσις/φθορά*, naissance/mort, peut être conçu comme mouvement de quelque manière. Notre radicalisation consistera à donner à cette question une réponse principiellement positive, et à tâcher de *trouver un chemin conduisant à l'essence du mouvement à partir précisément du « mouvement de la substance »*, du mouvement d'émergence et de disparition de l'étant » ; *MNMEH*, p.103.

serait pas en même temps phénomène. En effet, légalité phénoménale et légalité réelle demeurent toujours nécessaires à l'expérience de l'apparition et de la disparition. C'est « dans » et « par » le mouvement, selon l'« hypothèse » de Patočka, que les choses de notre environnement se constituent, sont rendues manifestes : « Nous ne regarderons donc pas le mouvement comme quelque chose qui présuppose toujours déjà un étant constitué, mais bien comme ce qui constitue l'étant, ce qui *rend manifeste* tel ou tel étant en faisant qu'il s'exprime d'une manière qui lui est originellement propre. Le mouvement est ce qui *fait apparaître* qu'il y a, pour un temps déterminé, une place dans le monde pour une réalité singulière déterminée parmi d'autres réalités singulières »<sup>336</sup>. Cette détermination ou « constitution » des choses dans et par le mouvement n'est pas une détermination objective au sens de la physique mécaniste, dans la mesure où le mouvement central, le « centre d'effort »<sup>337</sup> dont toute la structure dépend, n'est pas une réalité subsistante, mais un *pur mouvement d'existence*. Le mouvement d'existence est le point de jonction du phénomène et de l'étant, là où la co-détermination s'effectue. Il occupe ainsi la position centrale dans la configuration phénoménologique de l'apparaître, mais il n'est lui-même saisissable et compréhensible que sur la base de sa propre phénoménalité, en tant qu'il se montre lui-même à l'être humain en mouvement. La phénoménologie pure, portant sur la structure *a priori* de l'apparaître, est donc fondatrice de la philosophie phénoménologique du mouvement, dans la mesure où elle explique les conditions de possibilité de l'apparaître du mouvement en tant que tel, tandis que celle-ci formule des hypothèses constructives sur la nature du mouvement lui-même qui préside nécessairement pour sa part à l'apparition et à la disparition de l'étant. On peut dès lors supposer que la métaphysique du mouvement de Patočka excède le cadre purement

---

<sup>336</sup> *Ibid.*, p.103.

<sup>337</sup> L'expression « centre d'effort » vient de Marie-François-Pierre MAINE DE BIRAN (1766-1824), duquel Patočka s'est beaucoup inspiré dans sa doctrine des mouvements fondamentaux de l'existence humaine ; voir *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, in *Œuvres de Maine de Biran*, éd. Pierre Tisserand, vol. 8-9, Paris : Alcan, 1932. *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, éd. Tisserand, Paris : PUF, 1952. Voir *BCLW*, p.24-27.

phénoménologique de l'*epochè* et qu'elle court le risque, pour cette raison même, de tomber dans l'objectivisme et le constructivisme métaphysique. En revanche, la doctrine des mouvements fondamentaux de l'existence humaine est supposée respecter les impératifs « descriptivistes » de la phénoménologie.

#### 4. La doctrine des mouvements fondamentaux de l'existence humaine

En définitive, nos réflexions sur la conception patočkienne de la phénoménologie nous ramènent au problème de la restitution du monde naturel. Le monde naturel doit être restitué par-delà l'opposition de l'objectivisme des sciences mathématiques de la nature et du subjectivisme de la philosophie transcendantale moderne<sup>338</sup>. Dans le premier cas, nous l'avons vu au premier chapitre, la conception objectiviste des sciences présuppose l'expérience naturelle du monde et se fonde sur un ensemble de constructions conceptuelles qui sont finalement sans lien avec l'expérience elle-même. Dans l'autre cas, la position subjectiviste est entachée — explicitement ou non — du préjugé dualiste cartésien et tente de reconstituer notre expérience du monde en se fondant sur l'*ego* transcendantal (qui se révèle être aussi, en dernière analyse, une construction conceptuelle). C'est particulièrement le cas pour Husserl, selon Patočka, dont la conception métaphysique fait du monde un *corrélat* de l'activité *constitutive* de la conscience. Enfin, la troisième voie est celle que propose Patočka. Elle consiste à reprendre la problématique du monde en son apparaître, c'est-à-dire du champ de l'apparaître en tant que tel, de façon à ressaisir le « fondement de l'apparition de l'étant »<sup>339</sup>. Ce fondement de l'apparaître, comme nous venons de le voir, est le mouvement comme « possibilité qui se réalise »<sup>340</sup>. La réalisation de soi dans le mouvement

---

<sup>338</sup> *EHPH*, p.28.

<sup>339</sup> *PP*, p.139.

<sup>340</sup> « Il nous semble qu'un fil conducteur permettant de déterminer le caractère des rencontres que nous faisons dans le monde est fourni par le fait que le véhicule de ces rencontres est le *mouvement* — notre propre mouvement dans le cadre du monde et de tout ce qui peut se présenter et apparaître en son sein » ; *MNMEH*, p.5.

concerne le sujet de l'apparaître, la « subjectivité » comme centre d'action et de polarisation des modes de donation de l'étant. Ainsi, la structure du monde naturel peut être dite « subjective », mais seulement dans la mesure où on définit la subjectivité par les possibilités générales ou modes fondamentaux du comportement humain : « Le monde naturel, le monde de la vie humaine ne peut être conçu qu'en tant que la totalité des modes fondamentaux du comportement humain, de leurs présupposés et de leurs sédiments »<sup>341</sup>. Il est le monde concret de nos activités pratiques quotidiennes et possède sa propre « situativité typique », comme dit Patočka<sup>342</sup>, c'est-à-dire qu'il rend compte de la situation de l'homme dans le monde<sup>343</sup> et des possibilités générales (réalisées, présupposées, sédimentées, etc.) qui structurent de façon typique son expérience. Par possibilités générales, il faut entendre les « mouvements *d'ensemble* » de l'existence humaine<sup>344</sup>. En effet, considérant que notre vie en tant que telle est un mouvement, un *cheminement* continu, les mouvements fondamentaux sont des *mouvements d'ensemble* qui décrivent chacun une trajectoire générale dans l'existence humaine. Les mouvements partiels, en revanche, décrivent non pas une trajectoire générale, mais un mouvement précis : une action, une pensée, un réflexe corporel, etc.

« Seules l'exploration et la compréhension des relations mutuelles de tous ces mouvements [fondamentaux] donneraient une image de ce qu'est le monde naturel, le monde de notre vie, question que nous sommes loin encore d'avoir résolue »<sup>345</sup>.

Selon Patočka, trois possibilités générales ou mouvements d'ensemble peuvent être distingués dans l'existence humaine : le mouvement d'*enracinement*, le

---

<sup>341</sup> EHPH, p.29.

<sup>342</sup> QLP, p.117.

<sup>343</sup> « Le monde naturel est-ce un monde qui se prétend purement en soi ou bien est-ce l'ordre à suivre par la compréhension, et qui seul lui rend possible de se comprendre elle-même en sa situation, de comprendre *La situation de l'homme dans le monde?* » ; « Postface », MN, p.180. Patočka fait ici référence à l'ouvrage de Max SCHELER (1928), *La situation de l'homme dans le monde*, trad. Dupuy, Paris : Éditions Montaigne, 1951.

<sup>344</sup> MNMEH, p.106.

<sup>345</sup> EHPH, p.29-30.

mouvement de *reproduction* et le mouvement de *percée*. Ces trois mouvements reproduisent la triple structure temporelle *passé-présent-futur* dont Husserl et Heidegger ont montré le rôle fondamental dans l'individuation et l'orientation subjective au sein du monde : « De cette triple orientation temporelle découlent *trois mouvements* qui ne se situent pourtant pas sur le même plan. Ce sont des mouvements parce qu'en eux se réalisent les trois possibilités fondamentales de l'homme, et la possibilité qui se réalise est la définition même du mouvement »<sup>346</sup>. Heidegger en particulier a souligné que le temps se « temporalise » différemment en fonction des activités de l'homme et des tendances existentielles (authenticité/inauthenticité, etc.) qu'il adopte face aux autres et au monde. Or c'est justement cette relation aux autres et au monde qui constitue la « préfiguration signifiante totale » des mouvements de la vie humaine selon Patočka<sup>347</sup>. En effet, les mouvements d'ensemble sont toujours une manière de *se rapporter* au monde en totalité et de *co-exister* avec autrui dans la communauté<sup>348</sup>. L'existence humaine est alors soit un mouvement d'insertion dans le monde, soit de fonctionnement dans l'insertion, ou encore une prise de distance, un regard sur l'ordre du monde : un regard qui embrasse et domine l'ensemble. « *La triplicité de ce rapport au monde*, dit Patočka, *nous est donnée en portant le regard dans la temporalité de la vie, elle nous est donnée par le caractère interne du mouvement de la vie* »<sup>349</sup>. Ce sont ces trois possibilités fondamentales de l'existence humaine que nous allons maintenant observer.

---

<sup>346</sup> MNMEH, p.106.

<sup>347</sup> *Ibid.*, p.8.

<sup>348</sup> « Chez un être « du » monde, cette préfiguration globale découle de deux considérations : du fait que tous ses accomplissements et toutes ses activités sont dans un *rapport au monde* et que, dans son action de se rapporter au monde, il est essentiellement sujet et objet à la fois, c'est-à-dire qu'en tant que sujet il est également un *co-sujet* » ; *Ibid.*, p.8.

<sup>349</sup> MNMEH, p.9.

