

La fidélité des hérétiques. Ricœur et Patočka sur les *Méditations cartésiennes* de Husserl

Luz Ascárate

Université catholique pontificale du Pérou
Cercle péruvien de phénoménologie et herméneutique (PUCP)
Centre de recherche sur les arts et le langage (EHESS)

Abstract

The Fidelity of Heretics: Ricœur and Patočka on Husserl's *Cartesians Meditations*

In spite of making explicit their phenomenological influence, Ricœur and Patočka have been very critical with husserlian idealism. In that sense, although we can consider those remarks as “heresies” to Husserl’s thought, they evidence their belonging to the phenomenological tradition. Following this trail, in this article, we ask the question: How to characterize the phenomenological conceptions of Ricœur and Patočka despite of their common critique of husserlian idealism? To answer this question, we analyze their respective commentaries to Husserl’s *Cartesians Meditations*. In this “sacred” book of the phenomenology of intersubjectivity, both of them find a reconstruction of phenomenological idealism in the concept of methodical solipsism, and they find the introduction of the concept of *alter ego* in the last Meditation as an insufficient escape. We will show that the meaning of their critiques has to be understood in relation with their own trajectories where they converge in defending a particular conception of phenomenology. This conception implies a critical reflection of its own task and the renewal of its autonomous care for the phenomena.

Keywords: Solipsism, idealism, Cartesian Meditations, hermeneutic phenomenology, a-subjective phenomenology

Toujours soucieux de défendre leur appartenance à la tradition phénoménologique, Ricœur et Patočka ont pourtant été très critiques à l’égard de l’idéalisme transcendantal d’Edmund Husserl. Aussi ont-ils maintenu une fidélité

paradoxale à cet héritage, si l'on considère leurs propres réflexions phénoménologiques comme des « hérésies », au moins au regard de la philosophie de Husserl. Pour certains interprètes (Stevens 1990, Garrido 2007, Stanciu 2013), ces « hérésies » ont contribué à dépasser les problèmes de l'idéalisme de la phénoménologie husserlienne. D'autres (Richir 1988, Sivak 1990, Zahavi 2008) y voient la manifestation d'une phénoménologie renouvelée, d'autres (Petříček 2011, Mensch 2011, Michel 2013) une nouvelle philosophie en prise avec les débats contemporains. Pour d'autres encore, ils sont passés à côté du « vrai sens » de la phénoménologie et se sont éloignés de son foyer fondateur, pour laisser place à l'herméneutique (Reeder 2010, Romano 2010) ou à l'ontologie (Rodrigo 2011, Barbaras 2011). Aussi peut-on se demander (tel sera le fil conducteur de notre contribution dans cet article) : dans quelle mesure peut-on dire que Ricœur et Patočka ont construit une phénoménologie *en propre*, malgré leur critique de l'idéalisme husserlien ?

Afin de répondre à cette question, nous étudierons leur interprétation respective¹ des *Méditations cartésiennes* d'Edmund Husserl. Ce livre est paradigmatique de la pensée phénoménologique pour autant que Husserl conjugue de manière forte la méthode transcendantale avec l'intersubjectivité. Nonobstant leurs différences, Ricœur et Patočka adressent l'une de leurs critiques contre l'idéalisme du solipsisme phénoménologique des *Méditations cartésiennes*. Ainsi les analyses d'autrui, dans la « Cinquième méditation cartésienne », leur apparaissent-elles comme une rupture insuffisante avec l'idéalisme. Mettre en lumière les tâches primordiales de la phénoménologie à travers la convergence de ces critiques, tel sera l'un des objectifs cardinaux de notre article. Ainsi leurs critiques peuvent être tenues comme la condition de possibilité d'une « fidélité créatrice » à l'héritage phénoménologique. Malgré la partition de la présente contribution en deux parties (l'une portant sur la commune « hérésie » des deux philosophes, l'autre se concentrant sur leur « fidélités créatrices »), chacune d'elle ne cesse d'appeler et d'impliquer l'autre.

1. Les hérétiques

Nombre d'interprètes actuels de Husserl (Bernet 1994, Rizo Patron 1996, Reeder 2010) considèrent que les *Méditations cartésiennes* ont été très mal comprises à l'endroit de la formulation du solipsisme méthodique assimilé à un avatar du solipsisme cartésien. Par ailleurs, grâce à la publication de l'œuvre inédite d'Husserl, de nouveaux interprètes affirment, comme on le verra, que le concept d'intersubjectivité a été présent dès la découverte de la méthode phénoménologique. Raison pour laquelle il n'y a pas eu de rupture entre la phénoménologie transcendantale et la phénoménologie de l'intersubjectivité. Nous interrogerons ici la question de la pertinence des critiques que Ricœur et Patočka adressent aux intentions husserliennes dans les *Méditations*.

Dans la première période de sa pensée, au cours de laquelle il développe une eidétique de la volonté (1950), Paul Ricœur consacre une grande partie de ses réflexions à la phénoménologie husserlienne² dans le but de proposer une conception propre de la méthode phénoménologique. C'est dans la période, qui va de la traduction des *Idées I* jusqu'à l'évolution d'une méthode phénoménologique eidétique, qu'il écrit deux textes consacrés à l'étude des *Méditations cartésiennes* de Husserl (Ricœur 1954, 1986b).

