

Jan PATOČKA :

de la philosophie du monde naturel à la philosophie de l'histoire

Le texte qui suit a été écrit et prononcé par Paul Ricœur lors d'un colloque organisé à Naples, les 6 et 7 Juin 1997. Il a été publié en Italien sous le titre suivant : « Dalla filosofia del mondo naturale alla filosofia della storia », in L'eredità filosofica di Jan Patočka. A venti anni dalla scomparsa, dir. D. Jervolino, tr. T. Nastri, Naples, Cuen, 2000, p. 45-52. Une traduction tchèque de ce texte a été publiée par K. Novotný qui avait participé à la rencontre de Naples : « Jan Patočka : od filosofie přirozeného světa k filosofii dějin » in Fenomén jako filosofický problém. Sborník prací k filosofii Jana Patočky a Eugena Finka, dir. I. Chvatík et P. Kouba, Prague, Oikoumene, 2000, p. 371-378. Le texte original en français se trouvait dans les archives laissées par Paul Ricœur. Nous sommes heureux de le mettre à la disposition des lecteurs du site Internet du Fonds Ricoeur à l'occasion du centenaire de la naissance de Jan Patočka.

Jan Patočka n'a longtemps été connu du public occidental que comme rédacteur et porte-parole de la Charte 77 qui a donné au mouvement de résistance des intellectuels tchèques son texte fondateur, lequel devait faciliter la tournure non violente, connue sous le vocable de « révolution de velours » de la chute du régime communiste. Or Patočka n'était pas un homme politique. Seule son intégrité intellectuelle et morale l'avait poussé à assumer les risques qui devaient lui coûter la vie. Le lien entre son oeuvre de philosophe et son intervention politique ne devrait pourtant pas être sous-estimée. En effet le diagnostic qu'il portait sur le régime honni le conduisait à voir dans le mensonge et dans la peur les deux relais essentiels entre la violence d'État et la corruption de l'opinion publique. C'est ainsi la rigueur même de son oeuvre de philosophe qui l'avait porté, lui le penseur non engagé, à affronter la politique à son niveau proprement moral. D'autres diront ici ce que furent les circonstances de son engagement. Je voudrais pour ma part m'employer à caractériser à grands traits l'oeuvre philosophique elle-même dont j'ai laissé entendre à l'instant la résonance morale et politique.

Je vois cette oeuvre se dessiner à la façon d'une ellipse dont les deux foyers seraient l'un la phénoménologie du monde naturel, dans la ligne du Husserl de la *Krisis* et du Heidegger de *Être et Temps*, l'autre la question du sens de l'histoire. Le premier foyer se laisse identifier dans les Papiers phénoménologiques des années 1965-1976, d'où il irradie dans l'ouvrage publié en 1976 à La Haye sous le titre *Le Monde naturel comme problème philosophique*, ouvrage qui comporte en outre une importante postface en français. C'est autour du second foyer que se regroupent en premier lieu les *Essais hérétiques*, dont la rédaction date des derniers mois de la vie du philosophe tchèque. Quel rapport existe-t-il entre les deux foyers ? Et comment peut-on passer de l'un à l'autre ? A première vue les deux problématiques ne se recoupent pas : présence corporelle et sensible au monde, – présence historique et violente à l'histoire. Je vais néanmoins essayer de montrer que le rapport de l'une à l'autre n'est pas arbitraire et même qu'il est fondamentalement réciproque : d'un côté le monde de la vie n'est naturel que par rapport aux adjonctions de la connaissance scientifique, mais il est déjà, en tant même que vécu, un monde culturel. En retour, le monde que nous appelons historique a son origine dans un monde « pré-homogène avec celui que nous venons de nommer monde naturel. Des deux côtés se laisse discerner une antériorité en quelque sorte fondationnelle, celle du pré-scientifique et celle du préhistorique.