## 4.1 Le mouvement d'enracinement

L'enracinement dans le monde est le premier mouvement de l'existence humaine, celui sur lequel se déploie la vie humaine dans son ensemble. Il correspond à cette *appropriation* proprement humaine du monde dont nous avons discuté au premier chapitre, en rapport avec la tentative de déshumanisation, d'élimination progressive de tout anthropomorphisme, que l'on retrouve dans la conception scientifique du monde. Bien que l'activité scientifique soit elle-même une forme d'appropriation du monde, elle présuppose notre insertion originaire dans l'environnement chosique, et surtout la *prédonation* du monde dans le cadre de laquelle toutes choses se donnent. Le mouvement d'enracinement est d'abord un positionnement existentiel face à cet horizon de prédonation du monde, soit une *acceptation* plus ou moins spontanée de la réalité dans laquelle nous nous trouvons plongés : « Le sens du mouvement d'enracinement est d'expliquer la situation donnée, de nous approprier ce qui en elle est donné. Ce n'est pas une transformation de ce qui est déjà là, de ce que nous trouvons devant nous, mais bien une acceptation — à la fois et avant tout, notre propre acceptation par ce dans quoi nous sommes placés »<sup>350</sup>. En ce sens, le premier mouvement de l'existence humaine est une réaction quasi instinctive à la contingence de notre situation originaire dans le monde. Mais à la différence de la vie animale, la vie humaine n'est pas qu'une adaptation instinctive à l'environnement donné, mais aussi, et surtout, l'insertion dans une *situation* qui transcende la détermination biologique au sens strict : « l'homme ne naît pas comme un assemblage achevé de réactions instinctives mais doit réellement lui-même *acquérir* son monde »<sup>351</sup>. Cette situation est déterminée d'abord et avant tout par l'environnement humain de la communauté immédiate. Le mouvement d'enracinement serait d'ailleurs impossible sans l'intervention d'autrui et de son aide sollicitante<sup>352</sup>. C'est ainsi

---

<sup>350</sup> *Ibid.*, p.107.

<sup>351</sup> *Ibid.*, p.9.

<sup>352</sup> « L'accomplissement [du mouvement d'acceptation] consiste d'abord à trouver, déjà préparé dans le monde environnant, un appui « chaleureux » et



qu'un enfant fait son entrée dans le monde par l'intermédiaire de sa famille et de ses proches. Ce sont eux qui lui procurent la sécurité et la familiarité dont il a besoin pour accéder à ses autres possibilités. Le domicile ou le chez-soi apparaît alors comme le centre du monde, le foyer de sens et de subsistance de la vie humaine dans son ensemble. Les rapports affectifs fondamentaux, comme celui de l'amour et de la haine, jouent un rôle extrêmement important, comme on le sait, dans l'acceptation de notre situation personnelle. On pourrait rappeler à cet égard les intrigues amoureuses de l'enfance qui demeurent déterminantes tout au long de notre vie, et les drames refoulés dont traite la psychanalyse, qui se manifestent jusque dans l'âge adulte, et qui sont là pour témoigner de cette période infantile primordiale de notre enracinement dans le monde<sup>353</sup>. L'enfant fait alors l'expérience de la structure *je-tu-ça* dont nous avons parlé précédemment, et avant tout du *tu*, de cette figure abstraite de l'autre qui se tient en face de lui<sup>354</sup>. C'est l'autre qui lui transmet les croyances fondamentales sur lesquelles reposera sa propre représentation du monde et qui seront décisives pour son orientation pratique dans le monde naturel. En ce sens, notre regard sur la totalité est filtré d'emblée par le regard de l'autre, comme si nous voyions nécessairement au départ le monde à travers la lunette d'autrui. Il existe cependant des repères universels qui ne dépendent pas à proprement parler de l'éducation ou de la culture : ce sont la *terre* et le *ciel*, auxquels se rapportent chacun des mouvements d'ensemble de l'existence humaine ; certes, la signification existentielle de ces puissances naturelles peut varier d'une culture à l'autre (en fonction, par exemple, des croyances mythiques ou

---

sympathique, appui que l'on travail ensuite à s'assurer de manière autonome et qu'à son tour on offre enfin à d'autres » ; *ibid.*, p.270.

<sup>353</sup> « Avec la différenciation la caverne primordiale se réveille de son sommeil flou pour entrer dans des oppositions, des jalousies, des haines non moins vagues. L'âge d'or est l'âge de ces drames très riches, bien qu'initialement muets. Malgré leur intensité, ils sont non thématiques, non objectifs, et échappent donc à l'attention, encore que ce soit eux qui déterminent le sens de tout le mouvement — c'est aussi pourquoi ils tombent facilement sous le coup du refoulement, de l'inaperception, de l'oubli » ; *ibid.*, p.110.

<sup>354</sup> « C'est donc dans le mouvement d'enracinement que prend forme la structure primordiale qui appartient comme cadre universel au monde humain : tu-je-l'entourage commun » ; *ibid.*, p.111.

religieuses), mais il n'en reste pas moins que la terre et le ciel sont toujours comme tels des référents fondamentaux pour notre mouvement dans le monde. Dans un texte posthume au titre provocateur, *La terre ne se meut pas*, Husserl avait déjà souligné l'importance de notre « croyance originnaire » (*Urdoxa*) à la terre en tant que sol immobile de l'expérience<sup>355</sup>. « La terre est avant tout, remarque Patočka, un appui solide, le substrat de tout mouvement, aussi bien le nôtre que celui des autres choses »<sup>356</sup>. En revanche, le ciel n'a pas pour nous cette proximité que peut avoir la terre, qui est immédiatement sous nos pieds ; il est un repère fondamental pour notre orientation au sein du monde, en tant qu'il forme l'horizon extérieur de notre champ perceptif ; mais il demeure lointain et se montre très souvent hostile à l'existence quotidienne des hommes. Comme on le voit, le mouvement d'enracinement est à la fois un mouvement d'intégration dans la communauté humaine et un mouvement d'ancrage dans l'univers transcendant de la terre et du ciel. Il est cependant extrêmement difficile à saisir comme tel, dans la mesure où il est occulté par le deuxième mouvement, qui a trait non pas à notre enracinement, mais à notre *fonctionnement* dans le monde<sup>357</sup>.

#### 4.2 Le mouvement d'aliénation et de dépassement

Le deuxième mouvement de l'existence humaine est appelé par Patočka « mouvement d'aliénation et de dépassement »<sup>358</sup>. On pourrait le rapprocher de l'opposition existentielle de l'authenticité et de l'inauthenticité chez Heidegger qui se partage entre la dispersion dans les choses d'usage pratique et la résolution vers la finitude et la mort. Il s'agit d'un mouvement qui constitue soit une chute dans le présent itératif, dans la répétition incessante des instants, soit un dépassement de soi et une transformation positive de l'environnement en

---

<sup>355</sup> *La terre ne se meut pas*, trad. D. Franck, D. Pradelle et J.-F. Lavigne, Paris : Éditions de Minuit, 1989.

<sup>356</sup> *Ibid.*, p.7. Voir aussi pages 30-33.

<sup>357</sup> *Ibid.*, p.113-114.

<sup>358</sup> « Postface », *MN*, p.178.

vue de s'affranchir des contraintes de la nature et du monde extérieur. L'objectif premier de ce mouvement est d'assurer la subsistance et de pourvoir aux besoins de la communauté par le travail et la lutte. Il constitue en ce sens « une intégration dans le contexte chosique »<sup>359</sup>, dont la principale caractéristique est la prédominance du rapport instrumental aux objets du monde environnant. L'homme développe alors une relation « objectivante » non seulement avec les choses de son environnement, mais parfois également avec son prochain, qu'il envisage lui aussi d'un point de vue instrumental (c'est-à-dire comme objet plutôt que comme personne). Le travail prend dans ce cas parfois la forme de l'exploitation et la lutte, la forme de la guerre ou de la concurrence. Patočka fait à ce sujet référence aux analyses de Hannah Arendt dans la *Condition de l'homme moderne*, où elle montre que le travail est *autoconsommation*, c'est-à-dire vie qui se reproduit et se consomme elle-même<sup>360</sup>. En même temps qu'il donne à l'homme la possibilité de se dépasser, le travail est surtout lié à la conservation de soi, au maintien de la vie par la reproduction des moyens de subsistance. « Le travail conçu dans ce sens apparaît, selon Patočka, comme un facteur non seulement anhistorique, mais qui s'oppose à l'histoire, qui tend à la retenir au point mort »<sup>361</sup>. C'est avec le troisième mouvement de l'existence que la possibilité de comprendre les choses de manière « historique » se présente véritablement à l'homme. Avec lui c'est la totalité du monde qui se présente à l'homme ainsi que les autres mouvements de l'existence : « Le mouvement du travail renvoie ainsi au mouvement ténébreux de l'acceptation qui à son tour semble se référer à un mouvement plus fondamental encore, par lequel tout l'étant de notre jour procède hors de la nuit non individualisée »<sup>362</sup>.

---

<sup>359</sup> MNMEH, p.270.

<sup>360</sup> Voir EHPH, p.34-35. ARENDT, Hannah (1958), *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Agora, 1983.

<sup>361</sup> EHPH, p.36.

<sup>362</sup> EHPH, p.43.