Pour sa part, Patočka rencontre Husserl pour la première fois à Paris, justement à l'occasion des conférences qui constitueront l'ossature des textes rassemblés dans les *Méditations*. Enchanté par ces conférences, il rejoindra ultérieurement Husserl à Freiburg (Chvatík, Abrams 2011, ix). En 1968, il rédige la postface de la traduction tchèque des *Méditations* (Patočka 1968), période au cours de laquelle il enseigne comme professeur à l'Université Charles de Prague. Même s'il n'a guère pu publier de livres à cette époque, à cause du contexte social-historique que l'on sait, « il médita la phénoménologie toute sa vie, en particulier celle de Husserl » (Richir 1988, 8). Ces contributions, tant celles de Ricœur que celles de Patočka, sont encore très peu considérées dans la bibliographie exégétique contemporaine des *Méditations*, les spécialistes estimant que les deux philosophes n'ont pas correctement appréhendé les idées du fondateur de la

phénoménologie. Selon notre hypothèse, cette interprétation concerne surtout les critiques que Ricœur et Patočka ont adressées à l'idéalisme husserlien. Une telle lecture passe à côté de l'apport substantiel de leurs commentaires des *Méditations*. Cet apport en revanche fera l'objet de notre plus grande attention.

Débutons donc par la présentation de leurs critiques de l'idéalisme husserlien. Le cadre restreint d'un seul article consacré en même temps à ces deux penseurs nous contraint à limiter certains développements. En contrepartie, les conditions qui rendent possible la mise en « convergence » des positions des deux philosophes occuperont une place essentielle dans notre démonstration. Le premier point critique concerne le statut de la subjectivité dans l'architecture de l'idéalisme husserlien. Ainsi, selon Ricœur, l'idéalisme dogmatique apparaît « si les choses se constituent non seulement “pour” moi, mais “en” moi, et “à partir de” moi » (Ricœur 1986b, 158). En ce sens, l'idéalisme ne reconnaît pas de place à l'autre dans son altérité : il n'est que « l'explicitation de la monade “moi” » (Ricœur 1986b, 158). Selon Patočka, ce qui est en jeu, c'est l'attitude subjectiviste de la position prise par Husserl dans ce livre (Patočka 1988, 174). Cette attitude est propre à une théorie insuffisante de l'*ego* qui ne rend pas compte du fait que la conscience n'est pas transparente à elle-même : « qu'elle représente un type de certitude empirique dont on ne peut s'assurer [que] par l'auto-objectivation réflexive » (Patočka 1988, 178). C'est de cette manière que Ricœur comprend aussi le « solipsisme transcendantal », lequel est la plus grande difficulté des *Méditations* : « Si la phénoménologie est “élucidation de moi-même” – “égologie” –, comment autrui justifiera-t-il jamais son altérité ? Comment, par suite, pourra se constituer l'objectivité véritable d'un monde commun à nous tous ? » (Ricœur 1954, 109). C'est ici que la « Cinquième méditation », selon Ricœur, répond à ces objections (Ricœur 1954, 109), mais de manière insuffisante.

En plus, Ricœur dresse clairement un parallèle entre Husserl et Descartes qui renforce le pôle idéaliste : la place du problème d'autrui pour le premier et la véracité divine pour ce dernier « en tant qu'elle fonde toute vérité et toute réalité qui

dépasse la simple réflexion du sujet sur lui-même » (Ricoeur 1986b, 197). Là où Descartes transcende le Cogito par Dieu (en tant que fondement supérieur de l'objectivité), Husserl le dépasse par l'*alter ego* (Ricoeur 1954, 77). Un deuxième aspect de cette convergence apparaît ainsi dans le rapport idéaliste de Husserl à Descartes. Force également de reconnaître avec Patočka que, tant pour Husserl que pour Descartes, la conscience de soi est expression de la clarté pure et du règne de l'évidence (Patočka 1988, 178).

Cela débouche sur un autre problème, le problème du *sens du monde*, dès lors que celui-ci n'a pas la même originalité que la subjectivité, sinon dérivé de celle-ci (Patočka 1988, 183) à partir de la communication. La critique de Patočka met l'accent sur « le monde » et non sur « autrui » comme chez Ricoeur. Ainsi, pour Patočka, le problème qui pose l'intersubjectivité concerne le fait qu'elle apparaît comme productrice du sens du monde commun aux subjectivités. Au contraire, selon Patočka, l'intersubjectivité est certes un présupposé fondamental, mais un présupposé non suffisant : « On ne trouve pas chez Husserl le pas suivant vers une saisie de l'univers des choses tel qu'il nous est donné dans son originalité, non pas comme présence originaire des *étants*, mais comme manière historique dont l'essence des choses s'ouvre dans son mouvement infini » (Patočka 1988, 185). Par conséquent, selon les deux philosophes, Husserl traite l'intersubjectivité de manière insuffisante.

Il y a ainsi trois aspects convergents dans leur critique de Husserl. En premier lieu, l'importance exacerbée de l'ego dans la constitution du sens donne au solipsisme méthodique un caractère d'idéalisme ou de subjectivisme. En deuxième lieu, la dérivation du monde par une phénoménologie d'autrui, qui dérive en même temps de l'égologie, s'abîme dans un solipsisme dans le sens cartésien du terme. En troisième lieu, la place d'autrui adossée au subjectivisme ne permet pas de frayer la voie à une théorie forte de l'intersubjectivité.

À l'appui du texte même de Husserl, on peut affirmer que Ricoeur et Patočka sont des hérétiques à la parole du maître. En effet, déjà dans le paragraphe 13 des *Méditations*, le

risque que l'égologie se transforme en solipsisme est clairement évoqué :

Certes, il est conforme au sens de la réduction transcendantale de ne pouvoir poser au début aucun autre être que le moi et ce qui lui est inhérent, et cela avec un halo de déterminations possibles, mais non encore effectuées. La dite science commencera donc à coup sûr comme égologie pure et, de ce fait, elle semble nous condamner au solipsisme, du moins transcendantal. Nous ne voyons nullement encore comment, dans l'attitude de la réduction, d'autres « moi » pourraient être posés – non comme simples phénomènes du « monde », mais comme d'autres « moi » transcendants, – donc comment de tels « moi » pourraient devenir à leur tour sujets qualifiés d'une égologie phénoménologique. (Husserl 1992, 60-61)

