

## La phénoménologie du monde naturel dans les premiers travaux de Patočka

Emre Şan  
Université d'Istanbul 29 Mayıs

### Abstract The Phenomenology of the Natural World in the Early Works of Patočka

The ambition of this text is to examine the “natural world as a philosophical problem”, which was the title of Patočka’s habilitation thesis in 1936. The natural world is not just a scientific problem, it is also a philosophical problem, which corresponds to the thematic of *Crisis* and *Lifeworld* described by Husserl in his Prague Lecture in 1935. As a result of the very strong influence of Husserlian phenomenology on his early thought, Patočka identified in the first sentence of his thesis the origin of problems that his own philosophy would unceasingly renew: “The problem of philosophy is the world as a whole”. Man is a finite being but relates infinitely to the whole of the world. Our guiding research hypothesis is as follows: In order to explore the justification, implications and limitations of this problematic, we want to emphasize the early works of Patočka and show that his approach bears phenomenology, through its own means, to the threshold of a new definition of the natural world as the activity of creative life. World is not the whole of existing things but the phenomenal connectedness of things, their way of referring beyond themselves to a constitutive whole. The aim of Patočka is to obtain the autonomy of the natural world by freeing the transcendence of the world from every form of objectivity and freeing the existence of the subject from every form of immanence.

**Keywords:** Phenomenology, Husserl, Patočka, natural world, givenness, lived-experience, objectivity, existence

### 1. Introduction

Comment peut la subjectivité, comme conscience, assurer la fonction d’être subjectif, c’est-à-dire la fonction de centre de référence de l’étant ? Corrélativement, comment l’homme qui se découvre comme conscience de soi, c’est-à-dire

comme intériorité ou immanence, peut-il être la condition pour la réalité transcendante ? Chez Husserl, la question de la subjectivité est comprise comme la question de la condition de la possibilité de la transcendance, en tant qu'elle est caractérisée à l'envers d'une conscience. Une telle position bute sur une difficulté spécifique. Il est incontestable qu'en tant que conscience empirique, incarnée, le sujet est un sujet intramondain, qui existe sur le même plan que les autres étants. Cependant, la fonction transcendantale de la subjectivité exige que le sujet existe sur un autre plan que celui dont il est la condition. À ce niveau, la conciliation de ces deux approches paraît impossible. La solution husserlienne consiste à opérer un clivage, au sein de l'homme lui-même, entre la subjectivité transcendantale, non-mondaine et l'individu empirique dans lequel la conscience s'incarne (Husserl 1976, 172).

Il nous semble que, en prenant son point de départ dans un tel clivage, Husserl annule tout passage entre le transcendantal et l'empirique. L'empirique demeure le transcendantal occulté, et le transcendantal demeure l'empirique révélé. Cette différence entre le transcendantal et l'empirique ne débouche pas sur une forme de platonisme, car l'*ego* transcendantal n'est pas un double ontologique de l'*ego* empirique, il demeure au contraire de manière paradoxale identique à celui-ci, en dépit de sa transcendantalité. Mais la difficulté n'est pas évacuée par-là, elle est même redoublée et approfondie parce que cette polarité du transcendantal et de l'empirique ne nous permet pas d'arriver à une caractérisation d'une subjectivité cohérente. Or, à quelle condition peut-on penser une conciliation entre l'intramondanéité et la transcendantalité de la subjectivité, c'est-à-dire entre sa concrétude et sa fonction de centre de référence de tout étant ? Malgré sa position radicale vis-à-vis de toute tradition, Husserl n'arrive pas à échapper à l'écart entre le transcendantal et l'empirique, entre la conscience et le monde parce qu'il prend comme point de départ une description de la rencontre entre le sujet et le monde au lieu de penser ces dernières à partir de cette rencontre. Ceci se manifeste particulièrement dans la fameuse hypothèse de « non-existence du monde » de Husserl.

