



**Alter**

Revue de phénoménologie

23 | 2015

Anthropologies philosophiques

---

# Ouverture au monde et mouvements de l'existence : notes pour une anthropologie chez Patočka

Roberto Terzi

---



## Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/alter/383>

DOI : 10.4000/alter.383

ISSN : 2558-7927

## Éditeur :

Association ALTER, Archives Husserl (CNRS-UMR 8547)

## Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2015

Pagination : 150-167

ISBN : 978-2-9550449-1-9

ISSN : 1249-8947

## Référence électronique

Roberto Terzi, « Ouverture au monde et mouvements de l'existence : notes pour une anthropologie chez Patočka », *Alter* [En ligne], 23 | 2015, mis en ligne le 01 décembre 2017, consulté le 21 avril 2019.

URL : <http://journals.openedition.org/alter/383> ; DOI : 10.4000/alter.383

---

## OUVERTURE AU MONDE ET MOUVEMENTS DE L'EXISTENCE : NOTES POUR UNE ANTHROPOLOGIE CHEZ PATOČKA\*

*Roberto Terzi*

Y a-t-il, et dans quelles limites, un « moment anthropologique » de la phénoménologie de Patočka ? Si on ne trouve pas dans les textes de Patočka la réalisation explicite d'un projet d'anthropologie philosophique, la question du possible rapport de son œuvre à un tel domaine se pose néanmoins pour deux raisons. En premier lieu, ses textes contiennent une série d'analyses qui, tout en n'étant pas placées sous l'intitulé « anthropologie », peuvent être envisagées comme relevant de ce domaine : il s'agit d'analyses à propos de la différence entre homme et animal, ainsi que de descriptions des différentes composantes de l'expérience humaine dans le monde et de leur rapport. En deuxième lieu, s'il n'y a pas la réalisation effective d'un projet d'anthropologie philosophique, on trouve par contre quelques occurrences remarquables des termes « anthropologie » et « anthropologique » : remarquables parce que Patočka assume « positivement » ces termes, sans les réticences qui sont celles de Husserl et Heidegger, et que ces termes apparaissent parfois même avec une valeur programmatique. Nous chercherons donc à rendre compte d'une partie de ces analyses et de ces occurrences, donc de quelques-unes des possibles lignes de recherche « anthropologique » dans les textes de Patočka. Nous le ferons en quatre points au cours desquels un de nos fils conducteurs sera la confrontation avec la position de Heidegger. Il est d'ailleurs significatif qu'une première occurrence programmatique d'« anthropologie » apparaisse précisément avec

---

\* Cet article a été rédigé dans le cadre d'un projet de recherche soutenu par une bourse « Marie Curie (IEF) » de l'Union Européenne et réalisé auprès des Archives Husserl de Paris (ENS/CNRS).

une référence à Heidegger, tout en allant à contre-courant de Heidegger dans l'usage du terme : dans une lettre à R. Campbell de 1949 Patočka écrit en effet qu'« il faudrait essayer de prendre l'anthropologie qui voit l'homme comme *Hirt des Seins* comme clé d'une philosophie systématique »<sup>1</sup>.

## 1. L'homme et l'animal

Même si Patočka n'effectue jamais d'analyses systématiques et détaillées à propos de l'animal et du rapport animal-homme, la question revient à plusieurs reprises dans ses textes, appelée par la détermination du rapport de l'homme au monde, détermination qui, classiquement, peut s'appuyer sur une comparaison avec le rapport au monde de l'animal. Nous nous limiterons ici à esquisser le principe de la position de Patočka, en rappelant à titre d'exemple deux passages des *Leçons sur la corporéité* de 1968-69. Patočka y affirme que la relation au monde de l'animal et de l'enfant est un rapport de sentir pur et d'affectivité, un rapport sympathétique global qui implique d'une part que l'animal et l'enfant ne sont pas des mécanismes, d'autre part qu'ils n'ont pourtant pas une compréhension de (du) soi, de son être propre en ses possibilités, parce que « l'être ici n'est pas *confié* au vivant lui-même à l'instar d'une *tâche* ; il lui est, au contraire, *prescrit*, de telle manière que l'enfant et l'animal sont *entièrement pris* par le présent en tant que tel »<sup>2</sup>. Si l'animal n'a pas de rapport à son propre être, il n'a pas non plus de rapport à l'être de la chose, parce qu'il est tout entier orienté vers un dehors qui « ne se manifeste pas comme *étant*, mais simplement comme *présent* »<sup>3</sup>. N'ayant pas d'écart par rapport à l'immédiateté présente, l'animal ne peut pas non plus être symbolique et avoir de langage. Par contre « l'homme pragmatique », l'homme déjà formé qui agit dans le monde, « vit toujours déjà à distance des réalités », parce qu'il est ouverture au monde et « le monde est ce qui nous place constamment dans l'alternance du présent et de l'absent »<sup>4</sup>.