Un tel solipsisme auquel nous conduit la méthode phénoménologique n'est donc qu'un solipsisme apparent, dont l'explicitation est seulement méthodologique selon Husserl. Le vrai but de l'analyse égologique est l'intersubjectivité transcendantale, laquelle doit être nécessairement explicitée pour accomplir les besoins d'une philosophie transcendantale :

Novices en philosophie, des doutes de ce genre ne doivent pas nous effrayer. La réduction au moi transcendantal n'a peut-être que l'apparence d'un solipsisme ; le développement systématique et conséquent de l'analyse égologique nous conduira peut-être bien au contraire, à une phénoménologie de l'intersubjectivité transcendantale, et par là même – à une philosophie transcendantale en général. Nous verrons, en effet qu'un solipsisme transcendantal n'est qu'un échelon inférieur de la philosophie. Il faut le développer en tant que tel pour des raisons méthodiques, notamment pour poser d'une manière convenable les problèmes de l'intersubjectivité transcendantale. Ceux-ci appartiennent, en effet, à un ordre supérieur. (Husserl 1992, 61)

Husserl nous donne ici deux formes de compréhension de l'égologie : l'une seulement d'apparence, celle du solipsisme ; l'autre, systématique et conséquente, qui débouche vers l'intersubjectivité transcendantale. Identifier donc l'égologie comme une forme de solipsisme pose à l'évidence un problème majeur de la compréhension de la phénoménologie husserlienne. Cette mésinterprétation, selon Bernet, est la conséquence de la confusion entre deux aspects différents de la subjectivité transcendantale, lesquels apparaissent, par nécessité, avec la pratique de la réduction transcendantale. D'un côté, le « moi phénoménologique » ou « spectateur

phénoménologique» est celui qui exécute la réduction et « contemple » la constitution sans y participer. D'un autre côté, le « moi transcendantal », en tant que sujet qui exécute la constitution et apparaît, également, avec la réduction lorsque le « moi phénoménologique » se tourne vers lui-même. En d'autres termes, l'évidence de l'aspect intersubjectif comme partie prenante de la constitution se révèle à un sujet spectateur qui contemple de manière « neutre », en première personne : un « moi phénoménologique » qui opère la réduction – solipsiste au sens méthodique – révèle les éléments de transcendance à soi-même. Ainsi, selon Bernet,

S'il est vrai qu'il y a un solipsisme du sujet transcendantal chez Husserl, il ne concerne donc pas, comme une lecture trop hâtive des *Méditations cartésiennes* pourrait le faire croire, le sujet qui constitue le monde. La constitution du monde est une œuvre communautaire et l'être du monde constitué est un être-intersubjectif-commun. Mais cet être-commun du monde constitué ne se révèle que dans l'évidence solitaire d'un sujet transcendantal qui par le truchement du spectateur phénoménologique a pris conscience de son apport individuel à l'œuvre communautaire de la constitution du monde. (Bernet 1994, 17)

De cette manière, à la différence de ce qui a été compris par Ricœur et Patočka, pour lesquels la place de l'altérité était la « Cinquième méditation », nous sommes convaincus, avec Bernet, que la figure de l'altérité au cœur de la subjectivité transcendantale est présente d'une manière subtile dans la totalité des *Méditations cartésiennes* :

Si c'est le spectateur phénoménologique qui fait apparaître la conscience constituante, cela implique aussi que le rapport à soi de la conscience constituante est marqué par une hétérogénéité ou une altérité. Car le rapport à soi de cette conscience constituante se fait par le truchement d'un soi différent, à savoir le spectateur qui est un autre soi du même sujet transcendantal. (Bernet 1994, 15)³

Toutefois, ladite altérité ne doit pas être comprise au sens d'une duplicité effective dans le sujet transcendantal. Par contre, nous la comprenons au sens d'une « identité dans la différence » :

La divergence qui règne entre les intérêts et les œuvres de la conscience transcendantale et ceux du spectateur phénoménologisant ne doit pas nous faire oublier cependant que cette opposition surgit au sein d'un seul et même sujet transcendantal. Il s'ensuit que « l'unité de

la vie transcendante » est « identité dans la différence, opposition au sein de ce qui reste égal à soi-même ». (Bernet 1994, 17-18)

C'est le sens plus cohérent, à notre avis, de la réplique à l'adresse du solipsisme que Husserl désigne lui-même au début de la « Cinquième méditation ». À cet égard, nous sommes d'accord avec Rosemary Rizo Patrón, qui soutient que « Husserl must have heard this objection during his time, since it was frequently adopted by his critics in order to make his point clear » (Rizo Patrón 1996, 223). Selon Husserl, cette objection affecte la prétention même de la phénoménologie transcendante à être une philosophie transcendante :

Lorsque moi, le moi méditant, je me réduis par l'époχή phénoménologique à mon *ego* transcendantal absolu, ne suis-je pas devenu par là même *solus ipse* et ne le resté-je pas tant que, sous l'indice « phénoménologie », j'effectue une explicitation de moi-même ? Une phénoménologie, qui prétendrait résoudre des problèmes touchant l'être objectif et se donnerait pour une philosophie, ne serait-elle pas à stigmatiser comme solipsisme transcendantal ? [...] Mais qu'en est-il alors d'autres ego ? Ils ne sont pourtant pas de simples représentations et des objets représentés en moi, des unités synthétiques d'un processus de vérification se déroulant « en moi », mais justement des « autres ». (Husserl 1992, 148-149)

Husserl montre pourtant que cette objection n'est qu'un contresens par rapport à une compréhension consistante de la phénoménologie transcendante telle qu'elle est exposée dans les quatre premières *Méditations*. En réponse à cette objection, il explicite le sens du concept d'*alter ego*, lequel a été toujours présent, quoique de manière implicite, dans la constitution. Telle est la tâche de l'explicitation phénoménologique (Husserl 1992, 149).