Dans le §49 des *Ideen 1*, Husserl nous explique qu'« il est pensable que l'expérience fourmille de conflits irréductibles, et irréductibles non pas seulement pour nous mais en soi ; que l'expérience se rebelle tout d'un coup contre toute prétention de maintenir constamment la concordance entre les positions de choses ; que son enchaînement disparaisse tout ordre cohérent entre les esquisses, les appréhensions, les apparences ; bref qu'il n'y ait pas de monde » (Husserl 1950, 161). Nous remarquons que Husserl nous parle d'un conflit entre les appréhensions, mais que pour justifier l'inexistence du monde, il ne se limite pas au conflit entre des aspects de la chose. Il nous offre subrepticement une caractérisation par le travail des sciences pour échapper au conflit. Pourquoi Husserl n'interroge-t-il pas le problème ontologique du sens d'être du monde ? Pourquoi demeure-t-il tributaire d'une détermination ontique de la phénoménalité ? C'est qu'à l'arrière-plan de cette tendance se tient encore le modèle scientifique qui fait écho à la pensée cartésienne.

Selon Patočka, à la base de l'argument d'un anéantissement possible du monde il y a le présupposé que le monde doit être un monde cohérent « objectivable » pour être effectivement un monde. En effet, cette perspective qui consiste à penser un rapport entre le conflit des appréhensions et la non-existence du monde est dérivée d'une idée du monde comme cosmos, ce qui revient à confondre l'être du monde avec l'être de l'objet. Comme le souligne Patočka, « [U]n monde désordonné ne signifie pas la non-existence de la totalité mais seulement la non-existence d'une totalité d'un certain type » (Patočka 1992a, 140). Chez Husserl le monde est soumis à la détermination de l'objectivité. Cela nous conduit à la pensée d'une thèse générale d'un tout préalable du monde, tout intentionnellement transcendant. Ce qui fait la difficulté, c'est de penser ce tout comme le composant fondamental de l'immanence intentionnelle, c'est-à-dire en tant que partie, car lorsque nous pensons la thèse du monde comme la thèse de quelque chose qui est distinct de nous, nous supposons le monde comme un objet. Or, au lieu de penser la thèse du monde comme thèse du singulier, il faut penser une structure d'appartenance dont tout le singulier fait partie et qui seule

donne la possibilité d'apparaître.

Au fond, une telle perspective fait écho à la formule cartésienne qui atteste toujours la position du « je pense, je suis » comme manifestation du caractère apodictique et indubitable de ma pensée, de ma conscience, alors même que la réalité extérieure est mise en doute. Autrement dit, la négation hyperbolique du monde assure le caractère indubitable, nécessaire et absolu de la conscience par opposition au caractère relatif, contingent et douteux du monde transcendant. Comme l'écrit Patočka, « à la lumière de cette différence, la transcendance deviendra effectivement un produit, une création de l'immanence dont tout le transcendant dépend par la nature de son être. La constitution des objectités deviendra véritablement production des objets dans la conscience » (Patočka 1992a, 137). Nous butons ici sur une difficulté majeure parce que la différence du transcendantal vis-à-vis des choses du monde renvoi à une extériorité vis-à-vis du monde lui-même. Le transcendantal comme sphère d'être absolu appelle une « véritable abîme de sens » (Husserl 1950, 163) entre la conscience et le monde. C'est bien rejeter la conscience hors de la réalité, c'est lui refuser toute forme de mondanité.

Selon Patočka, Husserl n'est pas allé jusqu'au bout de sa démarche et il voit là un impensé. Le philosophe tchèque entreprend de défendre Husserl contre lui-même, ou du moins de poursuivre sa pensée dans le sens de certaines de ses intuitions, et à rebours de la plupart de ses conclusions. Il essaie de pénétrer dans cet espace que l'inachèvement de l'œuvre de Husserl laisse ouvert. Comme l'écrit le philosophe tchèque en 1967 dans son article intitulé « Le monde naturel et la phénoménologie » :

Toute phénoménologie est au fond phénoménologie du monde naturel, mais ce fait même a une conséquence paradoxale : le monde naturel comme problème spécifique ne devient le thème de la réflexion de Husserl qu'à titre d'exception et relativement tard. En effet, la thématization du monde naturel présuppose la thématization du *monde*, à la différence de la thématique des objets dans le monde ; elle présuppose qu'on ait posé expressément la question du savoir si la conscience du monde est convertible à la prise de conscience des objets et de leur ensemble, ou si le monde comme tel ne doit être déjà accessible au préalable, d'une manière spécifique et irremplaçable (Patočka 1988a, 24).