### 4.3 Le mouvement véritatif

Selon Patočka, c'est avec le troisième mouvement de l'existence humaine que nous parvenons à découvrir véritablement le monde naturel, qui est en réalité un monde « pré-historique », c'est-à-dire un monde dans lequel nous n'avons pas encore fait l'expérience de la *problématicité*. Car c'est l'expérience problématique du sens et du dévoilement qui caractérise avant tout l'histoire. Or les deux premiers mouvements ne connaissent que la certitude immédiate du donné naturel et la répétition monotone du quotidien. Ils ignorent donc la problématicité historique. Le mouvement véritatif est à la fois un mouvement de percée vers la totalité et un regard tourné vers l'historicité cachée du monde. C'est cette nouvelle interprétation du monde naturel comme univers non problématique et préhistorique qui donne à la philosophie de l'histoire de Patočka son caractère « hérétique »<sup>363</sup>. En effet, ici Patočka se distancie radicalement de Husserl dans la *Krisis*, qui soutient que le monde de la vie est avant tout le monde « préscientifique » dont il est possible de restituer les présupposés fondamentaux. Le mouvement véritatif révèle au contraire, selon Patočka, que le monde naturel n'est pas un monde préscientifique, mais un monde préhistorique. Une telle conception fait de la restitution de l'originnaire une entreprise impossible en principe à réaliser, parce qu'elle est toujours par essence expérience de la perte du sens donné<sup>364</sup>.

---

<sup>363</sup> RICOEUR, Paul, « Préface », *Essais hérétiques...*, *ibid.*, p.9.

<sup>364</sup> Voir sur cette question BRISART, Robert (1982), « Phénoménologie et historicité selon Patočka », *Revue philosophique de Louvain*, LXXX, 669-681.

## CONCLUSION

La réflexion de Patočka sur la phénoménologie, et en particulier sur la structure *a priori* de l'apparaître et le mouvement de l'existence humaine, a eu pour conséquence de transformer la manière de poser et de formuler le problème du monde naturel. Bien qu'il demeure au centre des préoccupations de Patočka, ce problème subit dans la dernière période une profonde transformation : « nous nous trouverions à la fin de notre périple, remarque Patočka, en contradiction avec notre façon initiale de poser le problème il y a quarante ans »<sup>365</sup>. Cette profonde transformation s'explique principalement par les trois éléments suivants.

Premièrement, la position originelle du problème dans la thèse de 1936 n'est plus pertinente dans la mesure où il n'est plus question de l'opposition du monde naturellement donné et de la conception scientifique du monde. Selon Patočka, la donation intuitive des choses de notre environnement est *secondaire* du point de vue de l'existence humaine, d'une part parce que la couche perceptive du monde est fondée, nous l'avons vu à la fin du premier chapitre, sur le langage en tant que « champ primaire du monde » ; d'autre part, parce que la vie pratique fonde le domaine du perceptif, et non l'inverse<sup>366</sup>. Nous sommes toujours déjà situés dans un horizon de finalité, au sein duquel les choses sont là « en vue de... ». La lampe qui m'éclaire en ce moment et que j'observe est d'abord et avant tout cette lampe dont la fonction est *de* m'éclairer. Elle ne devient le thème de ma perception que dans un deuxième temps, lorsque je la considère en elle-même, c'est-à-dire en faisant abstraction de son caractère d'ustensilité et de sa place dans le réseau de finalité de mon environnement pratique. Dès lors, ce n'est plus la perception qui fonde notre rapport au monde naturel donné d'avance, mais la *compréhension* de cette structure originaire de finalité. Cette compréhension est fondée, quant à elle, sur

---

<sup>365</sup> « Postface », *MN*, p.179.

<sup>366</sup> *Ibid.*, *MN*, p.180.

le mouvement de l'existence humaine. En effet, soutient Patočka, « le mouvement fonde la compréhension, et non l'inverse »<sup>367</sup>. L'interprétation du monde naturel originaire en tant qu'environnement perceptif doit elle-même être reconduite au mouvement d'existence qui lui a donné naissance et qui a rendu possible une telle compréhension du monde en totalité.

Deuxièmement, le monde de la science nous découvre le monde en totalité au même titre que l'expérience quotidienne vécue. En effet, selon Patočka, la conception scientifique du monde est également « une composante du mouvement de dévoilement ou de révélation du vrai »<sup>368</sup>. Aussi, le monde de la science n'est pas « surajouté » au monde naturel. « Ne nous trouvons-nous pas face au monde tout court, qui serait à la fois l'univers révélé dans le mouvement de compréhension et ce mouvement lui-même? »<sup>369</sup>. De plus, Patočka n'admet pas l'interprétation de Husserl selon laquelle le monde de la science serait un « vêtement d'idées » jeté sur le monde naturel donné d'avance. Tout comme il refuse d'envisager le concept de « pluralité des mondes » tel que Husserl le présente dans les *Idées directrices I* et la *Krisis*. Pour Patočka, la « pluralité des mondes » signifie en fait une pluralité de dévoilements historiques possibles de l'étant pour un même environnement ontique.

Troisièmement, le problème du monde naturel se trouve aussi transformé pour des raisons proprement « historiques », c'est-à-dire qu'il n'existe pas, selon Patočka, de structure universelle invariante du monde naturel, mais seulement des « synthèses ontico-ontologiques » appartenant à diverses époques historiques données, en fonction desquelles l'étant se dévoile de telle ou telle manière : « Si la question [du monde naturel] est conçue comme visant, *sous* l'amocellement de l'"artificiel", c'est-à-dire des conceptions constructives du monde, la redécouverte de l'originaire en tant qu'invariant, il faut dire que,

---

<sup>367</sup> *PP*, p.25.

<sup>368</sup> « Postface », *MN*, p.179.

<sup>369</sup> *Ibid.*, p.179.

selon toute apparence, un tel invariant n'existe pas. L'étant est toujours synthèse, non pas subjective, mais ontico-ontologique »<sup>370</sup>. La conception scientifique du monde représente à cet égard une synthèse ontico-ontologique au même titre, par exemple, que la philosophie, l'art ou la religion. Il y a *un* monde matériel, une unique réalité spatio-temporelle omni-englobante, mais cette totalité matérielle n'a pas qu'une seule façon de se dévoiler à l'homme. C'est pourquoi la question de l'artificialité du monde de la science ne se pose plus, selon Patočka, puisque le concept philosophique de monde naturel *n'est qu'un* mode de dévoilement particulier du monde en totalité. L'environnement humain concret se présente toujours comme une « formation historique » singulière, de même que les environnements abstraits qui viennent s'y ajouter, comme ceux de l'art ou de la mathématique. « C'est dire que, dans les dévoilements humains de l'être qui se produisent de façon historique, ce sont toujours de nouveaux mondes historiques qui se découvrent, mondes qui doivent être eux-mêmes en tant que synthèses quelque chose d'original, n'ayant aucune composante ou partie commune, non influencée par son appartenance à un nouveau tout »<sup>371</sup>. La perception elle-même est en mouvement, change à travers l'histoire ; si bien que notre vision du monde diffère essentiellement de celle de l'homme du Moyen Âge ou de l'Antiquité<sup>372</sup>. « Sans doute est-il vain de prétendre, à l'instar de Husserl dans l'une de ses phases, dresser la carte de toutes les sources intuitives de notre expérience du monde qui *par essence* ne se déploie pas sur un plan unique, mais jaillit de manière toujours nouvelle en tant que source historique »<sup>373</sup>.

---

<sup>370</sup> *EHPH*, p.30.

<sup>371</sup> *Ibid.*, p.30.

<sup>372</sup> « Notre perception elle-même n'est plus celle des Grecs anciens, même si, au point de vue de la physiologie, les organes des sens n'ont pas changé. L'homme de l'époque dédivinisée voit non seulement d'autres choses, mais autrement que celui qui pouvait dire "tout est plein de dieux" ou qui invitait l'étranger à entrer dans la cuisine parce que, là aussi, il y avait des dieux. Peut-être les mondes historiques se rapprochent-ils dans le domaine du quotidien, mais celui-ci n'est pas autonome » ; *ibid.*, p.30.

<sup>373</sup> (1967) « Entretien avec Jan Patočka sur la philosophie et les philosophes », *op. cit.*, p.29.

Enfin, le monde naturel pour Patočka est une « synthèse ontico-ontologique » d'origine historique, ne possédant pas, comme le soutient Husserl dans la *Krisis*, de structure universelle invariante sur laquelle viendraient se détacher les diverses visions du monde particulières. Il soutient que : « l'historicité originaire du monde ne se montre pas dans sa plénitude. On ne peut parler d'un invariant, tout au plus, qu'en un sens formel »<sup>374</sup>. On pressent déjà les problèmes que soulève la position de Patočka. En effet, cette conception du monde qu'il décrit dans sa doctrine des mouvements fondamentaux de l'existence humaine ne constitue-t-elle pas une nouvelle interprétation unitaire, universelle et invariante du monde naturel donné d'avance?

---

<sup>374</sup> *EHPH*, p.31.



# BIBLIOGRAPHIE

## A. Références bibliographiques générales

*Patočka, Jan. Texte, Dokumente, Bibliographie*, von Ludger Hagedorn et Hans Rainer Sepp (éds.), Freiburg, K. Alber Verlag, 1999.

*Jan Patočka : Bibliography 1928-1996*, édition tchèque. Jiri Nemeč et David Souček (éds.), en collaboration avec Ivan Chatvík, Karel Novotný, Vera Soudilová-Schifferová et Ladislava Svandová Praha (Oikumene), 1997. [Bibliographie préparée par l'Institut für die Wissenschaften vom Menschen de Vienne et les Archives Patočka de Prague.]

ABRAMS, Erika, « Bibliographie complète de œuvres de Jan Patočka », dans les *Cahiers de Philosophie*, Lille, no. 11-12, 1990-1991, pp.249-266. [Cette bibliographie corrige et remplace celle, établie par Milan Walter, que l'on trouve dans *La Crise du sens*, tome 2, OUSIA, 1986, pp.197-259].

KOHÁK, Erazim, *Jan Patočka. Philosophy and Selected Writings*, Chicago, University of Chicago Press, 1989.

WALTER, Milan, *Jan Patočka : Sein Leben und sein Werk*, Münster, dissertation doctorale à la Westfälische Wilhelms-Universität, 1985, pp.297-404.