J'ai pris pour guide de ma première navigation, les *Papiers phénoménologiques*, édités par Érika Abrams. Ces textes permettent de cerner avec exactitude ce que j'ai appelé le *foyer* de la phénoménologie du monde naturel. On y voit Patocka de plus en plus insatisfait de la phénoménologie de Husserl, même dans sa phase finale, celle de la *Krisis*, et même de la philosophie heideggérienne du *Dasein* qui l'avait pourtant aidé à faire le pas au-delà de Husserl. Je vais droit au thème central de ces essais, à savoir l'interprétation de la corporéité comme mode d'être traversé par un dynamisme qu'à la suite d'Aristote il appelle « mouvement ». Non pas mouvement, au sens banal de locomotion, de changement de lieu, mais au sens d'émergence, à mi-chemin du simplement virtuel et de l'effectivité accomplie, fixée, figée. Aristote avait butté sur cette notion qui fait transition entre la *dunamis*, la possibilité, la potentialité, et l'*energeia*, l'effectuation, l'actualisation. Il définissait, faute de mieux, le mouvement comme « *energeia* imparfaite » ; ou de façon plus condensée encore, de « acte de la puissance ». En quoi cette notion en apparence abstruse et outrageusement spéculative est-elle intéressante pour une phénoménologie déjà habituée à prendre en compte le phénomène de la corporéité, sous le titre du corps propre ou du corps vivant, par opposition aux corps physiques observés dans la nature. L'intérêt réside en ceci que la notion de subjectivité, que l'on associe ordinairement à celle de corps propre, de vécu corporel, paraît finalement aussi inadéquate que celle d'objectivité à laquelle on l'oppose. Merleau-Ponty s'était déjà heurté, après *Phénoménologie de la perception*, ouvrage encore dominé par la notion de conscience, au difficile statut de ce qu'il proposait d'appeler chair et qu'il voyait accordée à la « chair du monde », de chair à chair en quelque sorte. On voit ainsi Patocka, dans les *Papiers phénoménologiques*, traverser en quelque sorte la phénoménologie de Husserl et celle pourtant déjà moins subjectiviste de Heidegger, pour déboucher sur quelque chose comme une a-subjectivité, dont je voudrais montrer tout à l'heure qu'elle permet de rejoindre certains thèmes des *Essais hérétiques* tels que celui d'ébranlement. La notion historique de communauté des ébranlés s'édifie douloureusement sur une phénoménologie de la corporéité que la métaphysique du mouvement a fait sortir de ses gonds.

Reprenons le mouvement de pensée – c'est le cas de le dire, parlant du mouvement – au plus près de l'expérience commune. Le motif essentiel d'insatisfaction et même de mécontentement qui éloigne Patocka de ses illustres devanciers concerne très précisément le primat donné à la représentation dans la phénoménologie husserlienne, qui fait du monde un spectacle étalé devant la conscience (le devant de *Gegenstand*, ce qui se tient devant). On dira un peu plus loin où se situe le point de rupture avec Heidegger. Le pouvoir-se-mouvoir constitue un phénomène beaucoup plus primitif que la représentation et qui évoque plutôt l'effort selon Maine de Biran ou le *je peux* selon Merleau-Ponty. L'espace lui-même, pour un tel être pouvant se mouvoir, n'est pas un système de places fixes, mais une distance parcourue, depuis un site d'où on vient jusqu'à un site vers lequel on va. La corporéité en ce sens n'est pas dans l'espace, mais déploie son pouvoir de distanciation à l'égard des choses du monde, on dirait en grec des *pragmata*, des « affaires ». A ce niveau la polarité objet-sujet ne fonctionne plus, encore moins la polarité matérialisme- idéalisme subjectif. Être en cours de réalisation, au sortir de la capacité nue, tel est le statut problématique – mot qui reviendra en force dans les *Essais hérétiques* –. Certes, de grandes séquences de Husserl et surtout de Heidegger sont à préserver et à réemployer : situation, tonalité affective, être jeté, catégorie mise en couple avec celle de projet, d'anticipation, de résolution; mais, entre ces nouvelles polarités, manque le ciment du « mouvement », de l'*energeia atelès*. Même l'idée d'un ajustement, d'un ajointement, (le chair à chair de Merleau-Ponty) oscillant entre la docilité et la rupture, reste inadéquate. Le mouvement, dit un de ces essais, est « ce qui rend l'étant ce qu'il est » (31). A cet égard Patocka a trouvé quelque secours chez des contemporains de Husserl et de

Heidegger, tels que Eugen Fink, L. Landgrebe ou A. Reinach parlant d' « espace parcouru » plutôt que de trajet au sens d'intervalle (33), voire chez Bergson, dans la « perception du changement » (*La pensée et le mouvant*) (p. 39). Comme Bergson Patočka se bat contre les restes de parménidisme dans notre pensée, comme si on n'avait jamais fini de répondre à Zénon. A cet égard passer de rien à quelque chose reste le modèle énigmatique de tout passage, de tout déplacement, sans place ni station. Il faut ici conjuguer l'espace et le temps dans l'idée de processus comme mouvement « d'où vers où » (71). Il n'est pas sans intérêt de rencontrer parmi les exemples concrets appelés au secours des notions telles que le travail, le jeu, la lutte et, plus remarquable que toutes, la notion d'orientation (*Leçon sur la corporéité*, 52 sq.). On objectera ici que le caractère personnel du corps ne peut manquer d'être accentué, face à l'impersonnalité pure de l'univers (59), au risque de conforter le subjectivisme de la représentation par un subjectivisme du comportement.