Dans une autre page de ce même texte Patočka décrit ces connexions de l'expérience d'un autre point de vue, en affirmant que

---

<sup>1</sup> J. Patočka, « Lettres à Robert Campbell (1946-50) », *Les Temps Modernes*, n° 554, Paris, Gallimard, 1992, p. 70 (lettre du 16 avril 1949).

<sup>2</sup> J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, trad. E. Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 1995 (dorénavant indiqué PP), p. 101.

<sup>3</sup> *Idem*.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 100.

*L'orientation de l'animal au sein de son environnement est une fonction sensorielle instinctive, tandis que l'être-orienté de l'homme excède le domaine instinctif en direction d'une réponse spontanée et active à la question : « où suis-je ? »<sup>5</sup>.*

L'orientation, le fait de savoir « où l'on est », est pour l'homme le point de départ indispensable de toute activité vitale, existentielle et sociale, et non pas quelque chose dont on aurait besoin seulement pour ne pas se heurter à autre chose, comme dans le cas de l'animal. Si l'animal ne parvient pas à, et n'a pas besoin de, une saisie active de la question « où suis-je ? », c'est parce qu'il ne s'élève jamais au-dessus de son environnement immédiat et présent pour se rapporter à d'autres sphères. L'homme, au contraire, « peut et doit à tout moment se rapporter et intégrer sa vie à des domaines autres que l'actuellement réel »<sup>6</sup> et c'est à partir de ces domaines autres qu'il peut alors revenir à sa réalité pour se situer activement et se trouver là où il est : ce qui revient à dire que dans le cas de l'homme il ne s'agit pas d'une orientation instinctive dans l'environnement, mais d'une orientation active et assumée dans le monde, et que c'est en se rapportant au monde comme totalité que l'homme se comprend comme situé dans son lieu. Cette orientation est par conséquent toujours « un rapport explicite au non-présent »<sup>7</sup> et elle intègre le présent-donné dans la connexion de ce qui ne l'est pas.

Comme ces passages le témoignent, la position de Patočka à propos du rapport homme-animal peut donc être qualifiée de « discontinuiste » et de « heideggérienne », parce qu'elle est sans doute aussi l'effet d'une influence directe de Heidegger : homme et animal sont séparés par une différence qui n'est pas de degré, mais essentielle et qualitative, voire par un « abîme », comme l'appelait Heidegger<sup>8</sup>. Cette différence, qui se révèle dans les expériences de la perception, du langage, de la liberté, a sa racine dans le fait que l'homme est ouvert au temps et au monde comme « manifesteté de l'étant en tant que tel et en entier »<sup>9</sup>, où les deux termes n'en font qu'un parce qu'il s'agit du monde comme totalité temporelle de la présence et de l'absence. Ce qui nous permet aussi de préciser que la façon dont Patočka détermine la différence entre l'homme et l'animal est tou-

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>6</sup> *Idem.*

<sup>7</sup> *Idem.*

<sup>8</sup> Cf. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, GA 29/30, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1983 ; trad. D. Panis, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde, finitude, solitude*, Paris, Gallimard, 1992, p. 383, 409.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 411-412.

jours strictement phénoménologique, dans la mesure où elle ne cherche pas une composante, une faculté ou une aptitude qui s'ajouterait dans l'homme en déterminant son écart d'avec l'animal, mais décrit ce qui sépare homme et animal à partir de ce à quoi les deux sont ouverts, donc à partir du type de manifestation auquel l'un et l'autre ont accès.