Ladite tâche a un sens important pour notre compréhension de l'intention de Husserl. Il nous semble qu'il n'a pas en effet la volonté de faire une opposition entre les quatre premières *Méditations* et la « Cinquième méditation ». S'il y a une opposition, elle correspond, à notre avis, à celle entre une interprétation « inconsistante » et une interprétation « consistante » des quatre premières *Méditations*. En suivant l'interprétation consistante, l'*alter ego* est présent, bien qu'implicite, en attente d'être dévoilé :

Il nous faut bien nous rendre compte du sens de l'intentionnalité explicite et implicite, où, sur le fond de notre moi transcendantal, s'affirme et se manifeste l'*alter ego*. Il nous faut voir comment, dans quelles intentionnalités, dans quelles synthèses, dans quelles « motivations », le sens de l'*alter ego* se forme en moi et, sous les diverses catégories [*Titel*] d'une expérience concordante d'autrui s'affirme et se justifie comme « existant » et même, à sa manière, comme m'étant présent « lui-même ». (Husserl 1992, 50)

Par conséquent, les critiques de Ricœur et Patočka à l'adresse du solipsisme méthodique des *Méditations cartésiennes* apparaissent dissonantes si l'on se fie aux intentions husserliennes. C'est la raison pour laquelle ils peuvent être caractérisés – en un sens – comme des phénoménologues *hérétiques*. Toutefois, il n'en reste pas moins une forme de « fidélité » à l'égard de Husserl, malgré l'importance de ces critiques. Une fidélité que, en dépit de ces hérésies, les deux ont maintenu à l'endroit de l'héritage phénoménologique. Une fidélité, au-delà ces dissonances, qui leur permet d'enrichir encore le dynamisme du mouvement fondateur husserlien. Car les conceptions de ces deux « hérétiques », comme nous allons essayer de le montrer dans la deuxième partie de cet article, aboutissent, sur certains plans, à une transformation heuristique de la phénoménologie. D'une part, la distance prise à l'égard de l'idéalisme s'inscrit dans le projet d'une critique de la phénoménologie par la phénoménologie. C'est le sens que l'on donnera à leurs critiques du solipsisme dans les *Méditations*. D'autre part, en cherchant à s'éloigner de l'idéalisme husserlien, leurs propositions débouchent sur de nouveaux champs fertiles pour féconder autrement la tradition phénoménologique.

2. La fidélité

Comment qualifier les projets phénoménologiques de Ricœur et Patočka ? Les deux convergent, indéniablement, dans le sens d'une phénoménologie ouverte ; ce qui implique un travail interminable de réflexion autonome de la phénoménologie sur elle-même. Ainsi, pour Ricœur, la phénoménologie est un mouvement qui se comprend uniquement à partir de la pratique de la méthode, laquelle risque toujours de se transformer en idéalisme. Pour Jan

Patočka, le propos de la phénoménologie « est d'abord percer à jour les préjugés qui règnent aussi bien dans la vie journalière que dans la connaissance naturelle, d'élaborer, au cours de cette œuvre d'élucidation, sa propre méthode, ainsi qu'un questionnement original, et de fonder un domaine du savoir entièrement autonome » (Patočka 1988, 263). Nous montrerons ainsi dans quel sens les deux philosophes ont pris une attitude hérétique face à l'idéalisme husserlien, une telle attitude étant une condition de possibilité pour maintenir une fidélité à l'égard d'une phénoménologie autonome, réflexive et ouverte aux phénomènes.

Ricœur distingue, dans sa conception de la phénoménologie, l'interprétation idéaliste de la méthode et la pratique phénoménologique elle-même. Cette distinction permet à la pratique de la méthode d'être comprise au sein de la critique de l'idéalisme. Ainsi, dans la reconstruction d'une interprétation qui renforce le risque d'un possible idéalisme, se dévoile une conviction herméneutique forte : la monstration de la chose dans l'explicitation de ses apparitions paradoxales donne un caractère fragile et ouvert à son interprétation. C'est en ce sens que Ricœur « interprète » la phénoménologie husserlienne des *Méditations* :

La phénoménologie husserlienne apparaît alors collée à un combat entre deux tendances : comme description dévouée aux choses telles qu'elles se donnent, la phénoménologie est un effort généreux pour respecter la diversité de l'apparaître et pour restituer à chacun de ses modes (perçu, désiré, voulu, aimé, haï, jugé, etc.) sa charge d'étrangeté et, si je peux dire, d'altérité ; en tant qu'interprétation idéaliste de son propre comportement descriptif, la phénoménologie husserlienne est un effort radical pour réduire tout altérité à la vie monadique de l'ego, à l'ipséité. De là vient le malaise que l'œuvre de Husserl entretient chez ses lecteurs ; d'un côté, nul penseur contemporain n'a plus que lui contribué à nous rendre la présence pleine et inattendue de la réalité ; nul pourtant n'a poussé aussi loin que lui la réduction de la présence de l'autre à mon présent, la dissolution de l'altérité dans l'explicitation de soi (Ricœur 1954, 108-109)

Face aux mêmes réflexions husserliennes telles qu'elles sont développées dans les *Méditations*, Ricœur se livre à une interprétation paradoxale de « la pratique de la méthode » par rapport à son « interprétation idéaliste ». La pratique de la

méthode se comprend ainsi « comme description dévouée aux choses telles qu'elles se donnent », y compris la place d'autrui dans la constitution. Comme « interprétation idéaliste », la phénoménologie de Husserl réduit l'altérité à l'explication de soi. On peut ici identifier une radicalisation de l'intention méthodique de Husserl qui lui a fait opposer ce que nous avons appelé, dans la première partie de cet article, « une interprétation consistante » de la phénoménologie à une « interprétation inconsistante ». L'interprétation de Ricœur est donc complètement en accord avec les intentions husserliennes dans les *Méditations*.