NOVÁK, Josef, « Selected Bibliography of Jan Patočka's Writings », *Kosmas: Journal of Czechoslovak and Central European Studies*, 5, no.2, hiver 1966.

## **B. Monographies de Patočka**

### **En français :**

PATOČKA, Jan, *Le monde naturel comme problème philosophique*, traduction française par Jaromir Daněk et Henri Declève, La Haye : Martinus Nijhoff, *Phaenomenologica*, no. 68, 1976.

PATOČKA, Jan, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. Erika Abrams, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, *Phaenomenologica*, no. 110, 1988.

PATOČKA, Jan, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, trad. Erika Abrams, Jérôme Millon, Krisis, 1992.

PATOČKA, Jan, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, trad. Erika Abrams, Jérôme Millon, Krisis, 2002.

PATOČKA, Jan, *Papiers phénoménologiques*, trad. Erika Abrams, Jérôme Millon, Krisis, 1995.

PATOČKA, Jan, *Platon et l'Europe (Séminaire privé du semestre d'été 1973)*, trad. Erika Abrams, Lagrasse, Verdier, 1983.

PATOČKA, Jan, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, trad. Erika Abrams, Lagrasse, Verdier, 1981.

PATOČKA, Jan, *Liberté et sacrifice, Essais politiques*, trad. Erika Abrams, Grenoble, Millon, Krisis, 1990.

PATOČKA, Jan, *La Crise du sens*, tome 1, « Comte, Masaryk, Husserl », Bruxelles, OUSIA, 1985.

PATOČKA, Jan, *La crise du sens, tome 2*, « Masaryk et l'action », Bruxelles, OUSIA, 1986. Sommaire : « La pensée tchèque de l'entre-deux-guerres », « Fragment se rapportant à la *Logique concrète* », « Philosophie de l'histoire tchèque », « La philosophie de l'histoire de Masaryk et la situation présente de la philosophie », « Heidegger et Masaryk », Bibliographie des œuvres de Patočka par Erika Abrams.

PATOČKA, Jan, *L'idée de l'Europe en Bohême*, trad. Erika Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 1991.

PATOČKA, Jan, *Conférences de Louvain, Les grandes figures de la Bohême (Kepler, Comenius, Bolzano, Husserl)*, Bruxelles, OUSIA, 2001.

PATOČKA, Jan, *L'art et le temps*, trad. Erika Abrams, Paris, P.O.L., 1990.

PATOČKA, Jan, *L'écrivain, son « objet »*, trad. Erika Abrams, Paris, P.O.L., 1990.

**En anglais :**

PATOČKA, Jan, *Jan Patočka. Philosophy and Selected Writings*, présenté, introduit et traduit par Erazim Kohak, Chicago, University of Chicago Press, 1989.

PATOČKA, Jan, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, trad. Kohak, Chicago, Open Court, 1996.

PATOČKA, Jan, *An Introduction to Husserl's Phenomenology*, trad. Kohak, Chicago, Open Court, 1996.

PATOČKA, Jan, *Plato and Europe*, trad. Lom, Stanford, Stanford University Press, 2002.

PATOČKA, Jan, *Body, Community, Language, World*, trad. Erazim Kohak, Chicago, Open Court, 1998.

### **En allemand :**

PATOČKA, Jan, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem. Phänomenologische Schriften I*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990. Préface de Landgrebe.

PATOČKA, Jan, *Die Bewegung der Menschlichen Existenz, Phänomenologischen Schriften II*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991.

PATOČKA, Jan, *Schriften zur Tscheschischen Kultur und Geschichte*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991.

PATOČKA, Jan, *Kunst und Zeit. Kulturphilosophische Schriften*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1987.

PATOČKA, Jan, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988.

### **C. Présentation chronologiques des textes de Patočka**

(1931) « Le redressement de l'explication », *La Revue française de Prague*, vol. X, 53, pp.254-265.

(1934) « Remarques sur la position de la philosophie dans et en dehors du monde », *Liberté et sacrifice, Essais politiques*, trad. Erika Abrams, Grenoble, Millon, Krisis, 1990, 13-25.

(1936) *Le monde naturel comme problème philosophique*, trad. Declève et Danek, La Haye, Martinus Nijhoff, coll. « Phaenomenologica », no. 68, 1976.

(1936) « L'esprit et les deux couches fondamentales de l'intentionnalité », trad. Abrams, *Cahiers philosophiques*, 50, 1992, p.27-35.

(1936) « La conception de la crise spirituelle de l'humanité européenne chez Masaryk et chez Husserl », *La crise du sens, Tome I: Comte, Husserl, Masaryk*, trad. Erika Abrams, Bruxelles, Ousia, 1985, 19-37.

(1936) « Titanism », *Jan Patočka, Philosophy and Selected Writings*, trad. Erazim Kohak, Chicago, University of Chicago Press, 1989, 139-144.

(1936) « Masaryk's and Husserl's Conception of the Spiritual Crisis of European Humanity », *Jan Patočka, Philosophy and Selected Writings*, trad. Erazim Kohak, Chicago, University of Chicago Press, 1989, 145-146.

(1937) « Existe-t-il un canon définitif de la vie philosophique? », *Travaux du IXe Congrès international de philosophie*, Paris, vol. X, pp.186-189.

(1938) « L'idée de la culture et son actualité aujourd'hui », *L'idée de l'Europe en Bohême*, trad. Erika Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, 175-194.

(1939) « La culture tchèque en Europe », *L'idée de l'Europe en Bohême*, trad. Erika Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, 133-173

(1939) « Équilibre et amplitude dans la vie », *Liberté et sacrifice, Essais politiques*, trad. Erika Abrams, Grenoble, Millon, Krisis, 1990, 27-39.

(1942) « Fragment sur le langage », *L'écrivain, son « objet »*, trad. Erika Abrams, Paris, P.O.L., 1990.

(1942) « Two Senses of Reason and Nature in the German Enlightenment », *Jan Patočka, Philosophy and Selected Writings*, trad. Erazim Kohak, Chicago, University of Chicago Press, 1989, 157-174.

(1944) « Le symbole de la terre chez Karel Hynek Macha », *L'écrivain, son « objet »*, trad. Erika Abrams, Paris, P.O.L., 1990.

(1946) « Masaryk et nos questions actuelles », *La crise du sens, Tome I : Comte, Husserl, Masaryk*, trad. Erika Abrams, Bruxelles, Ousia, 1985, p.38-45.

(1946) « Masaryk hier et aujourd'hui », *La crise du sens, Tome I : Comte, Husserl, Masaryk*, trad. Erika Abrams, Bruxelles, Ousia, 1985, 46-62.

(1946) « L'idéologie et la vie dans l'idée », *Liberté et sacrifice, Essais politiques*, trad. Erika Abrams, Grenoble, Millon, Krisis, 1990, 41-50.

(1946-1950) « Lettres à Robert Campbell (1946-1950) », *Les Temps Modernes*, Paris, 1992, 48, p.2-77.

« Lettre de Jan Patočka à Robert Campbell », *Épikhè*, Grenoble, 1993, p.236-240.

(1947) « Digression sur la tragédie attique », *L'écrivain, son « objet »*, trad. Erika Abrams, Paris, P.O.L., 1990.

(1948) « Le savoir et l'art, l'enthousiasme et le beau chez Platon », *L'art et le temps*, trad. Erika Abrams, Paris, P.O.L, 1990, 65-103.

(1948) « La philosophie en Tchécoslovaquie et son orientation actuelle », *Les études philosophiques*, 3, 63-74.

(1949) « Remarques sur le problème de Socrate », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 74, 186-213.

(1950) « Notes sur la *Logique concrète* », *La crise du sens, Tome I: Comte, Husserl, Masaryk*, trad. Erika Abrams, Bruxelles, Ousia, 1985, 63-94.

(1952) « Le temps, le mythe, la foi », *L'art et le temps*, trad. Erika Abrams, Paris, P.O.L, 1990, 27-46.

(1953) « Le platonisme négatif. Réflexion sur les origines, la problématique et la fin de la métaphysique, ainsi que la question de savoir si la philosophie peut y survivre », *Liberté et sacrifice, Essais politiques*, trad. Erika Abrams, Grenoble, Millon, Krisis, 1990, 53-98. — « Negative Platonism: Reflections concerning the Rise, the Scope, and the Demise of Metaphysics, and Whether Philosophy Can Survive It », *Jan Patočka, Philosophy and Selected Writings*, trad. Erazim Kohak, Chicago, University of Chicago Press, 1989, 175-206.

(~1953) « La surcivilisation et son conflit interne », *Liberté et sacrifice, Essais politiques*, trad. Erika Abrams, Grenoble, Millon, Krisis, 1990, 99-177.

(1955) « Le « point de départ subjectif » et la biologie objective de l'homme », *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. Erika Abrams, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, *Phaenomenologica*, no. 110, 1988, 155-179.

(1959) « L'état présent des études coméniennes », *Historica 1*, Prague, Universita Karlova, 197-240.

(1960) « L'espace et sa problématique », *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, trad. Erika Abrams, Jérôme Millon, Krisis, 2002, 13-81.

(1961) « L'idée d'espace depuis Aristote jusqu'à Leibniz », *Sbornik brnenske university, rada umenovedna*, 10, 23-41.

(1962) « D'une lettre à J. Pignet de 25.4.1962 », *Nouvelle revue française de Prague*, 1997, p.4-6.

(1963) « Les antécédents hussites de Coménius », *Pédagogues et juristes*, Paris, Vrin, 223-236.

(1964) « Josef Capek, pèlerin boiteux », *L'écrivain, son « objet »*, trad. Erika Abrams, Paris, P.O.L., 1990.

(1964) « La conception aristotélicienne du mouvement, signification philosophique et recherches historiques », *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. Erika Abrams, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, *Phaenomenologica*, no. 110, 1988, 127-138.