## **2. « Une anthropologie philosophique extrêmement négligée par Heidegger »**

Dans les textes des années soixante et soixante-dix l'ouverture au monde qui caractérise en propre l'existence humaine trouve sa concrétisation et son agencement dans ceux que Patočka appelle les trois mouvements fondamentaux de l'existence, nommés le plus souvent comme mouvement d'enracinement, de prolongement de soi, de percée. Étant articulés et distingués avant tout au fil conducteur des ekstases de la temporalité, selon le primat à chaque fois d'une dimension temporelle, les trois mouvements indiquent dans leur ensemble la dynamique de l'existence qui doit d'abord s'enraciner dans le monde (en étant accueillie par les autres et en se rapportant à ce qui est « déjà là »), pour ensuite se prolonger et se destituer « inauthentiquement » dans le présent du monde du travail et de l'objectivation pour la satisfaction de ses besoins, en gardant la possibilité d'un revirement et d'une percée dans le troisième mouvement, qui est ouverture à l'avenir, à la vérité de l'existence elle-même et au monde comme totalité. La doctrine des trois mouvements est déployée dans le cadre de la détermination du mouvement comme mode d'être général de l'existence et il faut aussi remarquer qu'elle est introduite par Patočka comme réponse à l'exigence d'une nouvelle *analyse de l'expérience du monde naturel*, puisqu'elle permet l'interprétation et l'articulation des différents phénomènes que celui-ci recèle : chaque mouvement implique une figure déterminée des trois catégories fondamentales de la temporalité, de la corporéité, du rapport à l'autre, ou, plus précisément, chaque mouvement se donne comme une configuration déterminée de l'entrelacs de ces catégories.

Cette théorie nous intéresse ici pour au moins deux raisons. En premier lieu, l'ensemble des descriptions dans lesquelles elle se déploie pourrait être envisagé aussi comme une anthropologie, au sens d'une description de l'expérience anthropologique dans le monde selon l'enchevêtrement des ses différentes dimensions et couches. En deuxième lieu, toute cette théorie est élaborée dans un dialogue

constant avec Heidegger : d'une part Patočka reprend de Heidegger le concept même d'existence comme être-au-monde temporel, pouvoir-être intéressé pratiquement à soi et aux choses, mode d'être original qui doit guider l'interprétation de tous ses caractères comme « existantiaux » ; d'autre part il reproche à Heidegger l'omission ou au moins la marginalisation de deux dimensions fondamentales de l'existence et par conséquent de l'expérience du monde naturel, à savoir la corporéité et le rapport à l'autre dans les différentes formes de la socialité. Que la théorie des trois mouvements avec ses implications ait une possible signification anthropologique et que cette signification soit aussi revendiquée expressément contre Heidegger, c'est ce que témoignent certains passages de Patočka, à partir d'une significative affirmation contenue dans une lettre à Henri Declève de 1976 :

*Je crois que la phénoménologie husserlienne a bien des choses à nous apprendre si l'on la débarrasse de cette demi-mesure qu'est l'idéalisme transcendantal. La phénoménologie devient alors une « ontologie transcendantale », autrement dit une anthropologie philosophique extrêmement négligée par Heidegger au profit du problème de l'être ; bien entendu, ce dernier est d'une importance fondamentale pour l'anthropologie, mais Husserl a vu tant de choses concrètes qui n'intéressent pas Heidegger<sup>10</sup> !*

Qu'est-ce que signifie cette affirmation ? Quel est le sens de cette « anthropologie philosophique » évoquée par Patočka ? D'autres textes de la même époque nous donnent des indications, parce que Patočka y relève le décalage entre l'intention directrice de *Sein und Zeit* et la question du monde naturel :

*Les analyses que développe Heidegger dans Sein und Zeit ont pour objectif principal de préparer la reprise du problème de l'être. Pour cette raison, elles dépassent de beaucoup le problème du monde naturel ; mais par là même elles ne suffisent pas, nous semble-t-il, à en dévoiler les structures maîtresses<sup>11</sup>.*

Et dans un autre passage Patočka précise la question en utilisant précisément le mot « anthropologique » : « La conceptualité de l'ontologie du *Dasein* est essentiellement vide, formelle (S. u. Z., p. 248). Le

---

<sup>10</sup> J. Patočka, « Trois lettres à H. Declève » (lettre d'octobre 1976), in *Profilis de Jan Patočka*, H. Declève (éd.), Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1992, p. 188, nous soulignons.