Ce qui néanmoins émerge de ces essais besogneux en direction du thème-limite de l'être a-subjectif, c'est le caractère fuyant du lien obstinément recherché entre corporéité, temporalité et socialité. Insistons sur cette troisième composante qui n'a pas encore été nommée. C'est même en ce point que Patočka s'éloigne le plus décidément de Heidegger : la notion de *Mitsein* lui paraît faible, pauvre, et de toutes façons introduit trop tard dans l'analytique du *Dasein*. Ni corporéité, ni temporalité, ne signifient pour moi seul. Le *parmi les autres* est aussi originel que le *d'où vers ou* de l'orientation et que le processus « depuis-en vue de ». Aussi bien les exemples évoqués à l'instant de travail, de jeu, de lutte, sont impensables sans la socialité jointe à la corporéité et à la temporalité. A cet égard l'accent mis par Heidegger sur l'alternance du *on* et du *Selbst* masque les aspects de la socialité susceptibles d'être incorporés à l'ontologie du pouvoir se mouvoir. Le partage d'un même monde est un phénomène aussi originaire que l'être affecté par. Nous nous mouvons au milieu des choses et parmi les autres. C'est sur ce fond que l'on surprend l'apparition du terme ébranlement dans le contexte d'une méditation sur la « terre ». « Mouvement de l'existence - ébranlement de la « terre » en nous. Ébranlement de ce qui enchaîne dans la séparation, de ce qui pour cette raison aussi maintient l'être-séparé. Les tentatives d'ébranlement – historiquement diverses – se rattachent toujours de quelque manière à la conscience, à l'acceptation et à l'assomption de la fin – la fin dont nous détournons le regard, que nous « oublions », est intégrée dans l'existence en tant que moment inséparable de celle-ci – ce n'est plus la terre qui dispose de notre finitude et, à travers elle, nous domine; nous voulons la « dominer » nous-mêmes, nous expliquer avec elle – il n'y a en cela aucune volonté de puissance mais au contraire une acceptation de la réalité et une transformation qui va de pair avec cette acceptation » (112-113). Il suffira tout à l'heure de remplacer monde par histoire, pour rejoindre le même concept dans les *Essais hérétiques*. Déracinés de l'histoire, nous pouvons l'être parce que d'abord en mouvement quant à notre être-au-monde.

De quelle façon ces notations largement inchoatives conduisent-elles au seuil d'une notion a-subjective de l'existence ? C'est à l'occasion de la reprise critique de l'idée husserlienne d'*epochè*, de suspens, de réduction, que se fait une première percée. Husserl a pratiqué l'*epoché* à l'égard de la face objective de la réalité naturelle. Ne faut-il pas mettre aussi en suspens, réduire, la face subjective ? Si la réalité n'est plus ce en face de quoi nous nous tenons, mais ce dont nous faisons partie, il n'y a pas non plus de sujet assuré en lui-même appelé à faire face. La sortie de la représentation, et l'adoption d'une anthropologie du mouvement, tenaient en germe ce retournement. Le mouvement en tant qu'actualisation en route n'est pas plus subjectif qu'objectif. L'être en mouvement se passe. Peut-être faudrait-il ici regarder du côté de Leibniz, critique de Descartes, non seulement de Descartes mécaniste, mais de Descartes réflexif. Autre suggestion : soustraire la donation au sujet donnant, évoquer

une donation advenante. Concourt à cette approche l'idée de latence, substituée à celle de manifestation (231), voire l'idée d'oubli (sur l'oubli, 99-100 ; 112 ; 230 ; 233). Je retiens cette formule somptueuse : « le monde de la vie est le seul premier et originaire de l'oubli de soi et de l'être » (230). En bref, il faut affranchir l'idée de monde de la vie, non seulement de la tutelle du sujet transcendantal, qui ne cesse de se prolonger jusque dans la *Krisis*, mais encore à l'égard du souci heideggérien, encore trop soucieux de soi¹ : « la philosophie de Heidegger demeure par trop une philosophie réflexive » (260).