(1964-1965) *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, trad. Erika Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, Krisis, 1992.

(1965) *Conférences de Louvain sur la contribution de la Bohême à l'idéal de la science moderne*, Bruxelles, Ousia, 2001.

(1965) « La conception de la Renaissance chez Burckhardt », *L'art et le temps*, trad. Erika Abrams, Paris, P.O.L., 1990, 104-127.



(1965) « La doctrine husserlienne de l'intuition eidétique et ses critiques récents », *Revue internationale de philosophie*, 19, 17-33.

(1965) « Husserl Transcendental Turn : The Phenomenological Reduction in *The Idea of Phenomenology* and in *Ideas I* », *Jan Patočka, Philosophy and Selected Writings*, trad. Erazim Kohak, Chicago, University of Chicago Press, 1989, 207-222.

(1965) « Notes sur la préhistoire du mouvement : la terre, le ciel et le mouvement de la vie humaine », *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. Erika Abrams, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, *Phaenomenologica*, no. 110, 1988, 3-12.

(1965) « La théorie de l'art comme chose du passé », *L'art et le temps*, trad. Erika Abrams, Paris, P.O.L., 1990, 305-343.

(1966) « L'art et le temps. La crise de la civilisation rationnelle et le rôle de l'art », *L'art et le temps*, trad. Erika Abrams, Paris, P.O.L., 1990, 344-368.

(1966) « L'évolution philosophique et esthétique de Hegel », *L'art et le temps*, trad. Erika Abrams, Paris, P.O.L., 1990, 177-304.

(1966) « L'épique et le dramatique, l'épos et le drame », *L'écrivain, son « objet »*, trad. Erika Abrams, Paris, P.O.L., 1990.

(1967) « Temps, éternité et temporalité dans l'œuvre de Macha », *L'écrivain, son « objet »*, trad. Erika Abrams, Paris, P.O.L., 1990.

(1967) « Entretien avec Jan Patočka sur la philosophie et les philosophes », trad. Erika Abrams, *Jan Patočka : Philosophie, phénoménologie, politique*, Grenoble, Jérôme Millon, Krisis, 1992, 7-36.

(1967) « La phénoménologie du corps propre », *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. Erika Abrams, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, *Phaenomenologica*, no. 110, 1988, 137-154.

(1967) « Le monde naturel et la phénoménologie », *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. Erika Abrams, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, *Phaenomenologica*, no. 110, 1988, 13-49. — « The « Natural » World and Phenomenology », *Jan Patočka, Philosophy and Selected Writings*, trad. Erazim Kohak, Chicago, University of Chicago Press, 1989, 239-273.

(1967) « Encore une fois Antigone », *L'écrivain, son « objet »*, trad. Erika Abrams, Paris, P.O.L., 1990.

(1967?) « Phénoménologie de la vie après la mort », *Papiers phénoménologiques*, trad. Erika Abrams, Jérôme Millon, Krisis, 1995, 145-156.

(1968) « La critique de l'objectivisme et le problème de la psychologie phénoménologique chez Sartre et Merleau-Ponty », trad. Boisselet et Merlier, *Les Temps Modernes*, 2000, 55, p.223-234.

(1968) « La phénoménologie, la philosophie phénoménologique et les *Méditations cartésiennes* de Husserl », *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, trad. Erika Abrams, Jérôme Millon, Krisis, 2002, 129-163.

(1968) « Curriculum vitae », trad. Gérard Guest, *Cahiers philosophiques*, 50, 1992, p.12-17.

(1968-1969) *Body, Community, Language, World*, trad. Erazim Kohak, Chicago, Open Court, 1998.

(1968-1969) « Phénoménologie et ontologie du mouvement », *Papiers phénoménologiques*, trad. Erika Abrams, Jérôme Millon, Krisis, 1995, 29-52.

(1968-1969) « [Leçons sur la corporéité] », *Papiers phénoménologiques*, trad. Erika Abrams, Jérôme Millon, Krisis, 1995, 53-116.

(1968) « Phénoménologie et métaphysique du mouvement », *Papiers phénoménologiques*, trad. Erika Abrams, Jérôme Millon, Krisis, 13-27.

(1969) « La philosophie de l'histoire tchèque », *L'idée de l'Europe en Bohême*, trad. Erika Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, 114-132.

(1969) « Romantisme, romantique », *L'art et le temps*, trad. Erika Abrams, Paris, P.O.L, 1990, 128-141.

(1969) « Qu'est-ce que l'existence? », *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. Erika Abrams, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, *Phaenomenologica*, no. 110, 1988, 243-264.

(1969) « Méditation sur *Le monde naturel comme problème philosophique* » [paru originellement en tchèque sous le titre « *Le monde naturel dans la méditation de son auteur 33 ans après* »], *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. Erika Abrams, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, *Phaenomenologica*, no. 110, 1988, 50-124.

(1969) « Les fondements spirituels de la vie contemporaine », *Liberté et sacrifice, Essais politiques*, trad. Erika Abrams, Grenoble, Millon, Krisis, 1990, 215-241.

(1969) « L'écrivain, son "objet" », *L'écrivain, son « objet »*, trad. Erika Abrams, Paris, P.O.L., 1990.

(197?) « Réflexion sur l'Europe », *Liberté et sacrifice, Essais politiques*, trad. Erika Abrams, Grenoble, Millon, Krisis, 1990, 181-213.

(1970) « Ivanov », *L'écrivain, son « objet »*, trad. Erika Abrams, Paris, P.O.L., 1990.

(1970) « Comenius et l'âme ouverte », *L'écrivain, son « objet »*, trad. Erika Abrams, Paris, P.O.L., 1990.

(1970) « Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie asubjective », *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, trad. Erika Abrams, Jérôme Millon, Krisis, 2002, 165-188 ; original allemand: « Der Subjectivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer ‚asubjectiven‘ Phänomenologie », *Philosophische Perspektiven*, II, Francfort, 1970, 317-334.

(1970) « De la relation entre la science et la morale traditionnelle », *Revue universitaire de science morale*, 15, 141-150.

(1971) « La vérité du mythe dans les drames de Sophocle sur les Labacides », *L'écrivain, son « objet »*, trad. Erika Abrams, Paris, P.O.L., 1990.

(1971) « La spiritualité allemande de l'époque de Beethoven », *L'art et le temps*, trad. Erika Abrams, Paris, P.O.L., 1990, 142-176.

(1971) « La genèse de la réflexion européenne sur le beau dans la Grèce antique », *L'art et le temps*, trad. Erika Abrams, Paris, P.O.L, 1990, 47-64.

(1971) « Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie asubjective », *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, trad. Erika Abrams, Jérôme Millon, Krisis, 2002, 189-216. « Der Subjectivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjectiven Phänomenologie », *Sborník praci filosofické fakulty brněnské university*, Rada umenovedna (F), vol. XIX-XX, no. 14-15, Brno, 1971, 11-26.

(1971) « La philosophie de la crise des sciences d'après Edmund Husserl et sa conception d'une phénoménologie du « monde de la vie » », *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. Erika Abrams, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, *Phaenomenologica*, no. 110, 1988, 227-242. — « Edmund Husserl's Philosophy of the Crisis of the Sciences and His Conception of a Phenomenology of the « Life-World » », *Jan Patočka, Philosophy and Selected Writings*, trad. Erazim Kohak, Chicago, University of Chicago Press, 1989, 223-238.

(1972) « [Doctrines de la conscience introspective et théorie de l'apparition] », *Papiers phénoménologiques*, trad. Erika Abrams, Jérôme Millon, Krisis, 235-244.

(1972) « Forme-du-monde de l'expérience et expérience du monde », *Papiers phénoménologiques*, trad. Erika Abrams, Jérôme Millon, Krisis, 211-225.

(1972) « [Corps, possibilités, monde, champ d'apparition] », *Papiers phénoménologiques*, trad. Erika Abrams, Jérôme Millon, Krisis, 117-129.

(1972) « Le tout du monde et le monde de l'homme », *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. Erika Abrams, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, *Phaenomenologica*, no. 110, 1988, 265-272.

(1973) « Les périls de l'orientation de la science vers la technique et l'essence de la technique en tant que péril selon Heidegger », *Liberté et sacrifice, Essais politiques*, trad. Erika Abrams, Grenoble, Millon, Krisis, 1990, 259-275. — « The Dangers of Technicization in Science according to E. Husserl and the Essence of Technology as Danger according to M. Heidegger », *Jan Patočka, Philosophy and Selected Writings*, trad. Erazim Kohak, Chicago, University of Chicago Press, 1989, 327-339.

(1973) « Séminaire sur l'ère technique », *Liberté et sacrifice, Essais politiques*, trad. Erika Abrams, Grenoble, Millon, Krisis, 1990, 277-324.

(1973) « Le sens du mythe du pacte avec le diable », *L'écrivain, son « objet »*, trad. Erika Abrams, Paris, P.O.L., 1990.

(1973) *Platon et l'Europe (Séminaire privé du semestre d'été 1973)*, trad. Erika Abrams, Lagrasse, Verdier, 1983.

(1974) « [Épochè et réduction] », *Papiers phénoménologiques*, trad. Erika Abrams, Jérôme Millon, Krisis, 163-210.

(1974) « L'épochè transcendantale et l'attitude théorique », *Papiers phénoménologiques*, trad. Erika Abrams, Jérôme Millon, Krisis, 227-234.

(1974-1976) « Trois lettres de Jan Patočka à Henri Declève », *Profils de Jan Patočka, Hommages et documents réunis par Henri Declève*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1992, 175-189.

(1975) « Épochè et réduction », *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, trad. Erika Abrams, Jérôme Millon, Krisis, 2002, 217-228.

(1975) « Le christianisme et le monde naturel », *Istina*, vol. XXXVIII, n° 1, janvier-mars 1993, p. 16-22.

