

## Patočka, Merleau-Ponty et la question des limites de la phénoménologie

Ovidiu Stanciu  
Université de Bourgogne  
Bergische Universität Wuppertal

### Abstract

#### Patočka, Merleau-Ponty and the Question of the Limits of Phenomenology

The purpose of this paper is to lay out the similarities between the philosophical projects of Patočka and Merleau-Ponty, with respect to the question of the “limits of phenomenology”. We suggest that both these authors propose two complementary strategies in their attempt of overcoming the Husserlian phenomenology. The first one consists in extending the field of phenomenology so as for it to be able to encompass phenomena either insufficiently explored or misinterpreted by the conceptuality that Husserl put forth; the second strategy, more ambitious, aims to overpass the very standpoint of phenomenology in favour of an ontological approach. We try to show that what profoundly motivates these attempts is a radical – and hence, ontological – reinterpretation of the *Lebenswelt*.

**Keywords:** Patočka, Merleau-Ponty, phenomenology, ontology, lifeworld

Je voudrais, afin de ne laisser place à aucun malentendu,  
indiquer que la phénoménologie, comme nous l'avons déjà dit,  
n'exclut que la métaphysique naïve occupée à  
d'absurdes choses en soi, mais *non pas la métaphysique  
en général*. (Husserl 1992, 250)

Je suis contre la finitude au sens empirique,  
existence de fait qui *a des limites*,  
et c'est pourquoi je suis pour la métaphysique.  
Mais elle n'est pas plus dans l'infini que dans  
la finitude de fait. (Merleau-Ponty 1964, 300)

La contribution de Merleau-Ponty à la phénoménologie du monde naturel, compris comme monde perçu, est pour cette raison extrêmement importante et fournit l'une des transitions entre la phénoménologie du monde naturel et sa métaphysique. (Patočka 1988, 96)

La question que nous nous proposons de développer dans notre contribution concerne le rapport entre les phénoménologies de Jan Patočka et de Merleau-Ponty et leur dépassement vers une démarche d'ordre ontologique. Le passage vers un tel ordre d'enquête implique nécessairement la mise en question du monopole de la phénoménologie comme unique approche légitime du sens. Dépasser la phénoménologie – c'est ce que nous tenterons de montrer – ce n'est pas succomber à une forme de constructivisme métaphysique (voire même mythologique), ce n'est pas commencer à « raconter d'histoires » (*mython tina diegeisthai*), c'est-à-dire, selon la formule de Heidegger, à « déterminer l'étant comme étant en sa provenance par le recours à un autre étant » (Heidegger 1985, 27), mais c'est poursuivre jusqu'à ses dernières conséquences une interrogation qui surgit dans le champ phénoménal, mais qui ne peut pas trouver son assouvissement dans ce même registre.

Le titre de notre essai reprend une formule utilisée par Merleau-Ponty dans l'intitulé du cours prononcé en 1960 au Collège de France, qu'il a consacré aux derniers écrits de Husserl, et notamment à l'*Origine de la géométrie*. Les analyses qu'il y déploie, et qui sont placées sous l'intitulé *Husserl aux limites de la phénoménologie*, tentent de circonscrire les déplacements subis par la phénoménologie husserlienne qui font suite à sa confrontation avec la thématique du monde de la vie et avec la question, devenue inévitable dans ce cadre, du surgissement de l'idéalité. La place centrale que viennent occuper dans cette méditation des concepts tels que : institution (avec ses différentes dimensions, *Urstiftung*, *Nachstiftung*, *Endstiftung*), tradition, écriture ou langage témoigne de l'acheminement de Husserl vers des domaines de pensée qui demeuraient inaccessibles à la version classique,

transcendantale de sa phénoménologie. Mais, selon la formule qu'il utilise lui-même pour décrire son approche, Merleau-Ponty tente davantage de « cerner l'impensé de Husserl » que de gloser sa lettre. Au lieu donc de prolonger les analyses husserliennes, le cours tente plutôt de déterminer l'horizon qu'elles ouvrent, la nouveauté qu'elles font émerger. Faire apparaître l'espace que ces concepts dessinent permet d'accomplir une double tâche : non seulement d'indiquer ce qui constitue l'impensé de Husserl, mais aussi de donner la clef pour comprendre son acheminement vers les limites de la phénoménologie. Les coordonnées de ce nouvel espace de pensée sont caractérisées, d'un trait de plume rapide, comme « la découverte d'une troisième dimension, celle de la philosophie, celle de l'Être », qui est ensuite déterminée comme « l'être de l'ouverture, l'*Offenheit* ; la dimension de la profondeur » (Merleau-Ponty 1998, 22).

La démarche qui consiste à montrer comment la phénoménologie husserlienne a été amenée à se confronter à ses propres limites s'avère être solidaire d'une réactivation de l'ontologie. Ainsi, Merleau-Ponty note, à propos de l'orientation d'ensemble du cours, que « le but est même plus généralement l'ontologie (au sens moderne) c'est-à-dire la considération du tout et de ses articulations par-delà les catégories de substance, de sujet-objet, de cause, i.e. métaphysique au sens classique » (Merleau-Ponty 1998, 37). Si, dans le passage cité, le domaine propre de l'ontologie semble être déterminé par la question du monde – en ce que celle-ci aspire à thématiser le tout, par delà toute limitation –, Merleau-Ponty formule, dans un manuscrit de travail contemporain, daté de janvier 1959, la même exigence « d'un retour à l'ontologie » dans un langage moins marqué, fût-ce de manière négative, par la tradition. En effet, celle-ci doit s'accomplir « comme ontologie de l'être brut – et du logos » et il lui incombe de « faire le tableau de l'être sauvage, prolongeant [l'] article sur Husserl » (Merleau-Ponty 1964, 217). L'ontologie semble donc appelée par un épuisement de la phénoménologie, par son impuissance à prendre en charge la dimension « sauvage » de l'être et de rendre compte du « tout, par-delà toute limitation ». « Le vieux nom d'ontologie » apparaît ainsi comme le titre approprié pour une recherche

phénoménologique qui bute contre ses propres limites et qui est contrainte, par et grâce à ce choc, d'opérer une transformation de ses approches et de ses visées. Ou, pour le dire plus ouvertement, de l'être brut et de l'essence sauvage il ne peut y avoir de phénoménologie ; leur irruption thématique conduit nécessairement à l'ontologie.