Dans ce travail en tenant compte des problèmes mis en évidence jusqu'ici, nous essayerons de suivre les premiers travaux de Patočka (1934-1950) sur le problème du monde naturel qui traverse une grande partie de ses écrits phénoménologiques et qui correspond au monde de la vie (*Lebenswelt*) décrit par Husserl dans les années 1930. À cette fin, il nous faudra d'abord analyser sa thèse d'habilitation intitulé *Le monde naturel comme problème philosophique*, qui date de 1936<sup>1</sup> (Patočka 1976) et les articles suivants : « Remarques sur la position de philosophie dans et en dehors du monde » (Patočka 1990), « L'esprit et les deux couches fondamentales de l'intentionnalité » (Patočka 1992b), « Le "point de départ subjectif" et la biologie objective de l'homme » (Patočka 1998b).

Il nous paraît essentiel de voir l'évolution de sa perspective et son inscription à contre-courant de l'absolutisation du transcendantal. Comme nous aurons l'occasion de le montrer, le renouvellement du sens du transcendantal fait par Patočka consiste à transférer « le transcendantal » de l'idéalisme transcendantal au monde comme légalité propre de la totalité d'existant de l'étant et l'origine même de tout sens, source de l'apparaître. Une telle entreprise exige de cesser de supposer le monde comme un objet et la thèse du monde comme la thèse de quelque chose qui est distinct de nous. Autrement dit, le monde ne doit pas être compris comme un objet au sens de mathématicien ou du physicien, à savoir comme une loi unique qui couvrirait tous les phénomènes partiels mais comme le style universel de toute perception possible.

## **2. Le problème de la philosophie c'est le monde comme totalité**

Dans sa thèse de 1936, Patočka essaie à la fois d'expliquer la phénoménologie de Husserl et d'approfondir les motifs dessinés par Husserl concernant le sens du transcendantal relatif au monde chez ce dernier.

Conformément à la leçon de Husserl dans la *Krisis*, Patočka commence son travail par l'interrogation d'une crise spirituelle qui affecte l'existence européenne. Nous trouvons

notre vie divisée par une conception double du monde, vivant d'une part dans le monde qui nous est naturellement propre, notre environnement quotidien, et d'autre part dans le monde objectif que nous impose la science, dont les lois naturelles permettent d'expliquer et d'organiser la forme du monde. Ce déchirement dans la vie de l'homme moderne est à la base d'une crise spirituelle élargie aux sciences et aux individus, dont Husserl a clairement explicité l'origine. Cependant, si Husserl se propose dans sa *Krisis* de fonder une science nouvelle sur la phénoménologie transcendantale, par un retour à une rationalité véritable, la perspective de Patočka, tout en demeurant liée à la réduction transcendantale, consistera à tenter de mettre fin à la crise spirituelle en restituant sa place et sa valeur à la liberté humaine, perdue de vue dans une conception purement objectiviste du monde. Le thème de la liberté, en effet, fournit un fil conducteur à la thèse de Patočka et lui donne sa spécificité. À l'inverse d'une compréhension scientifique du monde, la liberté subjective doit être retrouvée comme étant à l'origine des activités pratiques qui sont en mesure de dépasser le vécu immédiat vers des formations théoriques qui structurent le monde objectif. Pour cela, afin de mettre à jour la fonction créatrice du sujet, Patočka entreprend une interrogation sur la généalogie du sens de la subjectivité, qui commence par l'empirisme et le rationalisme modernes, passe par l'idéalisme allemand et le positivisme logique, pour aboutir enfin dans le Je transcendantal de Husserl, seul capable de restituer, à la vie divisée, son unité. Comme le souligne Patočka,

Il est illusoire de penser que l'essence de la subjectivité nous est toujours présente, donnée et connue. C'est là une illusion que contribuent à construire un motif mathématique, celui de la certitude assurée par la simplicité du point de départ, et un motif psychologique, celui d'une certitude de soi-même inhérente à la conscience (Patočka 1976, 75).

En effet, pour supprimer cette dualité du monde, l'objectivisme et le positivisme moderne tentent d'annuler l'un des deux mondes pour le ramener en tant qu'effet ou simple apparence à l'autre monde, et retrouver ainsi une vie dans l'unité. De son côté, Patočka cherche un troisième élément qui

entoure les deux conceptions du monde, et qui les fonde toutes deux. Il le trouve dans l'activité subjective, dont les deux conceptions du monde s'avèrent être la production spirituelle ou dérivée. Pour ce faire le philosophe tchèque commence par interroger le sens de cette subjectivité dans le procès même de son explication, ce qui constitue, de son point de vue, la méthode transcendantale elle-même.