<sup>11</sup> J. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, trad. J. Danek et H. Declève, La Haye, M. Nijhoff, 1976 (indiqué dorénavant MNPP), p. 172 (la citation est tirée de la postface écrite par Patočka en 1976).

monde naturel est cependant un *a priori* anthropologique, *matériel, ontique* »<sup>12</sup>. L'orientation de *Sein und Zeit* sur la question de l'être est donc ce qui fait que ses analyses, tout en donnant des contributions essentielles, ne peuvent pas atteindre le monde naturel dans la richesse de ses différentes dimensions et ce décalage représente un point sur lequel Patočka va s'appuyer pour critiquer et ré-orienter les descriptions de l'analytique existentielle. Celle-ci ne dégage en effet que les structures ontologiques et formelles de l'existence, alors que selon Patočka le monde naturel est « un *a priori* anthropologique, *matériel, ontique* » et pour en rendre compte il faut donc « prendre en considération les structures ontiques, anthropologiques »<sup>13</sup>. Nous ne pensons pas que l'intention de Patočka soit ici celle de faire régresser l'analyse à un plan effectivement ontique, donc empirique, ou « anthropologique » au sens plus étroit que le mot a chez Heidegger, ni celle d'opposer à Heidegger des simples données empiriques assumées comme telles, en reprochant à l'analytique existentielle de ne pas en rendre compte – démarche qui serait absolument vaine d'un point de vue philosophique. Il s'agirait plutôt de ré-introduire dans l'analyse de l'existence ces structures que Heidegger, du point de vue ontologisant qui était le sien, jugeait ou aurait jugé simplement « ontiques » et « anthropologiques » en un sens restrictif. Autrement dit, il s'agit de *modifier la ligne de partage* établie par *Sein und Zeit* entre l'ontologique et l'ontique, le transcendantal et l'empirique, l'ontologique et l'anthropologique, à partir de la matérialité de l'*a priori* phénoménologique du monde naturel. Comme l'écrit Patočka, « on aurait besoin de concepts permettant de passer de ce qui relève de l'ontologie du *Dasein* au sens propre, à l'ontique du *Dasein* »<sup>14</sup>, où l'accent doit tomber précisément sur le « passer », sur le problème du passage et de l'articulation entre ces domaines.

Parmi ces aspects concrets qu'il s'agit de reconsidérer pour décrire le monde naturel il y a, comme on l'a anticipé, la corporéité et surtout les différentes formes concrètes du rapport entre moi et les autres, parce que « les analyses de Heidegger laissent de côté toute la structure de réciprocité multiple propre à cet être-avec »<sup>15</sup>. C'est de ce

---

<sup>12</sup> PP, p. 137. Patočka se réfère à M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1963, p. 248 ; trad. É. Martineau, *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985, p. 199.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 137. La suite du passage confirme l'intention de Patočka de maintenir le niveau d'une description philosophique universelle : « [...] de concepts qui ne soient pas simplement descriptifs au sens de la phénoménologie de la conscience, mais se prêtent à une description universelle, eidétique [...] ».