Doubler (voire remplacer) la phénoménologie par une démarche supplémentaire, lui assigner par là même une position subalterne, faire donc apparaître son insuffisance et tenter d'y remédier grâce à une approche d'un autre ordre – ceci n'est pourtant pas un geste philosophique commun dans la pensée de Merleau-Ponty. Dans l'article qu'il consacre en 1951 à « La phénoménologie du langage », il rejette précisément la distinction husserlienne entre des « recherches phénoménologiques » et leur reprise dans une « philosophie phénoménologique » dans laquelle il voit la marque du maintien, chez Husserl, du privilège constitutif de la subjectivité transcendante. Les acquis des explorations phénoménologiques du monde de la vie ne peuvent pas être considérés comme des simples données, insuffisantes en elles-mêmes et privées encore d'un sens véritable, qu'elles recevront seulement par leur inscription dans une philosophie phénoménologique. La phénoménologie ne peut pas être assimilée à une discipline uniquement « préparatoire », le sens qu'elle dévoile possède un caractère définitif, qu'une reformulation ultérieure ne pourra ni altérer, ni relativiser. Plutôt que d'une relation de subordination, Merleau-Ponty évoque un rapport de double enveloppement entre ces deux registres, car « la phénoménologie est enveloppante par rapport à la philosophie, qui ne peut venir purement et simplement s'ajouter à elle » (Merleau-Ponty 1960, 92).

Comment concilier pourtant ces deux assertions – à première vue incompatibles – sur la possibilité d'une relève (légitime) de la phénoménologie, sans faire intervenir dans l'explication la distance temporelle de presque une décennie qui les sépare ? Une des manières de surmonter cette difficulté consiste dans la relativisation de la formule même des « limites de la phénoménologie » que Merleau-Ponty emploie pour décrire les innovations qu'Husserl formule dans ses écrits tardifs. Nous

pouvons atténuer la radicalité de cette formule de deux manières : d'abord en montrant qu'un questionnement qui se place « aux limites de la phénoménologie » ne les transgresse pas nécessairement ; ensuite, en indiquant que, dans la formule citée, les limitations visées sont relatives uniquement à la version husserlienne de la phénoménologie, et qu'elles n'affectent pas la phénoménologie *comme telle*.

A vrai dire, que Husserl ait été amené à thématiser, de façon expresse ou seulement implicite, les « limites de la phénoménologie » n'implique nullement qu'il les ait outrepassé, et moins encore qu'il a fait apparaître leur dépassement comme légitime. Poser la question du surgissement de l'idéalité à partir du *Lebenswelt*, interroger le pouvoir propre à l'idéalité de restituer et d'éclairer un monde dans lequel elle est toujours déjà et encore prise, c'est en effet s'enquérir également du statut du discours phénoménologique, c'est donc prendre le « phénoménologiser » pour thème, l'explicitier comme phénomène, c'est faire « une phénoménologie de la phénoménologie ». Que la phénoménologie prend ses propres effectuations pour thème de recherche serait donc un indice suffisant pour dire qu'elle thématise ses limites, sans que pour autant ce redoublement puisse être interprété, selon une manière propre à la tradition métaphysique, comme un tremplin pour le passage à un ordre supérieur. Mais est-ce qu'une démarche réflexive radicale, mieux encore « surréflexive » pour reprendre un concept merleau-pontien, peut-elle à juste titre être située aux confins du domaine en question ? En quoi serait-il légitime de dire qu'en gagnant de nouveaux champs, en élargissant son pouvoir compréhensif, en explorant des territoires auparavant inaccessibles, la phénoménologie serait-elle confrontée à de quelconques limites ? La limite dit toujours confrontation avec un autre, elle fait signe vers le caractère partiel ou incomplet de la recherche qui la rencontre de sorte qu'une interprétation uniquement méthodologique de celles-ci se révèle insuffisante.

Une seconde hypothèse se présente également. S'agit-il en effet, dans les écrits qui gravitent autour de la *Krisis*, selon l'interprétation proposée par Merleau-Ponty, d'une mise en question de la phénoménologie comme telle ou bien, plutôt, des

limitations de sa version classique (qui remonte aux *Ideen I*), de son transcendantalisme subjectif dont Husserl lui-même aperçoit les impasses et qu'il se propose de dépasser (ou au moins indique la direction dans laquelle son dépassement peut s'effectuer) ? Mais si tel est le cas, on ne peut parler de « limites de la phénoménologie » que dans un sens relatif, alors qu'au sens fort la phénoménologie demeure sans limite. En effet, selon un argument récurrent au sein de cette tradition, toute contestation d'une démarche antérieure ne peut asseoir sa légitimité que pour autant qu'elle s'affirme comme étant « plus phénoménologique » que la version qu'elle critique<sup>1</sup>. Cette approche qui consiste à montrer que la phénoménologie husserlienne a produit une mésinterprétation des phénomènes à cause de la survivance en son sein d'une conceptualité traditionnelle – du fait donc qu'elle n'était pas « assez phénoménologique » – fait certes partie de l'arsenal argumentatif mis en place par Merleau-Ponty dans ses notes de travail de la fin des années 50 (Merleau-Ponty 1964, 225, 276). Pourtant, Merleau-Ponty assume, toujours dans les notes préparatoires pour le *Visible et l'invisible*, une stratégie argumentative bien plus radicale qui consiste à soutenir que c'est précisément pour atteindre une plus grande conformité à l'égard des choses-mêmes, que la phénoménologie doit être dépassée. Celle-ci paraît en effet irrémédiablement tributaire d'un type d'approche qui accorde une préséance à l'instance subjective, même quand la figure cartésienne de la *res cogitans* est abandonnée. En effet, comme l'atteste une note de travail d'Avril 1960 :