C'est ainsi que 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 placé au centre de sa réflexion sur le monde. En ce sens, contrairement à la conception scientifique du monde, le monde naturel 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. Quand 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. En ce sens, le concept de monde naturel dégagé dans le troisième chapitre de la thèse d'habilitation reste ainsi très proche de celui de Husserl en ceci que le monde est fondé sur l'activité synthétique de la conscience transcendantale. Or, Patočka semble reconnaître à l'horizontalité du monde une fonction constituante, à l'égal de la subjectivité. En faisant cela, Patočka s'éloigne de l'exposé systématique de la phénoménologie transcendantale statique, et il retrouve d'une certaine manière les problèmes auxquels Husserl se consacrait dans ses manuscrits des années trente. Il s'agit de montrer que, par-delà l'alternative entre philosophie transcendantale et ontologie fondamentale, une phénoménologie du monde

naturel est conduite à penser l'essence de l'apparaître à partir du monde. Comme l'écrit Marion Bernard, « on pourrait dire que chez Husserl, le monde de la vie n'était qu'un intermédiaire sur le chemin qui reconduit de la crise à la subjectivité. Chez Patočka à l'inverse, c'est la crise de l'humanité européenne qui n'est qu'un indice – et ce qu'elle voile et dévoile, c'est précisément le problème du monde comme totalité » (Bernard 2011, 353).

Selon Patočka, l'objet de la philosophie est le tout du monde et « seule la connaissance du monde (en tant que totalité) donne l'unité que requiert la connaissance du contenu mondain, c'est-à-dire des singularités » (Patočka 1990, 14). Pour cela le sujet doit abandonner le sol du monde en le transcendant car à la différence de la connaissance des singularités cette connaissance de la totalité est d'un autre ordre que la compréhension intramondaine des singularités. Comme il souligne aussi dans un article contemporain à sa thèse, « 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 » (Patočka 1992b, 34). Cette thèse présuppose d'autres thèses, puisque affirme déjà que la totalité est le monde et le monde est totalité de sorte que la métaphysique comme pensée de totalité n'est possible que sur le terrain de vécu, en tant que sur ce terrain qu'une totalité est donnée et accessible. Patočka note en effet, « la métaphysique est impossible sinon comme reprise de la conscience vécue du réel en sa totalité » (Patočka 1976, 29). De la même manière, cette totalité vécue est le monde et non pas du tout comme une somme des étants, mais comme « la totalité préalable sur le sol de laquelle l'expérience se développe » (Patočka 1976, 87). Ce qui veut dire à la fois que le monde ainsi compris comme tel, est le seul sens possible d'une totalité véritable. Dans la reprise de la thèse d'habilitation en 1969 (Méditation sur « Le Monde naturel comme problème philosophique »), Patočka affirme que le thème du monde naturel se présente dès lors comme le thème par excellence de la métaphysique. (Patočka 1988c,



52). La question métaphysique authentique consiste à se demander en quoi vivre dans le monde signifie pour l'homme se rapporter au monde en totalité. Il s'agit de comprendre en quel sens l'expérience est à la fois rapport de l'homme à la totalité et rapport de l'homme à lui-même, et donc, ultimement, rapport de l'homme à lui-même sur le fondement de son rapport à la totalité.

À ce titre, nous pouvons nous 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 Galilée (Husserl 1976, 27). 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 ». En fait, le monde naturel est le fondement du sens de la conception scientifique du monde dans son ensemble, 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, à savoir 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.

En fait, 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 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 mathématiques ; 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 (Patočka 1976, 87).

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. Dans cette optique, si la vie est comprise de part en part selon une explication objectiviste, la liberté comme décision est annulée ou rejetée vers le domaine du purement subjectif de telle sorte qu'elle ne peut plus être comprise comme « faculté de disposer de ses possibilités de connaître et de choisir », c'est-à-dire comme une liberté *pour*, mais tout au plus comme « indépendance à l'égard des pressions extérieures » (Patočka 1976, 11), ce qui veut dire, une simple liberté *de*. Ce qui constitue ainsi la dégradation du monde objectif scientifique, c'est qu'il produit un changement dans la compréhension même de l'essence humaine : ayant perdu le sentiment d'être vraiment libres, nous ne pouvons plus nous poser comme personnes mais simplement comme des choses, et cela, sans même en avoir conscience, de sorte que l'homme devient vraiment l'être chosifié pour lequel il se prend. 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 » (Patočka 1976, 11). Une telle aliénation conduit à l'*abdication de soi-même* par laquelle l'homme renonce à sa liberté et se soumet entièrement aux pressions extérieures de la nature. Au fond, « 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 aveuglement aux impulsions objectives qui l'emportent » (Patočka 1976, 12). Il *reçoit* la vie toute faite, il renonce à la question concernant le *sens total* de l'existence. La réflexion perd son importance pour notre vie car elle est d'ores et déjà commandée par une causalité imposée et cette tentative détermine chaque action de notre vie.