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 142.

point de vue que l'on pourra alors reprendre certaines analyses de Husserl, qui exhibent le caractère concret que le transcendantal phénoménologique peut assumer et par là mettent au jour des structures essentielles du monde naturel. En effet, concernant ces structures « anthropologiques » et « ontiques » dont on ne saurait faire l'économie, Patočka se réfère surtout à la polarité monde de chez soi (*Heimwelt*)/monde étranger (*Fremdwelt*), dégagée par Husserl et envisagée par Patočka comme une structure essentielle et invariante de tout monde naturel<sup>16</sup>. Ainsi, dans la suite d'un des passages déjà cités, après avoir indiqué les insuffisances de *Sein und Zeit*, Patočka écrit :

*L'idée husserlienne qu'il y a une zone du chez soi corrélative et opposée à celle de l'étranger de ce qui est de plus en plus éloigné par la structure de son style, l'idée aussi qu'il y a un privé opposé au commun et à ce qui est plus ou moins public, rien de tout cela ne se laisse expliquer par les analyses heideggériennes. Les phénomènes vus par Husserl demeurent ; les phénomènes sont les phénomènes<sup>17</sup>.*

Non seulement, donc, ces structures sont de fait absentes dans les analyses de Heidegger, mais, qui plus est, on ne saurait en rendre compte à partir de leur conceptualité. La suite d'un autre passage le confirme :

*on ne peut pas décrire avec les concepts heideggériens le monde concret de tout le monde. Des structures comme celles du domicile, de l'espace public, du lieu de travail, de la récréation et du commerce avec autrui, les structures chez soi étranger, présence absence, chez soi comme famille et chez soi comme familiarité ne se laissent pas décrire au moyen des concepts fournis par Heidegger. [...] Les descriptions de Husserl demeurent donc utiles, quand même on n'accepterait pas sa clef d'interprétation. C'est à juste titre que Husserl voit comme fondamentale l'opposition du chez soi et de l'étranger<sup>18</sup>.*

Et Patočka de définir ces phénomènes comme « des concepts anthropologiques essentiels, descriptifs d'environnements anthropologiques »<sup>19</sup>. Si cette dimension anthropologique indique avant tout le caractère concret du sujet de l'expérience du monde, ou, autrement dit, l'expérience humaine concrète du monde dans l'intégralité de ses aspects, on pourra alors y faire appel aussi contre Husserl, contre son privilège de la conscience absolue et du parallélisme avec la psycho-

<sup>16</sup> Cf. J. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. E. Abrams, Dordrecht, Kluwer, 1988 (indiqué dorénavant MNMEH), p. 270.

<sup>17</sup> MNPP (Postface), p. 173.

<sup>18</sup> PP, p. 134-135.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 137.

logie : la nouvelle science du sujet qui devra faire face à la situation de crise du sens comprendra aussi une théorie du corps envisagé dans toute l'ampleur de ses fonctions et elle « sera donc plutôt une anthropologie qu'une psychologie, une science dont l'objet sera en tout état de cause plus vaste, d'une portée supérieure à celle de la psychologie traditionnelle »<sup>20</sup>.

L'« anthropologie philosophique » évoquée par Patočka dans la lettre à Declève semble donc coïncider avec une description de l'expérience du monde naturel, articulée dans les trois mouvements de l'existence et par conséquent dans les différentes figures concrètes de l'enchevêtrement entre Je, monde, temps, corps, autre. Description qui requiert le tour de force théorique de repenser de façon croisée Husserl et Heidegger, c'est-à-dire d'aller au-delà des limites ontologico-formelles de l'analyse de Heidegger à l'aide aussi de certaines descriptions de Husserl, lesquelles doivent à leur tour être arrachées au cadre de l'idéalisme transcendantal pour être, pour ainsi dire, greffées sur la base fournie par le concept d'existence, repensée comme mouvement<sup>21</sup>.

### 3. Le mouvement d'enracinement et le rapport vie-existence

Les questions abordées jusqu'à maintenant trouvent leur lieu problématique dans le premier mouvement de l'existence, le mouvement d'enracinement. Si, comme on l'a vu, Patočka demeure très proche de Heidegger dans la détermination générale de la différence homme-animal, ses analyses se distinguent de celles de Heidegger dans la mesure où elles cherchent à rendre compte aussi de la composante vitale et naturelle de l'homme : l'affirmation d'une différence structurelle entre homme et animal ne conduit pas, comme c'est finalement le cas chez Heidegger, à effacer la corporéité et plus en général la dimension vitale de l'existence, parce que Patočka intègre dans sa description des mouvements de l'existence le rôle essentiel du corps, du sentir, du besoin et de l'instinct. Ces éléments doivent bien sûr, comme Patočka le dit expressément, être compris de façon existentielle, comme des modes d'être de l'existence en tant qu'être-aumonde. Mais l'analytique existentielle d'*Être et temps* laisse tomber la description de ces caractères, en tant que secondaires et dérivés par

---

<sup>20</sup> MNMEH, p. 213.