Toute l'analyse husserlienne est bloquée par la cadre des actes que lui impose la philosophie de la *conscience*. Il faut reprendre et développer l'intentionnalité *fungierende ou latente* qui est l'intentionnalité intérieure à l'être. Cela n'est pas compatible avec la « phénoménologie » c'est-à-dire avec une ontologie qui assujettit tout ce qui n'est pas rien à se *présenter* à la *conscience* à travers des *Abschattungen* et comme dérivant d'une donation originaire qui est un *acte i. e.* un *Erlebnis* parmi d'autres (...). Il faut prendre comme premier, non la conscience et son *Ablaufsphänomen* avec ses fils intentionnels distincts, mais le tourbillon que cet *Ablaufsphänomen* schématise, le tourbillon spatialisant- temporalisant. (Merleau-Ponty 1964, 293)

La priorité que le transcendantalisme husserlien accorde au pôle subjectif, et qui l'empêche de développer toutes les implications de l'« intentionnalité opérante » qu'il a pourtant mise au jour, procède en ligne droite de son attachement aux postulats ontologiques de la philosophie moderne qui « assujettit tout ce qui n'est pas rien ... à la conscience ». En dépit de sa prétendue « absence de préjugés », la phénoménologie husserlienne réitère le geste classique du partage du réel en « sujet – objet », et reste sous l'emprise d'un sens d'être « bi-dimensionnel » qui ne ménage aucune place pour cette « Troisième dimension », qui est précisément celle de la philosophie<sup>2</sup>.

Ce troisième sens d'être, celui de l'Ouverture, de *l'Offenheit*, dont la découverte procède d'une prise en charge radicale de la thématique du *Lebenswelt*, n'est pas appelé à s'ajouter tout simplement aux deux précédents : il doit plutôt les intégrer, remanier les partages entre eux, et faire d'eux ses moments. Autrement dit, c'est seulement par leur inscription dans le monde sensible ou le monde vertical que l'esprit et la *Wesen* peuvent être rendus à eux-mêmes, c'est-à-dire à leur dimension sauvage. Ce n'est donc pas une méfiance à l'égard du caractère fondamentalement inachevé des analyses phénoménologiques qui motive le passage vers une ontologie : c'est tout au contraire la mise en évidence de l'attachement implicite, et partant naïf, de la phénoménologie à une ontologie bi-dimensionnelle, qui conduit Merleau-Ponty à transposer le débat avec Husserl sur un terrain ontologique.

On pourrait donc appliquer à la phénoménologie entière, à la phénoménologie comme telle – et faire apparaître ainsi la justification de l'acheminement final de Merleau-Ponty vers une reprise de la démarche ontologique – les remarques que celui-ci formule au sujet de son ouvrage de 1945, *La phénoménologie de la perception* : « les problèmes posés dans la Ph[énoménologie de la] P[erception] sont insolubles parce que je pars de la distinction 'conscience'– 'objet' » (Merleau-Ponty 1964, 250). C'est pour avoir saisi l'insuffisance qui grève tout développement phénoménologique et qui relève en dernière instance de son engagement ontologique, de son attachement à un sens d'être « bi-dimensionnel », du fait que son champ

thématique est tributaire de la distinction sujet-objet, c'est donc à force de vouloir tirer toutes les conséquences de cette découverte insigne, à savoir que « l'horizon est un nouveau type d'être » (Merleau-Ponty 1964, 194), que Merleau-Ponty se fraye un chemin vers une nouvelle ontologie.

Dans cette optique, la note de travail de Février 1959 exigeant « d'amener les résultats de la *Phénoménologie de la Perception* à une explicitation ontologique » (Merleau-Ponty 1964, 234), qui semble reprendre simplement le geste qui, en 1951, valait comme une accuse contre Husserl, reçoit son sens plein. Toute exploration du champ phénoménal demeure naïve tant qu'elle recule devant la question portant sur le sens d'être de ce qu'elle met au jour, tant qu'elle se croit dispensée de la tâche de prendre position au sein d'un horizon ontologique. En effet, l'exploration du champ phénoménal peut s'avérer « naïve » non seulement dans la mesure où elle impose aux phénomènes un cadre conceptuel dont les présupposés ontologiques ne font pas l'objet d'un examen explicite ; la naïveté peut également être le fait d'une démarche qui se penche de façon trop précipitée sur les phénomènes sans s'apercevoir que ceux-ci sont co-déterminés par des sédimentations de sens qui renvoient à une histoire. Comme l'affirme Eugen Fink dans une conférence à laquelle Merleau-Ponty renvoie dans ses notes de travail :

Dans la structure de la chose en général est encore présent le travail ontologique de toute l'histoire de la philosophie occidentale. Dans la plus petite pierre dans le champ, dans les nuages fugitifs du firmament, dans le grillon de l'herbe, partout habitent les pensées de Platon, d'Aristote, de Leibniz, de Hegel, partout ces pensées sont l'ajointement (*Gefüge*), l'esquisse ontologique conformément à laquelle chaque étant est ce qu'il est. (Fink 1994, 119)<sup>3</sup>

Certes, si Merleau-Ponty estime que la description du champ phénoménal doit s'accomplir au sein d'une ontologie, il ne renonce pourtant pas à toute précaution alors qu'il s'agit de réactiver une démarche qui semble profondément marquée par le sceau de la tradition, comme l'atteste une autre note de travail de Février 1959 : « *On ne peut faire de l'ontologie directe. Ma méthode indirecte (l'être dans les étants) est seule conforme*