(1975) « L'homme spirituel et l'homme intellectuel », *Liberté et sacrifice, Essais politiques*, trad. Erika Abrams, Grenoble, Millon, Krisis, 1990, 243-257.

(1975) *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, trad. Erika Abrams, Lagrasse, Verdier, 1981.

(1975) « Qu'est-ce que les tchèques? », *L'idée de l'Europe en Bohême*, trad. Erika Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, 13-113.

(1976) « Souvenirs de Husserl », *Études phénoménologiques. Jan Patočka, Phénoménologue et Européen*, tome XV, nos.29-30, 1999, 93-106.

(1976) « Deux études sur Masaryk », *La crise du sens, Tome I: Comte, Husserl, Masaryk*, trad. Erika Abrams, Bruxelles, Ousia, 1985, 95-216.

(1976) « La phénoménologie transcendantale de Husserl après révision », *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, trad. Erika Abrams, Jérôme Millon, Krisis, 1992, 225-265.

(1976) « Qu'est-ce que la phénoménologie? », *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, trad. Erika Abrams, Jérôme Millon, Krisis, 2002, 229-263.

(1976) « Les héros de notre temps », *Liberté et sacrifice, Essais politiques*, trad. Erika Abrams, Grenoble, Millon, Krisis, 1990, 325-330.

(1976) « Questions et réponses, sur *Réponses et questions* de Heidegger », *Liberté et sacrifice, Essais politiques*, trad. Erika Abrams, Grenoble, Millon, Krisis, 1990, 333-365.

(1976) « Cartésianisme et phénoménologie », *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. Erika Abrams, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, *Phaenomenologica*, no. 110, 1988, 180-226. — « Cartesianism and Phenomenology », *Jan Patočka, Philosophy and Selected Writings*, trad. Erazim Kohak, Chicago, University of Chicago Press, 1989, 285-326.

(1976) « Postface », *Le monde naturel comme problème philosophique*, trad. Declève et Danek, La Haye, Martinus Nijhoff, coll. « *Phaenomenologica* », no. 68, 1976, 168-181.

(1976) « [Postface de l'auteur à la traduction française du *Monde naturel comme problème philosophique* — Notes et fragments] », *Papiers phénoménologiques*, trad. Erika Abrams, Jérôme Millon, Krisis, 131-144.

(1977) « Two Charta 77 Texts », *Jan Patočka, Philosophy and Selected Writings*, trad. Erazim Kohak, Chicago, University of Chicago Press, 1989, 340-347.

#### **D. Ouvrages collectifs sur l'œuvre de Patočka**

*Die Welt des Menschen — Die Welt der Philosophie, Festschrift für Jan Patočka*, Walter Biemel (éd.), Martinus Nijhoff, *Phaenomenologica*, no. 72, 1976.

« Jan Patočka. Le soin de l'âme », *Cahiers de Philosophie*, Lille, no. 11-12, 1990-1991.



« Jan Patočka », *Cahiers philosophiques*, Paris, Centre national de documentation pédagogique, no. 50, mars 1992.

*Jan Patočka — philosophie, phénoménologie, politique*, É. Tassin et M. Richir (dir.), Grenoble, J. Millon, « Krisis », 1992. [Actes du colloque réuni au Collège international de philosophie du 25 au 27 octobre 1990].

*Profils de Jan Patočka*, H. Declève (dir.), Bruxelles, Facultés universitaires de Saint-Louis, 1992. [Actes d'un colloque réuni à Prague du 5 au 9 septembre 1990].

*Jan Patočka, Ästhetik — Phänomenologie — Pädagogik — Geschichts- und Politiktheorie*, M. Gatzemeier (dir.), Aix-la-Chapelle, Alano-Verlag, 1994. [Actes du colloque réuni à RWTH d'Aix-la-Chapelle, le 10 mai, 1991].

*Intentionalität — Werte — Kunst, Husserl — Ingarden — Patočka*, Prague, Filosofia, 1995. [Actes du colloque réuni au Centre culture polonais de Prague en mai 1992].

*Études phénoménologiques. Jan Patočka, Phénoménologue et Européen*, tome XV, Bruxelles, OUSIA, nos.29-30, 1999.

### **E. Articles et monographies sur Patočka**

BARBARAS, Renaud (2003), *Vie et intentionalité, Recherches phénoménologiques*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, Problèmes et controverses.

BIEMEL, Walter (1989), « Jan Patočka, le philosophe en tant que conscience de son peuple », *Phénoménologie et politique*, Bruxelles, Ousia.

BIEMEL, Walter (1984), « Remarques sur l'interprétation de l'art par Patočka », *Les Cahiers de Philosophie: Jan Patočka, Le soin de l'âme*, no. 11-12, 1990, 235-247.

BIEMEL, Walter (1990), « Quelques remarques à propos de l'interprétation de l'art chez Patočka », trad. François Fédier, *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique*, Tassin et Richir (éd.), Jérôme Millon, Krisis, 1992, 65-81.

BIEMEL, Walter (1992), « Introduction aux *Essais sur l'art et le temps* », *Cahiers philosophiques*, n° 50, mars 1992, p.47-66.

BIEMEL, Walter (1992) « Jan Patočka, philosophe de l'art et de la culture », *Profils de Jan Patočka, Hommages et documents réunis par Henri Declève*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1992, 35-50.

BOUCKAERT, Bertrand (1997), « Patočka et la méthode phénoménologique. Penser dans un monde de fous », *Études phénoménologiques. Jan Patočka, Phénoménologie et Européen*, tome XV, 1999, nos.29-30, 79-92.

BOUCKAERT, Bertrand (2001), « Les rapports entre la République tchèque, la Belgique et l'Europe : les conférences de Patočka à Louvain en 1965 », *Studia Europea*, 7, 2001, pp.43-55.

BRISART, Robert (1982), « Phénoménologie et historicité selon Patočka », *Revue philosophique de Louvain*, LXXX, 669-681.

CHARCOSSET, Jean-Pierre (1992), « Socrate phénoménologue », *Cahiers philosophiques*, n° 50, mars 1992, p.67-84.

CHVATÍK, Ivan, KOUBA, Pavel et PETRÍČEK, Miroslav (1990), « La structure des œuvres complètes de Patočka comme problème d'interprétation », trad. Erika Abrams, *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique*, Tassin et Richir (éd.), Jérôme Millon, Krisis, 1992, 223-230.

DANEK, Jaromir (1978), « La philosophie de la responsabilité dans l'horizon du monde », *Man and World : An International Philosophical Review*, 11, 270-280.

DASTUR, Françoise (1990), « Patočka et Heidegger », *Les Cahiers de Philosophie: Jan Patočka, Le soin de l'âme*, no. 11-12, 1990, 83-92.

DECLÈVE, Henri (1990), « Le mythe de l'Homme-Dieu », *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique*, Tassin et Richir (éd.), Jérôme Millon, Krisis, 1992, 121-164.

DECLÈVE, Henri (1992) « Philosophie et liberté selon Patočka », *Profils de Jan Patočka, Hommages et documents réunis par Henri Declève*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1992, 111-125.

DECLÈVE, Henri (1993), « Jan Patočka et le phénomène de l'écriture littéraire », *Laval Théologique et Philosophique*, 49, 3-26.

DEPRAZ, Nathalie (1994), « Introduction à la phénoménologie de Husserl, par Jan Patočka » (recension de la traduction française de 1992), *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, 99, 1994, p.121-123.

FINDLAY, Edward F. (2002), *Caring for the soul in a postmodern age: politics and phenomenology in the thought of Jan Patočka*, Albany, State University of New York Press.

HARDER, Yves-Jean (1992), « Le monde et l'histoire selon Patočka », *Cahiers philosophiques*, n° 50, mars 1992, p.85-116.

HEJDANEK, Ladislav (1992), « Néant et responsabilité : le problème d'un platonisme négatif dans la philosophie de Patočka », *Profils de Jan Patočka, Hommages et documents réunis par Henri Declève*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1992, 165-171.

ISSELING, Samuel (1992), « Jan Patočka », *Profils de Jan Patočka, Hommages et documents réunis par Henri Declève*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1992, 97-102.

JAKOBSON, Roman (1977), « Le curriculum vitae d'un philosophe tchèque », *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Verdier, 1981, 165-169.

JERVOLINO, Domenico (1999), « Langage et phénoménologie chez Patočka », *Études phénoménologiques. Jan Patočka, Phénoménologue et Européen*, tome XV, nos.29-30, 59-78.

KARFIK, Filip (1999), « La philosophie de l'histoire et le problème de l'âge technique chez Jan Patočka », *Études phénoménologiques. Jan Patočka, Phénoménologue et Européen*, tome XV, nos.29-30, 5-28.

KEARNEY, Richard (1990), « La question de l'éthique chez Patočka », *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique*, Tassin et Richir (éd.), Jérôme Millon, Krisis, 1992, 203-219.

KLIBANSKY, Raymond (1992), « Jan Patočka », *Profils de Jan Patočka, Hommages et documents réunis par Henri Declève*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1992, 129-147.

KOHAK, Erazim (1986), « The crisis of rationality and the « natural » world », *Review of Metaphysics*, 40, 79-106.

KOHLBERGER, Helmut (1992), « En souvenir de Jan Patočka », *Profils de Jan Patočka, Hommages et documents réunis par Henri Declève*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1992, 157-164.

LEGROS, Robert (1990), « Patočka et Hegel », *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique*, Tassin et Richir (éd.), Jérôme Millon, Krisis, 1992, 45-53.

L'HEUILLET, Hélène (1992), « La nuit hérétique », *Cahiers philosophiques*, n° 50, mars 1992, p.117-152.