Du côté de la description de l'idéalisme, Rosemary Rizo Patrón conteste, cependant, l'identification de la réduction de l'altérité à l'explication de soi dans la « Cinquième méditation cartésienne » (que Ricœur et Patočka rapprochent du cartésianisme). En premier lieu, selon elle, « [...] beyond the strict problem of the I, intersubjectivity itself is not a notion only introduced by the late Husserl (in the *Cartesian Meditations* or in his *Formal and transcendental Logic*). Its relevance is noticeable since 1905, viz., since the introduction of the phenomenological reduction » (Rizo Patron 1996, 70)⁴. En second lieu, le parallélisme entre Husserl et Descartes n'est pas ici appropriée si l'on considère que Descartes opère une dérivation du monde en termes inférentiels ou déductifs, sachant que : « The real phenomenological question has [...] nothing to do with a supposed exit – via inference – from the (inmanent) cogito to the transcendent world and the *alter egos* which would thus be recovered after their loss during the reduction » (Rizo Patron 1996, 70)⁵.

Pour Ricœur, toutefois, Descartes ne donne pas prise à une réflexion de nature inférentielle. Tout au contraire, il représente le mode de penser propre à la tradition de la philosophie réflexive à travers laquelle Ricœur n'a cessé de plaider son appartenance : « j'aimerais caractériser la tradition philosophique dont je me réclame par trois traits : elle est dans la ligne d'une philosophie *réflexive* ; elle demeure dans la mouvance de la *phénoménologie* husserlienne ; elle veut être une variante *herméneutique* de cette phénoménologie » (Ricœur 1986c, 25). Une philosophie réflexive, selon Ricœur, loin d'être

fondée sur le déductivisme, se préoccupe notamment de « la possibilité de la compréhension de soi comme le sujet des opérations de connaissance, de volition, d'estimation, etc. » (Ricœur 1986c, 26). Mais dans ce mouvement de réflexion il doit y avoir, par nécessité, un moment de dispersion ou d'oubli du sujet (Ricœur 1986c, 26). Ce mouvement empêche ainsi la subjectivité de se renfermer sur elle-même : l'idée d'infini et la preuve ontologique de l'existence de Dieu trouvent alors leur pleine justification dans l'argument cartésien.

De même, pour Ricœur, la phénoménologie constitue la réalisation, au sens de continuation et de dépassement, de la philosophie réflexive. C'est pour cette raison que Ricœur valorise l'intentionnalité comprise comme « le primat de la conscience de quelque chose sur la conscience de soi » (Ricœur 1986c, 26). Si la phénoménologie d'autrui est le dépassement encore insuffisant du solipsisme ou de l'idéalisme, l'herméneutique en représente l'accomplissement cohérent du projet phénoménologique. De cette manière, l'herméneutique, en se greffant sur la phénoménologie, entretient « à son égard le même double rapport que celui que la phénoménologie entretient avec son idéal cartésien » (Ricœur 1986c, 27). À cet égard, dans son texte programmatique et réflexif s'agissant du passage de la phénoménologie à l'herméneutique « en venant de Husserl » (Ricœur 1986c, 39-73), Ricœur reprend la tâche de l'explicitation phénoménologique telle qu'elle est décrite dans la « Cinquième méditation ». En tant que « l'explicitation » est toujours une explicitation de l'expérience, Husserl n'y voit que la coïncidence de l'intuition et de l'explicitation « sans en tirer toutes les conséquences » (Ricœur 1986c, 72). Reste ici tout le poids de l'idéalisme dont la critique laisse alors une place en creux à la fameuse « greffe » de l'herméneutique :

Toute la phénoménologie est une explicitation dans l'évidence et une évidence de l'explicitation. Une évidence qui s'explique, une explicitation qui déploie une évidence ; telle est l'expérience phénoménologique. C'est en ce sens que la phénoménologie ne peut s'effectuer que comme herméneutique. (Ricœur 1986c, 72)

En ce sens, l'herméneutique n'est que la radicalisation de la « pratique de la méthode » dont le sens apparaît avec la critique de l'idéalisme. L'interprétation de Ricœur du thème de

l'intersubjectivité au sein de « la pratique de la méthode » (et non de l'idéalisme) a, en outre, une importance essentielle pour refonder sa philosophie sociale⁶ et sa théorie des institutions⁷. On en trouve une bonne illustration dans l'article « Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité » (Ricœur 1986c, 281-302). Pour conjurer le risque de réification de l'esprit objectif hégélien, Ricœur mobilise la phénoménologie d'autrui explicitée par Husserl dans la « Cinquième méditation » (en la couplant avec la sociologie wébérienne). Ricœur salue en Husserl « [...] son refus sans compromission d'hypostasier les entités collectives et dans sa volonté tenace de les réduire toujours à un réseau d'interactions » (Ricœur 1986c, 301).

Alors que Ricœur, dans sa lecture des *Méditations*, met l'accent sur la réflexion du sujet, son dépassement par autrui (dans sa philosophie de l'intersubjectivité) et les « personnages de haut rang » (dans sa philosophie des institutions), Patočka, de son côté, met la focale sur la notion de « monde ». A ce propos, son texte sur les *Méditations* (Patočka 1988, 182) « reprend, au fil de la critique, la nécessité de concevoir la priorité originaire du monde en tant que lieu d'un véritable sens commun phénoménologique » (Richir 1988, 11). Comme nous l'avons déjà dit, à la différence de Husserl qui fonde, dans ses descriptions sur l'intersubjectivité, le monde naturel sur la communication, Patočka fait en quelque sorte le trajet inverse : « le monde en ce sens ne sera le *résultat*, mais bien le présupposé de la communication » (Patočka 1988, 182). Patočka cherche ainsi à dépasser l'idée selon laquelle la sphère de l'appartenance serait une sphère *absolument privée* : « Au contraire, elle aura un sens relatif, le sens d'un aspect personnel dans le cadre de la totalité déjà anticipée du monde » (Patočka 1988, 182).