<sup>21</sup> Pour une analyse de l'ensemble de la phénoménologie de Patočka au fil conducteur de ce croisement de Husserl et Heidegger nous nous permettons de renvoyer au troisième chapitre de R. Terzi, *Il tempo del mondo. Husserl, Heidegger, Patočka*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009.

rapport aux existentiels qu'elle dégage, et chez Heidegger tout se passe comme si on ne pouvait à la fois être discontinuistes à propos du rapport homme-animal et rendre compte de la « vie » en l'homme ; chez Patočka on trouve par contre l'effort de donner une interprétation existentielle de ces caractères qui en même temps les intègre de plein droit, comme co-originaires, dans la description de l'existence elle-même.

Le rôle constitutif de la vie en l'homme se fonde avant tout dans une certaine détermination du corps. Pour Patočka, en effet, la corporéité détermine l'orientation perspective du rapport entre homme et monde non seulement en tant que perceptive et pratique, mais aussi en tant que vitale :

*la corporéité est également orientation en ceci, que le corps, par ses besoins, fait que la vie se prend elle-même pour fin et se sert des objectités comme de moyens en vue de cette fin qu'elle est à elle-même. [...] le corps n'est pas seulement ce par quoi je sens et agis, mais encore ce qui me dicte les premières exigences auxquelles je cherche à satisfaire<sup>22</sup>.*

Le corps est aussi le lieu des besoins et ce lien ne représente pas une caractéristique parmi d'autres, mais la finalité immanente à la vie elle-même, parce que Patočka, énonçant un principe qui jouera un rôle fondamental dans toute son analyse et même dans sa philosophie de l'histoire, affirme que le but du mouvement vital « c'est la vie corporelle elle-même, sa reproduction, sa continuation individuelle »<sup>23</sup> : la vie donc par essence se prend elle-même pour fin, en ayant son but dans sa propre conservation et reproduction.

Ce lien entre vie, corps et besoins pour Patočka se manifeste dans les deux premiers mouvements de l'existence et en particulier dans le premier, qui est le mouvement par lequel nous nous enracinons et nous nous ancrons dans le monde. Ce mouvement indique le rapport passif avec la dimension du sens déjà donné et accepté comme tel, puisque avec la naissance, fait fondamental de l'existence, nous entrons dans un monde et dans une situation qui sont déjà là et dans lesquels nous devons nous insérer. Mais ce mouvement d'enracinement et d'ancrage est aussi mouvement d'acceptation, parce que la possibilité de nous enraciner dans le monde a sa condition préalable et essentielle dans le fait d'être acceptés par les autres. La dépendance physique et vitale du nouveau-né par rapport aux adultes n'est pas un simple fait empirique, mais a une signification essentielle. La pre-

---

<sup>22</sup> MNMEH, p. 30-31.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 7.

mière individuation physique de l'homme est le corrélat d'une situation d'incomplétude et de dépendance, laquelle demande par conséquent le rôle des autres comme ceux qui médiatisent mon rapport au monde et pourvoient à mes besoins : « la séparation de l'individu [...], sa mise à part du monde reçoit ici au préalable une compensation instinctive »<sup>24</sup>, à savoir le fait que par la médiation des autres le monde est d'abord un milieu familier orienté par le principe de plaisir vers la satisfaction de nos besoins. Ainsi Patočka peut-il tracer la ligne d'ensemble de ce mouvement, qui commence

*par l'accueil du nouveau-né dans la protection fournie par la chaleur humaine qui compense la première individuation physique, la séparation d'avec le corps de la mère, pour traverser le drame instinctif des attaches qui se dénouent et aboutir à l'individuation psychique, qui fait accéder à l'autonomie*<sup>25</sup>.