LÖWIT, Valérie (1990), « L'histoire et le négatif », *Les Cahiers de Philosophie: Jan Patočka, Le soin de l'âme*, no. 11-12, 1990, 221-234.

LÖWIT, Valérie (1992), « Introduction à l'œuvre de Patočka », *Universalis 1992, La politique, les connaissances, la culture en 1991*, Paris, Éd. Encyclopaedia Universalis, 1992, 415-416.

MATOUSEK, Alexander (1990), « Le "sens naturel" est-il un invariant du monde naturel? Sur la théorie patockienne des trois mouvements de la vie », *Les Cahiers de Philosophie: Jan Patočka, Le soin de l'âme*, no. 11-12, 1990, 153-162.

NESSLER, Bernard (1990), « Patočka et Fink, leurs relations personnelles », *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique*, Tassin et Richir (éd.), Jérôme Millon, Krisis, 1992, 231-247.

NOVAK, Josef (1990), « Histoire, historiographie et philosophie de l'histoire », *Les Cahiers de Philosophie: Jan Patočka, Le soin de l'âme*, no. 11-12, 1990, 209-220.

NOVOTNY, Karel (1999), « L'esprit et la subjectivité transcendantale. Sur le statut de l'épochè dans les premiers écrits de Jan Patočka », *Études phénoménologiques. Jan Patočka, Phénoménologie et Européen*, tome XV, nos.29-30, 29-57.

PALOUS, Radim (1982), « Patočka et la Communauté des Ébranlés », *Profils de Jan Patočka, Hommages et documents réunis par Henri Declève*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1992, 27-34.

PETRICEK, Miroslav (1990-1991), « Jan Patočka et l'idée de monde naturel », *Les Cahiers de Philosophie: Jan Patočka, Le soin de l'âme*, no. 11-12, 1990, 117-152.

PETRICEK, Miroslav (1987), « La philosophie de l'eupéanité comme métaphysique du mouvement dans l'œuvre de Jan Patočka », *Critique*, Paris, 1987, 485, p.881-981.

POIRIER, Jean-Louis (1992), « Patočka et les Grecs », *Cahiers philosophiques*, n° 50, mars 1992, p.167-200.

REZEK, Petr (1990), « La "phénoménologie de l'esprit" de Patočka dans le contexte du *Cercle philosophique de Prague* », *Les Cahiers de Philosophie: Jan Patočka, Le soin de l'âme*, no. 11-12, 1990, 103-116.

REZEK, Petr (1991), « Jan Patočka et le problème de la phénoménologie », *Études phénoménologiques*, Bruxelles-Louvain-la-Neuve, 13-14, 1991, 203-209.

RICHIR, Marc (1990) « La communauté asubjective. Incorporation et incarnation », *Les Cahiers de Philosophie: Jan Patočka, Le soin de l'âme*, no. 11-12, 1990, 163-192.

RICHIR, Marc (1992), « Science et phénoménologie », *Profils de Jan Patočka, Hommages et documents réunis par Henri Declève*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1992, 103-109.

RICOEUR, Paul (1981), « Préface », *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Verdier, 1981, 7-15.

RICOEUR, Paul (1992) « Hommage à Jan Patočka », *Profils de Jan Patočka, Hommages et documents réunis par Henri Declève*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1992, 149-156.

ROVIELLO, Anne-Marie (1990), « Patočka et la demi-mesure moderne », *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique*, Tassin et Richir (éd.), Jérôme Millon, Krisis, 1992, 189-202.

SCHALLER, Klaus (1992), « Patočka interprète de Comenius: sa pédagogie du revirement », *Profils de Jan Patočka, Hommages et documents réunis par Henri Declève*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1992, 65-93.

SCHUHMAN, Karl (1990), « Husserl et Patočka », *Les Cahiers de Philosophie: Jan Patočka, Le soin de l'âme*, no. 11-12, 1990, 93-102.

SEBESTIK, Jan (1990), « La philosophie du langage de Jan Patočka », *Les Cahiers de Philosophie: Jan Patočka, Le soin de l'âme*, no. 11-12, 1990, 193-208.

SEBESTIK, Jan (1990), « Premières réactions continentales au *Tractatus* ; Jean Cavailles/Jan Patočka », *Actes du colloque Wittgenstein*, Mauvezin, T.E.R., 1990, p.197-209.

SIVAK, Jozef (1983), « La réalisation du projet husserlien de "monde naturel" selon Jan Patočka », *Analecta Husserliana, Phenomenology of Man and the Human Condition*, Tymieniecka, Anna-Teresa (ed.), Dordrecht, Reidel, 207-228.

SIVAK, Jozef (1989), « Un philosophe du monde naturel: Jan Patočka (1907-1977) », *Analecta husserliana*, XVII, p.573-601.

SIVAK, Jozef (1990), « Jan Patočka, critique de Husserl. D'une lecture métaphysique de la phénoménologie husserlienne », *Études philosophiques*, 1990, p.491-512.

SIVAK, Jozef (1991), « Colloque Patočka », *Études philosophiques*, 1991, p.278-281.

SIVAK, Jozef (1991), « L'"exigence d'une phénoménologie asubjective" et la noématique », *Analecta Husserliana*, 34, 1991, p.465-474.

SIVAK, Jozef (2002), « Jan Patočka and Phenomenology in Bohemia and Slovakia », *Analecta Husserliana: The Yearbook of Phenomenological Research Vol LXXX: Phenomenology World-Wide*, Tymieniecka, Anna-Teresa (ed.), Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, 301-307.



SRODA, Krzysztof (1990), « Patočka, Platon et l'immortalité de l'âme », *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique*, Étienne Tassin et Marc Richir (éd.), Grenoble, Jérôme Millon, Krisis, 1992, 39-44.

SRODA, Krzysztof (1990) « Jan Patočka — Philosophe socratique », *Les Cahiers de Philosophie: Jan Patočka, Le soin de l'âme*, no. 11-12, 1990, 65-82.

SRUBAR, Ilja (1990), « Phénoménologie asubjective, monde de la vie et humanisme », trad. Anne-Marie Roviello, *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique*, Tassin et Richir (éd.), Jérôme Millon, Krisis, 1992, 85-99.

SRUBAR, Ilja (1990), « L'évolution de la pensée phénoménologique de Patočka », *Les Cahiers de Philosophie: Jan Patočka, Le soin de l'âme*, no. 11-12, 1990, 41-64.

SRUBAR, Ilja (1990) « La place de l'art dans la philosophie de Patočka », in *L'art et le temps* (préface), trad. Erika Abrams, Paris, P.O.L, 1990, 7-26.

SRUBAR, Ilja (1992) « Praxis, travail et dialectique (Essai sur le rapport de Patočka avec le marxisme) », *Cahiers philosophiques*, n° 50, mars 1992, p.153-166.

SRUBAR, Ilja (1992) « De la vie bien fondée : sur la philosophie pratique de Jan Patočka », *Profils de Jan Patočka, Hommages et documents réunis par Henri Declève*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1992, 51-63.

SRUBAR, Ilja (2002), « Jan Patočka: Phenomenology of Practice », *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, Drummond, John (ed.), Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, 311-325.

STEXHE, Guillaume de (1991), « Accéder au monde naturel en son ébranlement. La pensée du sens problématique selon Jan Patočka », *Cahiers de l'école des sciences philosophiques et religieuses*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1991, 145-205.

TASSIN, Etienne (1990), « La question du sol. Monde naturel et communauté », *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique*, Tassin et Richir (éd.), Jérôme Millon, Krisis, 1992, 167-187.

TUCKER, Aviezer (1992) « "Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire" by Jan Patočka », *History and Theory : Studies in the Philosophy of History*, 31, 355-363.

TUCKER, Aviezer (1997), « Jan Patočka's World Movement as Ultimate », *Ultimate Reality and Meaning: Interdisciplinary Studies in the Philosophy of Understanding*, 20, 107-122.

VEZIN, François (1992), « Patočka et l'Europe », *Cahiers philosophiques*, n° 50, mars 1992, p.201 suiv.

ZUMR, Josef (1990), « Patočka et Masaryk », trad. Erika Abrams, *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique*, Tassin et Richir (éd.), Jérôme Millon, Krisis, 1992, 55-63.

## **F. Références secondaires générales**

*Actes du huitième congrès international de philosophie, à Prague, 2-7 septembre 1934*, Nendeln-Lichtenstein, Kraus reprint limited, 1968.

ALBERTAZZI, LIBARDI and POLI (éds.), *The School of Franz Brentano*, Kluwer Academic Publishers, vol. 52, 1996.

ARENDT, Hannah (1958), *Condition de l'homme moderne*, trad. Fradier, Calmann-Lévy, Agora, 1983.

AVENARIUS, Richard (1888-1890), *Kritik der reinen Erfahrung* [Critique de l'expérience pure], Leipzig, O.R. Reisland, 1890. Repris en 1980, University Microfilms International, Ann Arbor, MI, 2 vol.

AVENARIUS, Richard (1891), *Der menschliche Weltbegriff* [Le concept humain de monde], Leipzig, O.R. Reisland, 1891. Dernières éditions 1912, 1917 chez Petzoldt.

BERGSON, Henri (1896), *Matière et mémoire, Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris : PUF, Quadrige, 1939.

BOEHM, Rudolf (1959), « Les ambiguïtés des concepts husserliens d'"immanence" et de "transcendance" », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 4, 481-526b

BRENTANO, Franz (1874), *La psychologie d'un point de vue empirique*, trad. M. de Gandillac, Paris, Aubier-Montaigne, 1944.

BRAND, Gerd (1971), *Die Lebenswelt, Philosophie des konkreten A priori*, Berlin.

CARR, David (1970), « Husserl's Problematic Concept of the Life-World », *American Philosophical Quarterly*, 7, 331-339.