Patočka va tracer une troisième voie au-delà du monde naturel et du monde de la science parce qu'aucun des deux ne peut être transposé à un autre. Donc, la troisième voie sera la recherche de l'activité subjective qui est à la source des chacun de monde. Cette réflexion acquiert chez Patočka une

signification nettement pratique et elle a comme condition de possibilité le *constat* du conflit : un tel constat est indispensable pour que le besoin d'unification s'avère comme nous étant vraiment essentiel. Alors en quel sens la philosophie est à même de fournir une fonction d'unité ? La réflexion suffit-elle à renverser la compréhension scientifique du sens de la vie ? Et de quel genre de réflexion s'agit-il en 1936 ? Dans sa thèse d'habilitation, Patočka évoque comme possible solution à la crise de l'humanité, la fonction unificatrice de l'activité constituante de la conscience transcendantale, ou plus précisément celle d'une communauté transcendantale intersubjective, laquelle relève d'une certaine infinité, et même d'un certain anonymat.

Dans sa thèse d'habilitation de 1936, l'intention de Patočka est de retrouver la conception naturelle du monde par une description de ses structures fondamentales. Il tente ainsi de dégager la structure du monde à partir de l'essence de l'homme, défini comme l'être qui « a » le monde. Ensuite, en suivant les traces de Husserl, il essaie de montrer le procédé constitutif du monde naturel dans la subjectivité transcendantale par la réduction. Husserl analyse le monde naturel comme un problème transcendantal en renouvelant la question transcendantale de Kant. Il s'agit pour le philosophe tchèque d'une démarche qui va de la subjectivité « créée » qui vit au sein du monde, vers la subjectivité « créatrice » où se « forme » le monde (Patočka 1976, 27). C'est-à-dire du *cogito sum* cartésien qui rabat la subjectivité au plan de substance vers la subjectivité créatrice qui est intérieure à l'existant, constitue l'existant comme tel qui garde la compréhension d'être de l'existant. Par-là, Patočka attire l'attention sur le fait que le processus d'objectivation commence dans le monde naturel, lequel est lié d'une structure ontologique *a priori* qui conditionne la saisie du monde. De même, il devient clair que le monde naturel est le corrélat de l'intersubjectivité transcendantale, dont l'intentionnalité désigne l'unité profonde du sujet et du monde. Il ne s'agit pas d'une unité de deux choses existantes, mais celle d'un pôle unifiant et de son corrélat, unité dont « le processus de mise en relation comme tel s'effectue tout entier *dans* la conscience » (Patočka 1976,

61). Donc, malgré l'opposition du monde naturel et du monde de la science, il y a une « unité qui gît au creux de la crise » (Patočka 1976, 1). 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 la corrélation *a priori* de l'apparaître et de l'apparaissant. La tâche d'une telle entreprise est de restituer notre conscience vécue du monde en totalité ; il importe donc d'explicitier la façon dont l'esprit donne 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 » (Patočka 1976, 4). 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 ordonné 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 (Patočka 1976,2).

### 3. Le monde naturel et la subjectivité

Dans ce contexte, le premier geste du philosophe tchèque serait de cesser de penser le sujet comme sujet substantiel. Comme l'indique clairement Patočka,

Il serait assurément inexact de comprendre le subjectif à l'aide de notions métaphysiques, tel le concept même de sujet – au sens de l'*hupokeimenon*, du substrat ultime de l'attribution, du « je » ultime et unifiant l'aperception, etc. Milité contre une telle conception tout ce qui s'oppose au dualisme : l'insertion de l'homme dans la nature, sa parenté avec le reste de nature vivante, les racines vitales de toute notre existence (Patočka 1988b, 175).

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 » (Patočka 1976, 164). 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 partir de l'activité subjective de constitution comme 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 en effet n'est pas de dépasser un sujet qui ferait obstacle à une connaissance parfaite du monde ; elle est bien plutôt 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 (Patočka 1976, 166).