Cette critique témoigne du caractère singulier de son cheminement phénoménologique. Ainsi, l'hypothèse du caractère originaire du monde fait tenir ensemble, dans une même ligne directrice, sa première œuvre philosophique, sa thèse doctorale, *Le monde naturel comme problème philosophique*, jusqu'à son œuvre de maturité, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. Dans la préface, rédigée par Ricœur pour l'édition française, la critique de l'idéalisme

husserlien, présent dans les *Méditations*, permet de faire un rapprochement heuristique entre Patočka et Heidegger : « À ce dernier il emprunte la conviction que c'est l'homme tout entier, dans ses capacités de connaissance, d'action et de sentiments, qui est ouvert au monde » (Ricœur 1999, 11). C'est justement, dans ce livre, que Patočka témoigne de son intention hérétique face aux traditions auxquelles il appartient – y compris la phénoménologie. Dans ce contexte, il fait allusion aux problèmes idéalistes de la phénoménologie d'autrui. Selon lui, au cours de l'élaboration de la phénoménologie, par laquelle la conscience transcendantale s'élargit en « intersubjectivité transcendantale » (en inversant le rapport entre la conscience et le monde objectif), « la tournure subjective donnée précisément aux problèmes du monde naturel conduit ainsi à un idéalisme radical » (Patočka 1999, 26). En contrepoint de cet idéalisme, il laisse place à une phénoménologie a-subjective d'inspiration heideggérienne qui apparaît lorsque, « laissant de côté l'orientation unilatérale sur les objets » propre de l'idéalisme (Patočka 1999, 30), se fait jour « le domaine que Heidegger nomme l'ouvert » (Patočka 1999, 30).

Cependant, la phénoménologie a-subjective de Patočka ne peut pas être assimilée à une variante de la philosophie heideggérienne. En effet, selon Patočka, le concept d'*être* ne réfère pas de manière immédiate à son apparaître (Patočka 1971, in Garrido 2007, 132), ce qui est le caractère premier de l'*être* pour Heidegger. Et bien que Barbaras interprète la spécificité de la phénoménologie de Patočka comme une ontologie proche à Heidegger – par rapport au caractère originaire du monde, il défend, en même temps, l'idée qu'elle (la phénoménologie de Patočka) doit être comprise comme une hénologie : le monde apparaît comme une « unité » (*hen*), et non comme un être métaphysique, dans la diversité de ses *étants* (Barbaras 2011, 100-101). Ainsi, il est clair que Patočka reste entièrement fidèle de ce point de vue à la phénoménologie dans son souci pour l'apparaître des phénomènes, tout en critiquant les limites des phénoménologies idéalistes. En ce sens, nous sommes d'accord avec Petříček, sur le caractère « hérétique » de la phénoménologie de Patočka :

this mode of heretical thinking implies a reflection on the very limits of the thought to be understood, and it implies such an extension of these limits which can transform even the basic definitions and fundamental concepts while preserving the core of the thought in question. (Petříček 2011, 6).

Ricœur et Patočka convergent ainsi avec le propos de la *Sixième Méditation cartésienne* d'Eugen Fink en proposant, soit la voie de l'herméneutique, soit la voie de l'a-subjectivisme, en tant que réflexion *phénoménologique* sur la phénoménologie elle-même. Avec la même intention, quoiqu'en termes différents, dans la *Sixième Méditation cartésienne*, Fink identifie en effet une « théorie transcendantale de la méthode » dans le sens d'une « phénoménologie de la phénoménologie » : « la science phénoménologique de l'activité phénoménologisante » (Fink 1994, 64). De la même manière, mais sans la développer, dans ses *Méditations cartésiennes*, Husserl lui-même a souligné la nécessité d'une « critique même de l'expérience transcendantale, et consécutivement celle de la connaissance transcendantale en général » (Husserl 1992, 25) :

Toute théorie de la connaissance transcendantale phénoménologique, en tant que *critique de la connaissance*, se ramène à la *critique de la connaissance transcendantale phénoménologique*, et tout d'abord de l'expérience transcendantale elle-même ; en vertu du retour essentiel de la phénoménologie sur elle-même, cette critique exige, elle aussi, une critique. (Husserl 1992, 25)⁸

La réflexion critique de la phénoménologie sur elle-même présuppose la tâche de la recherche d'un sens propre susceptible d'être exprimé à travers les voix hétérogènes de ses représentants. En ce sens, Zahavi a raison d'affirmer le point suivant :

Although phenomenology has in many ways developed as a heterogeneous movement with many branches; although, as Ricœur famously put it, the history of phenomenology is the history of Husserlian heresies (Ricœur 1987: 9); and although it would be an exaggeration to claim that phenomenology is a philosophical system with a clearly delineated body of doctrines, one should not overlook the overarching concerns and common themes that have united and continue to unite its proponents. (Zahavi 2008, 661)

Ces thèmes et ces préoccupations communs doivent être compris comme une invitation au renouvellement de la

phénoménologie. C'est ainsi que Romano affirme, à propos de l'unité de la phénoménologie, qu'elle « est toujours une question philosophique à part entière, et nullement une question historique » (Romano 2010, 30-31). Un tel dynamisme philosophique peut être assuré, selon Zahavi, par rapport à une double stratégie : d'une part, poursuivre le travail d'analyse de sa propre tradition ; d'autre part, chercher les convergences communes avec les autres traditions philosophiques (Zahavi 2008, 684). On rencontre, justement, cette double stratégie à l'œuvre dans les conceptions phénoménologiques développées par Ricœur et Patočka. En outre, dès lors qu'ils ont ouvert de nouvelles perspectives phénoménologiques, c'est ainsi leur concéder que « in their attempt to radicalize phenomenology they have disclosed new types and structures of manifestation, and thereby made decisive contributions to the development of phenomenology » (Zahavi, 2008, 684).