à l'être – 'philosophie négative' comme 'théologie négative' » (Merleau-Ponty 1964, 231). Mais dans la phrase qu'on vient de citer, l'accent peut être mis non seulement sur ce qui sépare le projet formulé par Merleau-Ponty – celui d'une ontologie indirecte – des ontologies frontales, pour lesquelles l'être est déterminé à travers le prisme d'un *kosmotheoros*, de sorte qu'il s'épuise dans ce qui se donne au regard, mais bien sur le fait que cette distance est uniquement « adjectivale », qu'elle affecte certes le titre d'ontologie d'une précision importante, mais ne va pas jusqu'à le congédier. Si elle est bien indirecte, la démarche que Merleau-Ponty envisage n'en demeure pas moins une ontologie. Les coordonnées décisives de ce programme transparaissent dans le fragment suivant :

L'ontologie serait l'élaboration des notions qui doivent remplacer celles de sujet, objet, sens – la définition de la philosophie comporterait une élucidation de l'expression philosophique elle-même, une prise de conscience donc du procédé employé dans ce qui précède « naïvement », comme si la philosophie se bornait à refléter ce qui est, comme science de la préséance, comme expression de ce qui est avant l'expression *et qui la soutient par derrière* – Prendre pour thème ici la difficulté – la philosophie se contient elle-même si elle veut être absolue. Mais en réalité toutes les analyses particulières sur la nature, la vie le corps humain, le langage nous feront à mesure entrer dans le *Lebenswelt* et l'être « sauvage » (Merleau-Ponty 1964, 219).

Si ce qui motive le passage à une enquête d'ordre ontologique semble être une prise en compte radicale du phénomène de l'expression<sup>4</sup> et avant tout de cette expression particulière qu'est la parole du philosophe, cette recherche du monde de la vie s'accomplit comme reconquête qui ne peut jamais aspirer à un caractère définitif – car « le passage de la philosophie à l'absolu, au champ transcendantal, à l'être sauvage et "vertical" est par définition progressif et incomplet » (Merleau-Ponty 1964, 229) –. Le passage vers le *Lebenswelt* n'a pas pourtant un sens uniquement « archéologique », il ne s'agit pas seulement de remonter vers la racine de nos concepts, car celui-ci n'est pas seulement « le *sol* des idéalizations, mais bien la *source* des idéalités » (Barbaras 1998, p.186). Loin donc de relever d'une entreprise préliminaire, le questionnement qui se porte sur le *Lebenswelt* s'identifie avec le thème même de la philosophie :

« nous faisons une philosophie du *Lebenswelt* » note Merleau-Ponty en Janvier 1959, affirmation qui ne se gagne toute sa pertinence qu'une fois admis que le « *Lebenswelt* [est] l'être universel » (Merleau-Ponty 1964, 222). En effet, celui-ci s'avère être non seulement la source de l'être en soi (« il s'agit d'effectuer le passage de l'être en soi, objectif, à l'être de *Lebenswelt* », Merleau-Ponty 1964, 218), mais aussi du *logos* (« je dois arriver à une subjectivité et à une intersubjectivité, à un univers du *Geist* qui, pour n'être pas une seconde nature, n'en a pas moins sa solidité et sa complétude, mais l'a encore dans le mode du *Lebenswelt* », Merleau-Ponty 1964, 219). On peut donc conclure que « l'ontologie de Merleau-Ponty consiste à comprendre le *Lebenswelt* comme être, au lieu de le subordonner à l'être de la conscience » (Barbaras 1998, 199) et c'est à travers ce geste qu'elle tente de dépasser les impasses de la phénoménologie husserlienne.

C'est précisément sur ce terrain, du passage d'une exploration du monde de la vie à son explicitation ontologique, que Patočka saisit, dans un texte de la fin des années 60 (« *Le monde naturel* » dans la méditation de son auteur 33 ans après), l'importance de Merleau-Ponty :

Merleau-Ponty, poursuivant les analyses husserliennes du « pouvoir sur le corps » et renouant avec la tradition française qui prend sa source chez Maine de Biran, met en relief avec une acuité particulière le caractère corporel de l'existence, le corps et le pouvoir sur le corps comme composante originelle, irremplaçable, et source propre de toutes les possibilités de l'existence. La contribution de Merleau-Ponty à la phénoménologie du monde naturel, compris comme monde perçu, est pour cette raison extrêmement importante et fournit l'une des transitions entre la phénoménologie du monde naturel et sa métaphysique (Patočka 1988, 97).

Bien que Patočka ne développe pas suffisamment ces indications, il y a lieu à supposer que non seulement il estime le passage d'une phénoménologie à une métaphysique de façon favorable, mais qu'il s'agit en outre d'un chemin de pensée qu'il a lui-même emprunté. Si les textes dont on dispose ne nous permettent pas de restituer avec précision les lignes décisives de la manière dont Patočka a assumé la pensée de Merleau-Ponty, ils nous rendent pourtant à même de faire apparaître

l'affinité qui s'établit entre leurs démarches respectives à propos de la question du dépassement de la phénoménologie. En effet, Patočka thématise, comme c'était le cas chez Merleau-Ponty, deux stratégies complémentaires pour le dépassement de la phénoménologie. Il s'agit d'abord d'exiger une radicalisation de la phénoménologie, c'est-à-dire de montrer les résidus non phénoménologiques qui grèvent les développements classiques husserliens et qui expliquent sa dérive subjectiviste, et, partant, de proposer une refonte de la phénoménologie autour du concept d'« apparaître comme tel »<sup>5</sup>. Le terme de ce cheminement est la mise en évidence de l'autonomie de l'apparaître, du fait que « la légalité ou la structure de l'apparaître est entièrement indépendante de la structure des choses étantes », de sorte qu'« on ne peut pas déduire la manifestation en tant que telle ni des structures objectives ni des structures psychiques » (Patočka 1981, 39)<sup>6</sup>. La phénoménologie asubjective, qui prend en charge la restitution des structures de l'apparaître comme tel, n'épuise pourtant pas le champ *légitime* de la philosophie. Une interrogation proprement ontologique devra prendre le relais, en interrogeant l'apparaître non pas en tant que tel, mais dans son rapport avec l'étant. Ceci amènera Patočka à formuler explicitement la question des limites de la phénoménologie et d'appeler de ses vœux une métaphysique phénoménologique.