Patočka s'adresse ici à la tradition cartésienne du « subjectivisme » moderne et cherche à fonder, comme Husserl une philosophie rigoureuse sur une base subjective. Il note en effet, « il y a, sans aucun doute, plusieurs siècles déjà qu'on a désigné la subjectivité comme 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 » (Patočka 1976, 26). Selon lui, aucun représentant de la tradition subjectiviste à laquelle nous faisons référence va de Descartes à Husserl, en passant par l'idéalisme allemand de Kant à Hegel n'atteint le niveau subjectif de manière suffisamment radicale parce qu'ils ont tous confondus « le résultat de l'activité subjective et cette activité même » (Patočka 1976, 2). En d'autres termes, ils sont tous partis du « constitué » plutôt que du « constituant » et ont ainsi manqué le sens unitaire du monde naturel. De même, comme l'indique Patočka, « ce n'est pas remarquons le tout de suite, à la manière de Berkeley que nous considérons le subjectivisme ; car à partir d'une interprétation formelle de l'expérience il en vient à réduire les êtres objectifs à la réalité des sujets finis » (Patočka 1976, 26). Selon Patočka, Berkeley ne respecte pas la teneur du sens du monde, à savoir la

transcendance du monde. Il tombe dans le piège de l'objectivisme en faisant de la vie spirituelle une collection de représentations (Patočka 1976, 14). La théorie de l'« *esse est percipi* » concerne une détermination de la réalité à partir de l'image ou bien détermination de la réalité matérielle comme un ensemble d'images, ce qui veut dire que contre idée d'une réalité en soi distincte de notre perception, que *esse est percipi*, que le réel n'est rien d'autre que ce que nous percevons, que son apparaître. Mais, selon Berkeley, la matière est un ensemble d'idées, n'existait donc que dans l'esprit, donc il ajoute au perçu le percevant. Berkeley considère les représentations humaines comme des associations de sensations en connexion constante. Nous n'avons pas intuition du monde extérieur : tout le contenu de notre pensée n'est fait que d'associations engendrées par l'ordre de sensations ; cet ordre engendre une croyance au monde extérieur et cette croyance est regardée comme intuitive. Ce qui arrive par le sens n'implique pas d'extériorité. L'extériorité de l'être perçu s'évanouit pour lui parce qu'être c'est être perçu. En fait, la formule « *esse est percipi* » ouvre la possibilité d'une véritable subjectivité transcendantale. Cependant, si on renverse la formule, l'être inclus percevoir comme acte d'un sujet fini parce que l'intériorisation du monde et sa réduction à la réalité du sujet fini nous empêche de rendre compte de la transcendance véritable.

C'est ainsi que Patočka va plus loin que Husserl en soulignant la référence essentielle du vécu à l'existant transcendant, plutôt que l'indépendance du vécu vis-à-vis de l'existant. Selon Patočka, le caractère intrinsèque de l'expérience est « d'être tout entière à l'existant » et « il est certain qu'alors lui appartient aussi, entre autres fonctions, la compréhension d'être » (Patočka 1976, 26). Autrement dit, l'expérience ne peut ouvrir à l'étant que si elle enveloppe la compréhension de l'être de l'étant. En effet, dire qu'elle est à l'existant veut dire qu'elle ouvre sur un monde. Elle ne se satisfait pas l'apprendre comme tel existant mais qu'elle le pose, saisit comme existant (*Sosein*), autrement dit, accéder à l'être de cet étant. « Comprendre l'origine de l'expérience sur l'existant signifierait donc : examiner ce qu'est cette fonction de la compréhension d'être » (Patočka 1976, 27). Grâce à cette explication de l'expérience par la

compréhension d'être, nous pouvons échapper à la caractérisation classique de l'expérience. Sur ce terrain, nous pouvons remarquer un écho à l'œuvre de Merleau-Ponty. Patočka est très proche de Merleau-Ponty qui met l'accent sur l'indissolubilité de la relation entre le vécu et l'existence d'un objet transcendant auquel il se rapporte parce que l'indépendance du vécu vis-à-vis de l'existant conduit à maintenir la certitude de la perception tout en élevant un doute sur la chose perçue comme l'a fait la tradition cartésienne. En ce sens, il est essentiel à la vision, par exemple de se référer non pas seulement à un visible prétendu, mais un être actuellement vu : « voir c'est voir quelque chose. Voir du rouge c'est voir du rouge existant en acte ». (Merleau-Ponty 1945, 429). Dans cette perspective, la certitude de soi de la perception se confond avec celle de son objet : dire que je sens c'est dire qu'un objet est présent et dire qu'il y a là un être sensible, c'est dire rigoureusement que j'en fais l'expérience.