J'arrête sur cette fière notation mes explorations dans la masse des *Papiers phénoménologiques* et j'amorce la seconde navigation sous la conduite des *Essais hérétiques*, sous-titrés « Sur la philosophie de l'histoire ». Comme je l'ai annoncé en commençant, je suis attentif à une certaine continuité entre *Le monde naturel comme problème philosophique* et ces fameux essais. Une certaine continuité dis-je. Car je ne veux pas sous-estimer le changement de registre, l'idée d'histoire occupant le lieu philosophique tenu jusqu'ici par celle de monde. Une rupture du fil de la pensée résulte du surgissement du thème de la guerre dans le cours d'une enquête qui commence effectivement par le rappel de la thèse sur le monde naturel en tant que monde pré-scientifique. Lui est désormais substituée la thèse du monde pré-historique, en tant que monde non problématique, que dans ma préface à la traduction française des *Essais hérétiques* je résumais par la formule d'une « captivité menée dans l'amitié des dieux » (11). D'où la question : qu'est-ce qui dans les essais phénoménologiques, rendait possible, voire prévisible, le surgissement du monde historique comme monde problématique ? Eh bien, c'est très précisément l'ontologie du mouvement. Je me cite moi-même dans la préface aux *Essais*. Trois sortes de « mouvement de la vie » dotés chacun d'une temporalité propre : le premier est celui de l'acceptation, où tout excès est compensé par une réparation, comme dans le fameux *dictum* d'Anaximandre, le penseur présocratique d'Ionie – le deuxième est celui de la défense, auquel appartient l'économie du travail, dans la mesure où le travail est à la fois une charge que l'homme prend sur lui sa vie durant et l'allègement d'un fardeau ; ce soulagement peut confiner au rapt d'Eros, mais il ne va pas jusqu'à rompre les bornes de l'existence préhistorique où l'immortalité des dieux console de la mortalité des hommes. Le troisième mouvement fondamental de la vie est le mouvement de vérité qui, à l'intérieur encore du monde préhistorique, atteste la différence du surnaturel et du naturel, et ainsi discerne dans le divin le pouvoir d'ouverture. Mais ce n'est que sous le régime de la problématique que ce pouvoir d'ouverture, déjà à l'œuvre dans le monde préhistorique est reconnu comme tel. Il perd alors sa fonction tutélaire et laisse l'homme à découvert » (11-12). C'est alors que Patocka s'avance jusqu'à dire « que ce qui est ébranlé, pour l'homme problématique, c'est la totalité du sens accumulé par l'homme préhistorique, y compris à l'ère du christianisme : « La quête expressément questionnante qu'est la philosophie est plus risquée que la plongée divinatrice du mythe. La perte des certitudes de l'état préhistorique va aujourd'hui jusqu'à l'ébranlement de tout sens accepté » (3).

Je ne reprendrai pas ici mon interrogation concernant la réponse – ou mieux la réplique – donnée par Jan Patocka au tragique de la problématique. Je me cite une dernière fois : « Qu'est-ce donc, dans cette avancée de la Nuit, qui correspondrait au plan collectif, à la lucidité du philosophe solitaire ? Jan Patocka n'a guère qu'une formule qui vaut réponse : « La solidarité des « ébranlés », de ceux qui ont subi le choc, malgré leur antagonisme et le différend qui les sépare ». L'expérience privilégiée, à cet égard, c'est l'expérience du front, telle que Ernst Junger et Teilhard de Chardin l'ont éprouvé et commenté : « L'homme est enchaîné à la vie par la mort et par la peur; il est manoeuvrable à l'extrême. Or justement,

¹ Renoncer à l'*epoché* ? la réduction au monde naturel, son éclosion. *Epoché* du sujet de l'*epoché*... important manuscrit 230 sq).

pour cette raison, il semble y avoir une perspective autre, cette possibilité de trouver, en partant de cette guerre engendrée par la paix, le terrain d'une paix réelle. Cela présuppose en premier lieu l'expérience du front décrite par Teilhard, expérience à laquelle Jünger pour sa part a donné une expression moins mystique mais tout aussi catégorique : la positivité du front, du front nullement comme asservissement à la vie mais comme libération infinie et affranchissement de cette servitude » (15). Et je recopie la dernière phrase de Patocka, que je tenais pour son *credo* politique : « La solidarité des ébranlés peut se permettre de dire « non » aux mesures de mobilisation qui éternisent l'état de guerre La solidarité des ébranlés s'édifie dans la persécution et l'incertitude : c'est là son front silencieux, sans réclame et sans éclat, même là où la Force régnante cherche à s'en rendre maître par ces moyens » (15).

Vous aurez peut-être aperçu dans le clignotement des ténèbres, la solidité du fil dialectique qui, partant d'une phénoménologie du mouvement de la vie, passe par l'ébranlement de tout ancrage dans la « terre », traverse ensuite le tragique de l'histoire, marqué par le règne de *polémos*, pour s'apaiser enfin dans l'évocation de la « solidarité des ébranlés »

P. RICŒUR

Copyright Comité éditorial du Fonds Ricœur