Comme nous l'avons indiqué, le problème des limites de la phénoménologie et la possibilité du passage vers un questionnement d'ordre ontologique surgissent chez Merleau-Ponty dans le sillage d'une méditation sur les écrits tardifs de Husserl et notamment sur des thématiques centrées autour de la question du *Lebenswelt*. C'est dans ce même cadre que Patočka formule, dès 1936, lors de sa première confrontation avec la question du monde naturel, l'exigence d'une recherche métaphysique qui outrepasserait les limitations inhérentes de l'analyse constitutive. En effet, si Patočka assimile en un premier moment, « la métaphysique au sens propre du mot, la philosophie non adultérée » à « une doctrine de la constitution », en soulignant que « là s'ouvre à la philosophie le champ d'une recherche rigoureusement scientifique, dans une direction qui

n'est pas celle de l'ontologie objectiviste » (Patočka 1976, 166), il poursuit en affirmant qu'il

demeurerait un second travail, davantage dans le style de la métaphysique reçue : une histoire universelle. La totalité ici envisagée ne comprend pas seulement l'histoire de l'homme, elle embrasse celle de toutes les créatures : il s'agirait *d'interpréter* le devenir du monde toute entier en prenant pour base les structures de la subjectivité possibles que l'analyse de la constitution aurait dévoilé. (Patočka 1976, 166)

Le caractère *interprétatif* et non pas simplement descriptif de ce travail, le fait qu'il propose d'inscrire la subjectivité dans un processus englobant, que Patočka n'hésite pas à caractériser dans la suite du texte comme une « évolution créatrice », la thématisation qui est faite d'une totalité irréductible à l'horizon de l'agir humain, sont tout autant d'éléments qui indiquent l'appartenance de cette démarche à une métaphysique phénoménologique. En dépit des multiples distances qu'il prend par rapport à ce travail de jeunesse, à ce « résumé d'idées husserliennes » (Patočka 1976, 168), auquel il va reprocher plus tard le « caractère peu systématique » (Patočka 1988, 50), Patočka nous semble rester fidèle à la perspective que cette œuvre esquisse. Nous tenterons donc de montrer que même dans ses écrits tardifs Patočka adhère à un type d'approche pour laquelle la question du monde de la vie doit nécessairement renvoyer à celle du monde comme tel, de même que la thématisation de l'apparaître, en sa pureté et son autonomie, ne peut pas se dispenser d'une réflexion sur ses rapports avec l'étant.

L'entreprise de mettre au jour la fonction que la métaphysique phénoménologique revêt dans la pensée du dernier Patočka peut se déployer selon deux axes : le premier chemin passe à travers une réflexion sur le sens du concept d'« apparaître » et conduit à distinguer l'apparaître primaire, qui est un apparaître anonyme et qui est pensé comme sortie hors du fond, comme délimitation ou comme individuation, de l'apparaître secondaire qui contient toujours une adresse, qui est un apparaître à et que la phénoménologie asubjective doit prendre en charge<sup>7</sup>. La distinction de ces deux sens de

l'apparaître permet également de séparer les champs thématiques respectifs de la métaphysique phénoménologique et de la phénoménologie. Une seconde voie, que nous entendons suivre ici, trouve son point de départ dans une réflexion sur le rapport entre le monde naturel et le monde comme tel. Ainsi, pour reprendre une formule de Patočka, si « toute phénoménologie est au fond phénoménologie du monde naturel », il n'en demeure pas moins que « le *monde naturel* en tant que monde n'a pas pu être découvert tant que *le monde en tant que monde* demeurerait non manifeste » (Patočka 1988, 24). Le champ propre d'une métaphysique phénoménologique s'avère être celui du monde, en tant qu'il est irréductible au monde naturel, mais possibilisant à son égard.

Restituer la manière dont Patočka entend accomplir un passage de la question du monde naturel à la question du monde – qui équivaut pour nous au passage d'une phénoménologie à une métaphysique phénoménologique – exige de faire apparaître d'abord les remaniements qu'il fait subir à la doctrine husserlienne du *Lebenswelt*. C'est seulement si l'on parvient à montrer que les révisions qu'il propose à la théorie du monde naturel doivent à leur tour être doublées d'une thématization du monde comme tel, que notre hypothèse relative à la nécessité d'une métaphysique phénoménologique pourrait aspirer à la légitimité.

Le reproche majeur que Patočka adresse au traitement husserlien du monde de la vie concerne son orientation fondamentale : ce que Husserl met au jour à travers sa doctrine du *Lebenswelt* n'est pas tellement « le monde naturel de notre vie », celui qui constitue l'horizon de notre vie quotidienne, de notre commerce avec les choses et nos semblables, mais plutôt une instance qui peut fonctionner comme « le fondement oublié de la rationalité scientifique », celle « qui donne à l'objet de la science son sens véritable » (Patočka 1988, 24). Le dévoilement du monde de la vie répond donc à l'exigence radicale de trouver un appui solide aux constructions scientifiques, il est régi par le besoin de fournir un fondement sans faille aux prestations de la science. Ou, pour reprendre la formulation la plus radicale que Patočka donne à ses réserves vis-à-vis du monde naturel husserlien : « Le *Lebenswelt* au sens de Husserl demeure une

abstraction régie par la fonction spéciale de la science – le *Lebenswelt* n'est pas un monde au sens propre ; la conception husserlienne escamote, ne thématise pas, oublie le monde en tant que plan purement phénoménal» (Patočka 1990, 212).