#### 4. Conclusion

Enfin, au lieu de poser phénoménologie transcendantale comme points de départ d'une description du monde naturel et du monde objectif comme corrélats constitués par la subjectivité, Patočka, dans ses premiers travaux, tente de transférer « le transcendantal » de l'idéalisme transcendantal au monde comme source de l'apparaître, horizon des horizons<sup>2</sup>. À ce titre, le philosophe tchèque a pour but de montrer qu'il existe un parallélisme entre la méthode constructive et la phénoménologie transcendantale, et que la possibilité de ce dernier est à dégager dans le développement de la première. Le rapport qu'elles entretiennent est celui de « l'esquisse intuitive d'une idée à sa réalisation méthodique et scientifique » (Patočka 1976, 56). Or, l'erreur de la philosophie idéaliste résiderait en ceci qu'elle réduit le monde à un « simple aspect de la vraie réalité », et ne pas conserver « tous ses droits au monde naïf » (Patočka 1976, 74). La subjectivité doit être en revanche interrogée dans sa vie pratique, dans son statut de « subjectivité créée » et non pas en tant qu'une « abstraction absolue », comme le fait l'idéalisme allemand. Il faut la saisir dans son « être dans le monde », à côté de ce qui est déjà là,

précédant la constitution du monde, et remonter après vers le sens transcendantal de cet « absolu concret » qu'est la subjectivité créatrice. Donc, le point de départ des analyses constitutives de Patočka est ce qu'il appelle le « transcendantal concret » (Patočka 1976, 48). Il s'agit de contenu concret de l'expérience tel qu'il se donne avant toute théorie. Il écrit ainsi dans sa postface à la traduction française de sa thèse d'habilitation, publiée en 1976 : « le problème du monde naturel, il s'avère donc que c'est celui de la primauté d'un engagement pratique inséparable d'une compréhension d'être non expresse, non thématique » (Patočka 1976, 172).

Patočka soutient en tout cas que la subjectivité transcendantale « donne constitution selon des lois à la totalité de l'existant » (Patočka 1976, 27). 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 ». (Patočka 1976, 27). En effet si le transcendantal, ce qui constitue la totalité existante, se confond avec la légalité de cette totalité, dans cette mesure le transcendantal ne peut en aucun cas exister hors de cette totalité. Autrement dit, ce n'est pas la subjectivité qui ouvre le monde mais c'est le monde comme transcendantal qui ouvre l'étant, le monde est ouvert en tant que ouvrant, en ce sens de faire paraître, le monde est subjectivité. Ils sont synonymes au sens où le monde en tant que subjectivité est la légalité propre de la totalité d'existant, c'est-à-dire, *a priori* de l'existence de l'étant. Donc, nous pouvons dire que le transcendantal est la subjectivité du monde mais non pas au sens du sujet qui contient en lui, porte le monde, mais la subjectivité qui convient au monde. Le monde subjectif est l'origine transcendantale de l'être fini, de l'étant intramondain. Le sujet transcendantal qui est origine du monde, est le monde subjectif, le monde comme *a priori* phénoménalité qui est origine des étants mondains.

L'épochè est la méthode permettant d'accéder à ce transcendantal concret. D'après Patočka, « c'est ainsi que nous atteignons le champ d'une expérience pure, indépendant de tout opinion et de toute présupposé théorique, s'offrant tout simplement à un regard adogmatique » (Patočka 1976, 50). Le