CARR, David (1974), *Phenomenology and the problem of history : a study of Husserl's transcendental philosophy*, Evanston, Northwestern University Press, 1974.

DESCARTES, René, *Oeuvres et lettres*, Gallimard, La Pléiade, 1953.

FISSETTE, Denis (éd.), *Edmund Husserl's Logical Investigations Reconsidered*, Dordrecht, Kluwer

FISSETTE et LAPOINTE (éds.), *Aux origines de la phénoménologie, Husserl et le contexte des Recherches logiques*, Paris/Québec, Vrin/Presses de l'Université Laval, Zétésis, 2003.

GALILEI, Galileo, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, trad. Fréreau avec le concours de De Gandt, Seuil, Points. Science, 2000.

GILSON, Lucie (1955), *La psychologie descriptive selon Franz Brentano*, Vrin.

HARTMANN, Nicolai (1921), *Le principes d'une métaphysique de la connaissance*, trad. Vancourt, Paris : Éditions Montaigne, 2 tomes, 1945.

HEIDEGGER, Martin (1927), *Être et temps*, trad. Martineau, Authentica, 1985.

HEIDEGGER, Martin (1927), *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. Courtine, Paris, Gallimard, 1989.

HOLENSTEIN, Elmar, *Jakobson ou le structuralisme phénoménologique*, Paris : P. Seghers, 1975.

HUSSERL, Edmund (1900), *Recherches logiques, tome 1 : Prolégomènes à la logique pure*, trad. Élie et als., Paris, PUF, Épiméthée, 1959.

HUSSERL, Edmund (1901), *Recherches logiques, tome 2 : Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, trad. Élie et als., Paris, PUF, Épiméthée, 1961/1972, 2 tomes.

HUSSERL, Edmund (1901), *Recherches logiques, tome 3 : Élucidation phénoménologique de la connaissance*, trad. Élie et als., Paris, PUF, Épiméthée, 1974.

HUSSERL, Edmund (1904-1905), *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. Dussort (1964), Paris, PUF, Épiméthée, 1994.

HUSSERL, Edmund, *Chose et espace. Leçons de 1907*, trad. Lavigne. Paris: PUF, Épiméthée, 1989.

HUSSERL, Edmund (1907), *L'Idée de la phénoménologie. Cinq Leçons*, trad. A. Lowit, Paris, PUF, Épiméthée, 1970.

HUSSERL, Edmund (1910), *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. English, Paris, PUF, Épiméthée, 1991.

HUSSERL, Edmund (1913), *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome premier: Introduction générale à la phénoménologie pure*, trad. Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, tel, 1950.

HUSSERL, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure, Tome second : Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. Escoubas, Paris, PUF, Épiméthée, 1982.

HUSSERL, Edmund (1929), *Méditations cartésiennes et Conférences de Paris*, trad. de Launay, PUF, Épiméthée, 1994.

HUSSERL, Edmund (1935-36), « Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie », *Philosophia*, éd. Arthur Liebert, Belgrade, 1, 1936, p.77-176.

HUSSERL, Edmund (1935), *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Granel, Paris : Gallimard, tel, 1976.

INGARDEN, Roman (1956), « De l'idéalisme transcendantal chez E. Husserl », trad. Taminioux, in *Husserl et la pensée moderne, Husserl und das Denken der Neuzeit*, La Haye, Martinus Nijhoff, *Phaenomenologica* 2, 1959.

INGARDEN, Roman (1957), « Le problème de la constitution et le sens de la réflexion constitutive chez Edmund Husserl », *Husserl, Cahiers de Royaumont*, Paris, Éditions de Minuit, 1959.

INGARDEN, Roman, *Husserl : la controverse idéalisme-réalisme*, Paris, Vrin, 2001.

KRÜGER, Gerhard, « Die Herkunft des philosophischen Selbstbewusstseins », *Logos*, XXII.

JAKOBSON, Roman, *Une vie dans le langage. Autoportrait d'un savant*, trad. Boyer, Éditions de Minuit, 1983.

JAMES, William, *Essays in radical empiricism*, London/New York: Longmans, Green and Co., 1912.

JAMES, William (1905), « La notion de conscience », *Philosophie*, 64, 1999.

JANSSEN, Paul (1970) *Geschichte und Lebenswelt, Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk*, Den Haag, Martinus Nijhoff, no. 35.

JOUMIER, Laurent (2005), « Le concept naturel de monde d'Avenarius et son appropriation husserlienne », à paraître.

KERN, Iso (1964), *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantismus*, La Haye, M. Nijhoff.

KOLAKOWSKI, Leszek (1976), « Richard Avenarius et le suicide apparent de la philosophie », *Die Welt des Menschen — Die Welt der Philosophie, Festschrift für Jan Patočka*, Walter Biemel (éd.), Martinus Nijhoff, *Phaenomenologica*, no. 72, 1976, 270-284.

LANDGREBE, Ludwig, « La phénoménologie de Husserl est-elle une philosophie transcendante? », *Études philosophiques*, IX, 1954, no. 3, 315-323.

LANDGREBE, Ludwig (1963), « Husserls Abschied vom Cartesianismus », *Der Weg der Phänomenologie, das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh, G. Mohn

LAVIGNE, Jean-François (2004), « La lecture husserlienne d'Avenarius et la réduction phénoménologique », *La naissance de la phénoménologie*, Paris : Presses universitaires de France, Épipiméthée, 2004, p.729-747. Article publié originellement en 2003 dans la revue *Kairos*, 22 : *De Kant à la phénoménologie*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2003, pp.61-82.

LOSSKIJ, Nikolai Onufrievich, *The intuitive basis of knowledge, an epistemological inquiry*, traduit du russe par Natalie Duddington, London, Macmillan and co., limited, 1919.

LOSSKIJ, Nikolai Onufrievich, *The world as an organic whole*, traduit du russe par Natalie A. Duddington. London : Oxford university press : H. Milford, 1928.

MACH, Ernst (1886), *L'analyse des sensations. Le rapport du physique au psychique*, trad. F. Eggers et J.-M. Monnoyer, Nîmes, Éditions Jacqueline Chambon, 1992.

MACH, Ernst (1905), *La connaissance et l'erreur*, trad. Marcel Dufour, Paris : Flammarion, Bibliothèque de philosophie scientifique, 1908.

MAINE DE BIRAN, Marie-François-Pierre, *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, in *Œuvres de Maine de Biran*, éd. Pierre Tisserand, vol. 8-9, Paris : Alcan, 1932. *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, éd. Tisserand, Paris : PUF,

MARTY, Anton (1908), *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und der Sprachphilosophie*. Halle, a. S., M. Niemeyer.

MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Paris : Gallimard, nrf, 1964,

MERLEAU-PONTY, Maurice (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, tel, 1989.

NOVÝ, Lubomír, GABRIEL, Jiří, HROCH, Jaroslav (éds.) *Czech Philosophy in the XX<sup>th</sup> Century. Czech philosophical Studies II*, Washington, D.C. : Paideia Press & The Council for Research in Values and Philosophy, 1994.



RICKERT, Heinrich (1921), *System der Philosophie*, Tübingen.

RICKERT, Heinrich (1926), *Science de la culture et science de la nature*, trad. Prompsy et de Launay, Paris : Gallimard, nrf, 1997.

RICOEUR, Paul, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 2004.

ROLLINGER, Robin (1999), *Husserl's Position in the School of Brentano*, Dordrecht, Kluwer.

RUSSELL, Bertrand (1913), *Théorie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2002, trad. Jean-Michel Roy.

SARTRE, Jean-Paul (1936), *La transcendance de l'ego, Esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, Vrin, Bibliothèques des textes philosophiques, 2003.

SCANLON, John (1988), « Husserl *Ideas* and the Natural Concept of the World », *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition, Essays in Phenomenology*, Sokolowski (ed.), Washington, The Catholic University of America Press, 217-233.

SCHELER, Max (1928), *La situation de l'homme dans le monde*, trad. Dupuy, Paris : Éditions Montaigne, 1951.

SCHUTZ, Alfred, « Le problème de l'intersubjectivité transcendantale chez Husserl », *Husserl, Cahiers de Royaumont*, Paris, Éditions de Minuit, 1959.

SMITH, Barry (1994), *Austrian Philosophy, The Legacy of Franz Brentano*, Chicago, Open Court, 1994.

SMITH, Barry (1995), « Common sense », *The Cambridge Companion to Husserl*, B. Smith and D. W. Smith (eds.), Cambridge University Press, 1995, 394-437.

SPIEGELBERG, Herbert, *The Phenomenological Movement, A Historical Introduction*, vol. 1, Martinus Nijhoff/The Hague, Phaenomenologica 5, second edition, 1976.

STRASSER, Steffan (1961), *Phénoménologie et sciences de l'homme*, trad. Kelkel, Paris/Louvain, Éditions Beatrice-Nauwelaerts/Publications Universitaires de Louvain, 1967.

STRASSER, Steffan (1961), *Phénoménologie et sciences de l'homme*, trad. Kelkel, Paris/Louvain, Éditions Beatrice-Nauwelaerts/Publications Universitaires de Louvain, 1967

STRAUS, Erwin (1935), *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, trad. Thines et Legrand, Millon, Collection Krisis, 2000.

ULMER, Karl (1973), *Philosophie der modernen Lebenswelt*, Tübingen.

VAN BREDÁ, H. L. (1957), « La réduction phénoménologique », *Husserl, Cahiers de Royaumont*, Paris, Éditions de Minuit, 1959.

VAN BREDÁ, H. L. (1976), « L'itinéraire husserlien de la phénoménologie pure à la phénoménologie transcendantale », *Die Welt des Menschen — Die Welt der Philosophie, Festschrift für Jan Patočka*, Walter Biemel (éd.), Martinus Nijhoff, Phaenomenologica, no. 72, 1976, 301-318.