La tâche dont Patočka se saisit en premier lieu vise à restituer au monde de la vie une figure plus concrète, de le faire apparaître comme « le monde où nous mangeons et travaillons, où nous vaquons à des tâches à accomplir par l'intermédiaire du fonds jamais expressément aperçu mais toujours disponible que représente notre existence physique, corporelle », un monde qui s'ouvre « à un 'je peux' plutôt qu'à un 'je perçois' ou 'j'observe' » (Patočka 1988, 239). La caractérisation du monde de la vie comme « le monde de la *praxis* humaine » (Patočka 1988, 239) peut s'avérer insuffisante tant que la dimension « mondiale » de notre *praxis* n'a pas été mise au jour. En effet, si le reproche central adressé à Husserl était que le monde qu'il dévoile n'est pas véritablement un monde, mais plutôt un sol véridatif pour les objectivations scientifiques, on pourrait se demander si la *praxis* humaine est à même de percer jusqu'à la dimension globale que représente le monde, si elle est capable d'accueillir une donation de la totalité, ou si elle n'est pas inévitablement cantonnée au commerce intra-mondain avec les choses du monde.

Patočka répond à cette difficulté en faisant apparaître que tous nos rapports à l'étant sont préalablement inscrits dans une trame plus vaste : en effet, si « chaque action à son thème, une tâche naturelle qui m'incombe », « tout thème se transcende de fait, sans qu'il y a besoin d'y penser ou de se le représenter, vers [une] totalité non thématique », de sorte que « c'est cette totalité qui mérite le titre de monde, de monde naturel de la vie » (Patočka 1988, 239). Mais si le monde apparaît comme le lieu naturel de notre vie, comme l'espace qui rassemble tous les « en vue de quoi » qui régissent nos actes, il faut que le dépassement de chacune de nos actions vers cet horizon global soit attesté, qu'il apparaisse comme le fait de notre agir et non pas comme une possibilité abstraite déduite réflexivement. Cela exige de mettre à nu ces « comportement[s] qui n'ont pas pour objet des singularités ... mais dans lesquelles l'homme se rapporte à la totalité comme telle » (Patočka 1988, 29) et qui

déterminent jusqu'à nos moindres actions. Dans la suite du texte sur lequel nous nous appuyons principalement – à savoir la conférence de 1971 « La philosophie de la crise des sciences d'après Husserl et sa conception d'une phénoménologie du 'monde la vie' » –, Patočka indique ce qu'il entend par ces comportements, en affirmant que

le monde naturel ... c'est un monde où on doit pouvoir vivre, vivre en commun, où on doit être accepté et reçu, recevoir la protection qui nous permet les tâches concrètes de défense et de lutte, contre ce qui, dans l'entourage aussi bien chosique qu'humain, nous menace. C'est le monde des vivants corporels qui luttent et travaillent ; qui s'approchent et s'éloignent les uns des autres ; qui communiquent avec le monde des autres à travers la compréhension et la parole ; qui se rapportent à cette existence en totalité et donc au monde comme tel. (Patočka 1988, 240)

Il n'est pas difficile de reconnaître dans cette description une reformulation de la doctrine patočkienne des trois mouvements de l'existence humaine. Chacune de nos actions accomplit un dépassement vers l'horizon du monde seulement dans la mesure où elles relèvent toutes d'un de nos mouvements fondamentaux. Conduite jusqu'à ses dernières conséquences, c'est-à-dire développée jusqu'à sa concrétude maximale, la théorie husserlienne du monde de la vie s'avère être rien d'autre qu'une ébauche, une formulation encore abstraite de la théorie des trois mouvements.

Pourtant, parvenu à ce terme qui peut sembler à maints égards satisfaisant, Patočka n'entend nullement clore son enquête. Si dans l'article que nous suivons il ne poursuit pas sa démarche, il fait toutefois état des insuffisances qui affectent ces résultats. La description plus concrète de notre existence à laquelle la théorie des trois mouvements nous permet de parvenir se heurte à l'objection d'être une réitération du subjectivisme : « en effet, si c'est l'existence finie qui est le concret, si c'est elle qui rend possible le monde primordial de la vie, n'avons-nous pas échappé à un subjectivisme simplement pour retomber dans un autre, plus angoissant encore ? » (Patočka 1988, 242)

Si comme nous l'avons indiqué auparavant « toute phénoménologie est au fond une phénoménologie du monde de

la vie» et que celle-ci, même dans sa figure la plus radicale, c'est-à-dire quand elle est déterminé à partir de l'horizon de la *praxis* humaine, et de la théorie – que ce cadre permet de développer – des trois mouvements de l'existence humaine, n'échappe pas au reproche du subjectivisme, il devient par conséquent nécessaire, pour battre en brèche cette tare caractéristique des Temps Modernes, de dépasser la théorie du monde naturel vers une thématization du monde comme tel. En ce point, le rapprochement avec Merleau-Ponty saute aux yeux : c'est la même préséance inéluctable et indépassable du pôle subjectif, quel que soit le niveau de radicalité auquel on le saisit, qui grève les développements phénoménologiques et exige un saut vers la métaphysique phénoménologique.

Sur ce point quelques précautions s'imposent : le dépassement du champ phénoménal n'implique pas *ipso facto* un dépassement du subjectivisme, de même que tout dépassement du subjectivisme n'est pas pour autant recevable. Patočka met en évidence les impasses de la première approche en montrant comment la doctrine husserlienne du monde naturel donne lieu à une métaphysique, qui demeure pourtant cantonnée dans le subjectivisme. En effet, « dans la *Krisis*, Husserl ... trace les grandes lignes d'[une] métaphysique. La métaphysique est le point sur lequel la philosophie phénoménologique se distingue de la phénoménologie en tant que science philosophique fondamentale » (Patočka 1988, 236). Pourtant « la métaphysique 'phénoménologique' que Husserl nous présente comme le résultat et fondement de sa description analytique du monde naturel est au bout du compte décevante » (Patočka 1988, 237-238), car elle ne fait rien d'autre qu'entériner le subjectivisme à un niveau plus profond, à travers la mise en avant de son hypostase plus englobante qu'est l'intersubjectivité transcendantale :

C'est en effet un renversement de la vision physicaliste, une révolution plus que copernicienne – au lieu d'îlots de subjectivité entourés d'une mer infinie de structures physicalistes, de schéma abstraits, sans vie et dépourvus de qualités, on a une mer d'intersubjectivité dite « transcendantale » qui baigne des unités objectives constitués en unités de sens par le travail commun des consciences communicantes (Patočka 1988, 238).