champ de l'expérience pure que nous découvrons ici est celui de la corrélation noético-noématique, mis en lumière par Husserl. Il montre que la subjectivité transcendantale ne s'oppose pas au monde *partes extra partes*, mais l'inclut au contraire en elle-même à titre de corrélat noématique. Ainsi, l'*epochè* relève la coïncidence entre l'être du monde et son phénomène, la phénoménalité du monde signifie son appartenance à une conscience. C'est ainsi que Patočka caractérise la vie transcendantale comme « une vie fluente se présentant avec un caractère d'apodicticité ; à son contenu appartient tous les objets de notre vécu, c'est-à-dire, l'être tout entier, conçu du reste en tant que phénomène » (Patočka 1976, 58). C'est en ce sens que Patočka peut affirmer que la subjectivité transcendantale est « antérieure à l'existant », en tant qu'elle le constitue et le contient en elle-même sur un mode intentionnel. 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 distingue les pôles du « moi » et du « monde ». C'est ainsi que Patočka pourra conclure : « la découverte philosophique du terrain de la subjectivité dans le sens transcendantal, c'est-à-dire universel, nous est apparue avec tous les caractères d'une réduction rendant possible une explication, laquelle se présente alors comme constitution » (Patočka 1976, 75).

## NOTES

<sup>1</sup> Dans la dernière période de sa vie, Patočka écrit deux fois sur ce texte, une à l'occasion de la seconde édition tchèque du texte en 1969 : « Le monde naturel dans la méditation de son auteur trente-trois ans après » (Patočka 1988c), et puis en postface à l'édition de la traduction française de son texte en 1976.

<sup>2</sup> Patočka approfondira cette orientation dans ses textes d'après-guerre. Comme l'écrit le philosophe tchèque dans un de ses travaux tardifs : « Le vivre d'expérience est comme une trame tendue entre deux horizons : l'un est mon moi, l'autre est le monde. Le vivre est une manière d'explication de ces horizons, ayant cette particularité que, pour m'expliquer moi-même, il me faut d'abord prendre pied sur le sol du monde et de ses choses, avant, dans un second temps, de faire retour à moi » (Patočka 1995, 62).

## REFERENCES

- Bernard, M. 2011. « Le monde comme problème philosophique. » *Les Études philosophiques* 98(3) : 351-373.
- Husserl, E. 1950. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Traduit par Paul Ricœur. Paris : Gallimard.
- Husserl, E. 1976. *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Traduit par G. Granel. Paris : Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.
- Patočka, J. 1976. *Le monde naturel comme problème philosophique*. Traduit par J. Daněk et H. Declève. La Haye : Nijhoff.
- Patočka, J. 1988a. « Le monde naturel et la phénoménologie. » In *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, traduit par E. Abrams, préface de H. Declève, 13-50. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- \_\_\_\_\_. 1988b. « Le “point de départ subjectif” et la biologie objective de l'homme. » In *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*. Traduit par E. Abrams, préface de H. Declève, 155-180. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- \_\_\_\_\_. 1988c. « Méditation sur ‘Le Monde naturel comme problème philosophique.’ » In *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, traduit par E. Abrams, préface de H. Declève, 50-127. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- \_\_\_\_\_. 1990. « Remarques sur la position de philosophie dans et en dehors du monde. » In *Liberté et Sacrifice*, traduit par E. Abrams, 13-25. Grenoble: Millon.
- \_\_\_\_\_. 1992a. *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, Grenoble : Millon.

\_\_\_\_\_. 1992b. « L'esprit et les deux couches fondamentales de l'intentionnalité. » *Cahiers philosophiques* 50 : 27-36

\_\_\_\_\_. 1995. *Papiers phénoménologiques*. Edition, introduction et traduction par E. Abrams. Grenoble : Million.

**Emre Şan** (Ph.D., Paris I Panthéon Sorbonne, 2011) est professeur associé à l'Université d'Istanbul 29 Mayıs. Il a été désigné lauréat pour le Prix Mercier de l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain en 2015. Parmi ses publications principales: *La transcendance comme problème phénoménologique: Lecture de Merleau-Ponty et Patočka*. Préface de Renaud Barbaras, Paris, Mimesis, 2012; *Merleau-Ponty*, Say, Istanbul, 2015; *Fenomenoloji Hareketi*, Pinhan, Istanbul, 2017. Il est l'auteur de plusieurs articles portant sur la phénoménologie publiés dans la *Revue Philosophique de Louvain*, *Chiasmi International*, *Studia Phaenomenologica*, *Cercle Herméneutique*, *Contributions to Phenomenology*, *Empreintes philosophiques* etc.

**Address:**

Emre Şan

Associate Professor

Istanbul 29 Mayıs University, Department of Philosophy

Istanbul, Turkey

E-mail: [esan@29mayis.edu.tr](mailto:esan@29mayis.edu.tr), [esan@gmail.com](mailto:esan@gmail.com)