Ainsi considéré, Ricœur et Patočka ont construit une phénoménologie comme telle à *partir et au sein de* leur critique de l'idéalisme, même si celle-ci n'est pas toujours fidèle avec l'exégèse orthodoxe des textes de Husserl. Tout d'abord, ils ne critiquent que la phénoménologie centrée sur la subjectivité, et non la phénoménologie tout court. En deuxième lieu, ils comprennent la pratique de la phénoménologie en y incluant une réflexion critique, de la même manière avec laquelle Fink parle de la critique transcendantale de la méthode dans la *Sixième méditation cartésienne*. Enfin, ils ont exploré de nouveaux champs de descriptions phénoménologiques à la lumière des débats philosophiques contemporains. Une mise en dialogue de Ricœur et Patočka nous montre ainsi comment on peut rester fidèle à la phénoménologie tout en renouvelant cette tradition. Ainsi pourrait-on parler d'*hérésies créatrices ou productrices* à propos à propos de Ricœur et Patočka⁹.

NOTES

¹ Nous nous concentrerons notamment sur les textes que chacun a consacré aux *Méditations cartésiennes* : un article de Ricœur, « Étude sur les *Méditations Cartésiennes* de Husserl » (1954), publié dans la *Revue Philosophique de Louvain* et repris dans *À l'école de la phénoménologie* (Ricœur 1986a, 161-195); un texte de Ricœur, « Edmund Husserl – La

cinquième méditation cartésienne » (Ricœur 1986b), publié pour la première fois dans *À l'école de la phénoménologie* (Ricœur 1986a, 197-225); et la postface faite par Patočka à la traduction tchèque des *Méditations* (Patočka 1968), publié sous le titre « La phénoménologie, la philosophie phénoménologique et les *Méditations cartésiennes* de Husserl » (1968), publié aussi dans *Qu'est-ce que la phénoménologie ?* (Patočka 1988, 149-188). Cependant, nous ferons constamment référence aux autres textes de Ricœur et de Patočka pour mettre l'accent plutôt sur leurs critiques de l'idéalisme husserlien que sur le sens de leur fidélité commune à la phénoménologie.

² Voir notamment les articles publiés dans les années 60 recueillis dans *À l'école de la phénoménologie* (Ricœur 1986a).

³ Il affirme aussi : « Le fait que la conscience constituante soit entièrement tournée vers le monde et s'enlise en lui empêche qu'elle puisse s'apparaître à elle-même d'une manière immédiate. Le spectateur phénoménologique, par contre, est bien doué d'une conscience de soi immédiate, même si celle-ci demeure implicite aussi longtemps qu'il continue à observer la constitution du monde au lieu de se regarder lui-même. Il y a donc une différence importante entre le spectateur phénoménologique et la conscience constituante en ce sens que pour le premier la reconnaissance de soi s'accomplit dans l'homogénéité, alors que pour la seconde la reconnaissance de soi implique une forme d'altérité ou d'hétérogénéité au sein de la vie transcendante. La conscience constituante a besoin du spectateur pour s'apparaître à elle-même, mais le spectateur phénoménologique ne dépend que de lui-même pour réfléchir sur son activité de spectateur. Au niveau du spectateur, c'est-à-dire au niveau de l'activité déployée par le phénoménologue, il y a itérabilité de la réflexion dans l'homogénéité. Il y a en revanche hétérogénéité entre la conscience qui constitue le monde et le spectateur phénoménologique qui porte cette conscience constituante à la reconnaissance d'elle-même ». (Bernet 1994, 15-16)

⁴ L'argument de Rizo Patron est le suivant : « Husserl introduces the reduction in order to attain a privileged field of experience, where the mystery of the relation between objectivity (“the reign of the in itself”) and subjectivity (“the domain for us”) is to be solved. The reduction enables us to overcome naturalism. But Husserl warns us that this is not enough. *Functioning subjectivity* (*fungierende Subjektivität*) cannot be *isolated* if what we wish to found is precisely *objectivity*, namely, that which is valid at all times and for all people. The basis of objectivity can only be intersubjectivity. In this sense, in his 1910-1911 lectures on the *Fundamental Problems of Phenomenology*, Husserl attempts an extension of “the reduction to intersubjectivity” (Bernet, Kern & Marbach, *o.c.*, p. 144 [D], p. 261 [I]). In order to do so, he initiates his analysis of the intentional consciousness of *the other* (context in which the theory of the pure I also emerges), adopting Theodor Lipps term “empathy” (*Einfühlung*). However, he reinterprets the content of this term both in the context of his own theory of the *Vergegenwärtigungen*, on the one hand, and of bodily subjects in a “natural concept of the world” (*natürlichen Weltbegriff*), on the other, where W. Diltheys strong influence starts to be felt ». (Rizo Patron 1996, 70)

⁵ Voir aussi, « it is well known that Descartes infers the existence of God in the third meditation in order to revoke the hypothesis of the evil genius and recover the world overthrown by de methodical doubt ». (Rizo Patron 1996, 70, n. 2)

⁶ Selon Johann Michel (2015, 19), Ricœur s'aligne dans l'héritage des travaux de la socio-phénoménologie d'Alfred Schütz.

⁷ Sur le fondement phénoménologique de la philosophie des institutions chez Ricœur, voir les réflexions de Johann Michel (2015, 75 ss.).

⁸ Sur la critique de l'expérience transcendantale, voir aussi, Husserl, (2002, le chapitre no. 7 : « Apodiktische Kritik der Transzendentalen Erfahrungsgewissheiten », 115 ss.), et Rizo Patrón (2015, 111 ss.).

⁹ En ce sens, Sivak (1990, 512) parle de « l'interprétation, fidèle et créative, de Husserl par Patočka », qui, selon lui, « complète celles de Fink, Landsgrebe, Ingarden, Ricœur, Merleau-Ponty »).