Ainsi, la métaphysique que Husserl formule constitue l'exacte contrepartie de la « métaphysique mécaniste » qui détermine les sciences modernes (Patočka 1988, 17) et dont le propre est de traiter les accomplissements subjectifs comme des épiphénomènes, dépourvus de toute portée pour la détermination de ce qui est. Ces deux versions de la métaphysique représentent les écueils symétriques que la démarche patočkienne tente de contourner : le subjectivisme propre à toute théorie, même radicalisée, du monde naturel doit être évité sans que les acquis de l'exploration du champ phénoménal soient pour autant mis à l'écart, et sans tomber, par conséquent, dans les impasses d'une métaphysique naturaliste et objectiviste.

Ces deux versions de la métaphysique mettent en scène deux conceptions opposées, quoique secrètement solidaires, du monde. Si dans le cas du naturalisme, le monde est une totalité close, une chose massive et opaque, entièrement indépendante de toute prestation subjective, la version phénoménologique (même radicalisée) fait du monde l'œuvre de l'intersubjectivité transcendante et la réduit à une *Sinnzusammenhang*. Si le naturalisme « exclut le sujet non seulement de la participation directe à la compréhension du monde, mais encore de la participation à l'action dans le monde, [car] ce qui participe effectivement à l'action n'est pas un sujet vivant et vécu, mais son substrat matériel non vécu » (Patočka 1988, 14), la version husserlienne de la métaphysique semble minimiser le rôle que le monde comme cadre anonyme joue pour la constitution du sens. C'est dans un dépassement symétrique de ces deux conceptions, tributaires, chacune d'une manière différente, d'une forme d'univocité ontologique, que Patočka situe sa propre thématization du monde. Ainsi, au terme d'une analyse suivie de la phénoménologie de Husserl, il note :

Cette immanence, cette transcendance immanente par-delà ce qui est immédiatement donné, présuppose déjà comme telle une transcendance immanente, la conscience du *fait* de la donation de la totalité qu'on peut caractériser comme donation du monde. La donation du tout du monde est inséparable du sens de notre expérience, mais ce n'est pas dire qu'elle en soit intégralement l'effectuation : elle n'est rien

de constitué, mais plutôt le présupposé même de toute constitution. On n'est donc pas fondé à identifier les sens du monde en totalité avec le sens produit par la subjectivité. Le sens est l'œuvre commune du monde et du « sujet ». (Patočka 1992, 220-221)

La dernière formule du texte, loin d'être une solution, fait signe vers toute la difficulté inhérente au traitement patočkien du problème du monde. Car si le subjectivisme inhérent à toute doctrine du monde naturel doit être dépassé, les acquis des analyses déployées dans ce cadre ne doivent pas être abandonnés, ou, pour le dire autrement, si le monde ne pourra pas être réduit à la transparence du sens, une description satisfaisante de celui-ci ne saurait se passer d'une élucidation de la possibilité du surgissement du sens en son sein. La métaphysique qui articulera cette doctrine du monde sera donc pleinement phénoménologique : le dépassement du monde de la vie auquel elle nous enjoint ne pourra jamais déboucher sur une démarche qui ambitionne de constituer le monde naturel à partir d'un *eidōs* monde. Sur ce point, le rapprochement avec la pensée de Merleau-Ponty est particulièrement évident. Après avoir montré la nécessité d'une refonte de l'ontologie qui est appelée à combler les insuffisances des explorations phénoménologiques, inévitablement tributaire à une préséance du pôle subjectif, Merleau-Ponty note :

La question : la phénoménologie comporte-t-elle le renversement de ce qui premier pour nous (*Lebenswelt*) à ce qui est premier en soi (dans les essences, à savoir : la constitution du sens « monde ») ? Ce serait la négation même de la phénoménologie. Il n'y a pas à constituer le *Lebenswelt* : c'est le détruire. (Merleau-Ponty 1997, 338)

Mais si Merleau-Ponty insiste sur le revirement radical que la problématique ontologique subira dès lors qu'on s'attachera à tirer toutes les conséquences du fait que l'horizon, et partant, le *Lebenswelt*, est un nouveau type d'être, Patočka, quant à lui, tentera de montrer qu'aborder le monde sous la seule figure du *Lebenswelt*, et donc ignorer ce que celui-ci a de pré-subjectif et d'anonyme relève encore d'une forme de subjectivisme, en ce « qu'elle accorde trop de place à l'élément anthropologique » (Patočka 1988, 99), au visage du monde tourné vers nous. Pensé comme « monde de la vie », le monde est réduit à la fonction

qu'il a précisément pour la vie, alors qu'il excède sa fonction de corrélat dans un dispositif centré sur le pôle subjectif. Avant d'être le monde qu'il est pour nous, le monde est d'abord un cadre anonyme, un « milieu universel, un espace-temps qui médiatise et englobe tout » (Patočka 1988, 100). C'est afin de se rendre à même de saisir le monde selon cette figure que Patočka nous semble appeler de ses vœux un dépassement des limites de la phénoménologie.

## NOTES

<sup>1</sup> On peut songer ici, par exemple, à la manière dont Heidegger conteste dans son cours de 1925, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, la caractérisation de la conscience comme donnée absolue, indépendante du monde, qui lui apparaît comme « non phénoménologique » : « Die Herausarbeitung des reinen Bewusstseins als thematisches Feld der Phänomenologie ins nicht phänomenologisch im Rückgang auf die Sachen selbst gewonnen, sondern im Rückgang auf eine traditionelle Idee der Philosophie ». (Heidegger 1979, 147)

<sup>2</sup> Dans la conclusion de son article consacré aux interprétations que Merleau-Ponty et Derrida ont données de l'*Origine de la géométrie*, L. Lawlor fait état de l'importance de la référence heideggerienne dans la détermination Merleau-Ponty des limites de la phénoménologie : « So, for Derrida, as for Merleau-Ponty, the Heideggerian negativity is the limit of phenomenology. But, unlike Merleau-Ponty, for whom the negativity was a limit of phenomenology because phenomenology looks like a positivism, Derrida sees a limit of phenomenology because phenomenology is a 'philosophy of seeing', an 'intuitionism' » (Lawlor 2002, 221).

<sup>3</sup> Merleau-Ponty renvoie à ce texte dans une note de travail d'Avril 1960 (Merleau-Ponty 1964, 293).

<sup>4</sup> « Abordé à partir de l'expression, le monde ne peut plus être défini par la présence mais comme ce dont l'être est d'excéder toute présentation : devenue philosophie de l'expression, la phénoménologie de la perception s'accomplit comme ontologie » (Barbaras 2001, 81).

<sup>5</sup> Ceci est le chemin suivi dans les textes de la fin des années soixante qui formulent le projet d'une « phénoménologie asubjective ». Cf. Patočka (1998) : « Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie asubjective », « Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie asubjective », « *Epochè* et réduction ».

<sup>6</sup> La thèse d'une autonomie du champ phénoménal nous semble également visée par le passage merleau-pontien suivant : « On peut prétendre que l'ordre du phénoménal est second par rapport à l'ordre objectif, n'en est qu'une province, quand on ne considère que les relations intra-mondaines des objets.

Mais dès qu'on fait intervenir autrui et même le corps vivant, l'œuvre d'art et le milieu historique, on s'aperçoit que l'ordre du phénoménal doit être considéré comme autonome et que, si l'on ne reconnaît pas cette autonomie, il est définitivement *impénétrable*. » (Merleau-Ponty 1964, 259)

<sup>7</sup> C'est le chemin suivi par Patočka, entre autres, dans les dernières leçons de son cours de 1968-69, *Corps, communauté, langage, monde* (Patočka 1995, 113 et sq). Nous avons proposé un défrichage de ce contexte thématique dans notre étude : « Les deux sens de l'apparaître et la possibilité d'une métaphysique phénoménologique dans la pensée de Jan Patočka » (Stanciu 2012).

## RÉFÉRENCES

Barbaras Renaud. 1998. *Le Tournant de l'expérience*. Paris : Vrin.

Barbaras, Renaud. 2001. *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble : Millon.

Fink, Eugen. 1994. *Proximité et distance*. Trad. de J. Kessel, Grenoble: Millon.

Heidegger, Martin. 1979. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. GA 20, ed. Petra Jäger. Frankfurt/Main : Klostermann.

Heidegger, Martin. 1985. *Etre et temps*. Trad. d'E. Martineau. Paris : Authentica.

Husserl, Edmund, 1992. *Méditations cartésiennes*. Trad. G. Pfeiffer et E. Levinas. Paris : Vrin.

Lawlor, Leonard. 2002. "The legacy of Husserl's *Ursprung der Geometrie*: The Limits of phenomenology in Merleau-Ponty and Derrida". Ted Toadvine et Lester Embree (éds.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*. Dordrecht : Kluwer.

Merleau-Ponty, Maurice. 1960. « Sur la phénoménologie du langage » in *Signes*. Paris : Gallimard.

Merleau-Ponty, Maurice. 1964. *Le Visible et l'invisible*. Paris : Gallimard.

Merleau-Ponty, Maurice. 1997. « Notes de lecture et commentaires sur *Théorie du champ de la conscience* de Aron Gurwitsch ». *Revue de métaphysique et de morale*, no. 3, 1997.

Merleau-Ponty, Maurice. 1998. *Notes sur l'Origine de la géométrie*. Paris : PUF.

Patočka, 1976. *Le monde naturel comme problème philosophique*. Trad. J. Danek et H. Declève. La Haye : M. Nijhoff.

Patočka, Jan. 1981. *Platon et l'Europe*. Trad. E. Abrams. Paris : Verdier.

Patočka, Jan. 1988. *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*. Trad. E. Abrams. Dordrecht : Kluwer.

Patočka, Jan. 1990. « Réflexion sur l'Europe ». *Liberté et sacrifice*. Trad. E. Abrams. Grenoble : Millon.

Patočka, Jan. 1992. *Introduction à la phénoménologie de Husserl*. Trad. E. Abrams. Grenoble : Millon.

Patočka, Jan. 1995. *Papiers phénoménologiques*. Trad. E. Abrams. Grenoble : Millon.

Patočka, Jan. 1998. *Qu'est-ce que la phénoménologie ?* Trad. E. Abrams. Grenoble : Millon.

Stanciu, Ovidiu. 2012. « Les deux sens de l'apparaître et la possibilité d'une métaphysique phénoménologique dans la pensée de Jan Patočka ». *Fogli Campostrini* 2(2) : 66-83.

**Ovidiu Stanciu** est doctorant en philosophie à l'Université de Bourgogne et à la Bergische Universität Wuppertal. Intérêts de recherche : phénoménologie, idéalisme allemand, philosophie contemporaine.

Address:  
Ovidiu Stanciu  
Université de Bourgogne  
UFR de Lettres et Philosophie  
4, Boulevard Gabriel  
21000 Dijon, France  
E-mail: [ovidius\\_stanciu@yahoo.com](mailto:ovidius_stanciu@yahoo.com)