REFERENCES

Barbaras, Renaud. 2011. "Phenomenology and Henology". In *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology. Centenary Papers*, edited by Chvatík, Ivan and Erika Abrams, 99-110. Dordrecht: Springer.

Bernet, Rudolf. 1994. *La vie du sujet*. Paris: PUF.

Chvatík, Ivan et Erika Abrams (eds.). 2011. *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology. Centenary Papers*. Dordrecht: Springer.

Fink, Eugen. 1994. *Sixième Méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*. Trad. Nathalie Depraz. Grenoble: Jérôme Millon.

Garrido, Juan Manuel. 2007. "Appearing as such' in Patočka's A-subjective Phenomenology". *Philosophy Today* 51(2): 121-136.

Husserl, Edmund. 2002. *Einleitung in die Philosophie, Vorlesungen 1922/1923, Husserliana XXXV*. Berndt Goossens (ed.). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

_____. 1992. *Méditations cartésiennes*. Trad. Gabrielle Pfeiffer et Emmanuel Levinas. Paris: Vrin.

Mensch, James. 2011. "Patočka and Artificial Intelligence". In *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology. Centenary*

Papers, edited by Chvatík, Ivan and Erika Abrams, 111-120. Dordrecht: Springer.

Michel, Johann. 2013. *Ricœur et ses contemporains*. Paris: PUF.

_____. 2015. *Quand le social vient au sens*. Bruxelles: PIE Peter Lang.

Patočka, Jan. 1999. *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. Trad. Erika Abrams. Verdier: Lagrasse.

_____. 1988. "La phénoménologie, la philosophie phénoménologique et les *Méditations cartésiennes* de Husserl". *Qu'est-ce que la phénoménologie?* Trad. de l'allemand et du tchèque par Erika Abrams, 149-188. Grenoble: Jérôme Millon.

_____. 1971. "Letter to Fink". 9 Novembre 1971. *Briefe und Dokumente*, 97.

_____. 1968. "Husserlova fenomenologie, fenomenologická filosofie a 'Karteziánské meditace'". In Husserl, Edmund. *Karteziánské meditace*, 161-190. Praha: Svoboda.

Petříček, Miroslav. 2011. "Jan Patočka: Phenomenological Philosophy Today". In *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology. Centenary Papers*, edited by Chvatík, Ivan and Erika Abrams, 3-6. Dordrecht: Springer.

Richir, Marc. 1988. "Préface". In *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, de Jan Patočka, 7-15. Grenoble: Jérôme Millon.

Ricœur, Paul. 1999. "Préface". In *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, de Jan Patočka. Verdier: Lagrasse.

_____. 1986a. *À l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin.

_____. 1986b. "Edmund Husserl – La cinquième méditation cartésienne". *À l'école de la phénoménologie*, 197-225. Paris: Vrin.

_____. 1986c. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil.

_____. 1954. "Étude sur les *Méditations Cartésiennes* de Husserl". *Revue Philosophique de Louvain* 52 (33): 75-109.

_____. 1950. *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier.

Rizo Patrón, Rosemary. 1996. *First Philosophy and Ultimate Foundations in Edmund Husserl's Cartesian Meditations*. Thèse de doctorat en philosophie sous la direction de Jacques Taminiaux. Louvain: Université catholique de Louvain.

_____. 2015. *El exilio del sujeto. Mitos modernos y posmodernos*, Bogotá/Lima: Aula de Humanidades/Fondo Editorial PUCP.

Reeder, Harry. 2010. "Husserl's Hermeneutic Phenomenology". *41st Annual Meeting of the Husserl Circle*, 15-36. June 21-23, 2010. New York City: New School for Social Research.

Rodrigo, Pierre. 2011. "Negative Platonism and Maximal Existence in the Thought of Jan Patočka". In *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology. Centenary Papers*, edited by Chvatík, Ivan and Erika Abrams, 87-98. Dordrecht: Springer.

Romano, Claude. 2010. *Au cœur de la raison: la phénoménologie*. Paris: Gallimard.

Sivak, Joseph. 1990. "Jan Patočka, critique de Husserl: D'une lecture métaphysique de la phénoménologie husserlienne". *Les Études philosophiques* 4: 491-512.

Stanciu, Ovidiu. 2013. "Patočka, Merleau-Ponty et la question des limites de la phénoménologie". *Meta* 5 (1): 40-60.

Stevens, Bernard. 1990. "L'évolution de la pensée de Ricœur au fil de son explication avec Husserl". *Études phénoménologiques (Paul Ricœur: Temporalité et narrativité)* no. 11 : 9-27.

Zahavi, Dan. 2008. "Phenomenology". *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy*, 661-692. New York: Routledge.

Luz Ascárate est doctorante en Philosophie et sciences sociales (EHES-PUCP) et enseignante de philosophie à l'Université pontificale du Pérou. Elle est affiliée au Cercle péruvien de phénoménologie et herméneutique (PUCP), au Centre de recherche sur les arts et le langage (EHES) et à l'Association Alumni du Fonds Ricœur. Spécialiste de la philosophie phénoménologique de

Paul Ricoeur, elle a publié plusieurs articles consacrés aux confluences de la phénoménologie et de l'herméneutique : « Imaginación y voluntad: repensar la educación de la herencia husserliana de la fenomenología eidética de Paul Ricoeur (2017), « Tiempo y aporía en la magdalena de Proust. Una interpretación fenomenológica-hermenéutica » (2015), « El alumbramiento del método: En torno a la re-interpretación ricœuriana del método fenomenológico » (2014), « Evidencia y explicitación. La fundamentación fenomenológica según Scheler y Ricoeur » (2013).

Adresse:

Luz Ascárate

CRAL / EHESS

96 Boulevard Raspail

75006 Paris

Email: luz.ascarate@ehess.fr