Ce rôle du rapport aux autres nous montre que c'est également dans le premier mouvement que surgit la socialité originare qui marque l'existence ainsi que l'articulation du monde en centre et périphérie, monde du chez soi et monde étranger, à savoir les éléments essentiels de cette « anthropologie philosophique » qui selon Patočka a été négligée par Heidegger : la facticité de l'existence dans le monde n'est pas seulement un être-jeté, mais aussi et de façon également décisive un être-accepté par les autres<sup>26</sup>. L'enracinement dans le monde est donc d'abord enracinement dans les autres, qui sont « le *chez-soi* originel »<sup>27</sup> : c'est par l'accueil des autres, et avant tout des autres de notre milieu familier, que la terre peut devenir un milieu chaud et accueillant, distinct de ce qui est lointain, froid, hostile, selon une distinction qui est constitutive de tout monde d'expérience et essentielle à l'enracinement.

Patočka définit ce mouvement aussi comme « le mouvement de la vie instinctive »<sup>28</sup>, définition qui peut être précisée en deux points. D'une part, il s'agit du mouvement où l'homme instaure un « contact affectif-impressionnel avec le monde », parce que l'homme aussi, comme l'animal, est « un être instinctivement sentant et affectif, qui s'ouvre au monde dans la passivité et la consonance »<sup>29</sup> : c'est donc la couche du pur sentir, dominée par un rapport global et « atmosphé-

---

<sup>24</sup> PP, p. 110.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>26</sup> Cf. MNPP (Postface), p. 176.

<sup>27</sup> MNMEH, p. 37.

<sup>28</sup> PP, p. 108.

<sup>29</sup> *Idem.*

rique » avec le monde, une relation de consonance et de chaleur vitale. D'autre part, il s'agit du mouvement des besoins vitaux, fait que Patočka exprime aussi en affirmant que nous sommes ici dominés par la puissance cosmique de la terre, qui nous enchaîne à la satisfaction des besoins vitaux dans leur rythme cyclique – la terre en tant que puissance et en tant que nourricière, « ce qui en nous, dans notre corporéité, nous fixe au préalable des buts qu'il nous faut poursuivre pour autant que nous voulons vivre »<sup>30</sup>. À ce niveau la satisfaction des besoins est à la fois médiatisée par les autres et recherchée d'une façon immédiate et instinctive, réglée par le principe de plaisir. Il faut aussi préciser que, dans sa double caractéristique de contact global affectif avec le monde et d'enchaînement au rythme des besoins vitaux, le mouvement d'enracinement n'est pas quelque chose qui se manifesterait seulement au début de la vie de l'individu, parce qu'il est aussi le mouvement fondamental qui demeure du début à la fin « la basse fondamentale dans la polyphonie de la vie »<sup>31</sup>.

La dimension vitale de l'existence se manifeste aussi dans le deuxième mouvement, dans lequel la vie pourvoie à ses besoins de façon organisée, réglée et structurée par le travail. Le travail aussi pour Patočka relève de « l'enchaînement de la vie à elle-même »<sup>32</sup>, dans la mesure où son sens est celui d'être finalisé à la conservation, reproduction et transmission de la vie en tant que corporelle et finie. Par conséquent, comme Patočka l'écrit, « dans les deux premiers mouvements *la terre règne, mais d'une manière chaque fois différente* »<sup>33</sup> : tandis que dans le premier mouvement la vie cherche un plaisir et une satisfaction immédiats, le deuxième mouvement est caractérisé par une satisfaction des besoins systématique et différée. En tant que monde du travail, le deuxième mouvement entraîne aussi une réification de l'existence et du rapport avec les autres, dans une forme qui rappelle de près l'inauthenticité dont parle Heidegger.

Par conséquent le troisième mouvement, en tant que percée de l'existence vers la vérité et ouverture au monde, implique avant tout un moment négatif, qui est une rupture avec cette inauthenticité du deuxième mouvement et, plus en général, avec la tendance vitale-

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>32</sup> Cf. J. Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, édition révisée, trad. E. Abrams, Lagrasse, Verdier, 2007 (indiqué dorénavant EH), p. 40 : « L'homme est à cet égard, comme tout ce qui vit, exposé à une autoconsommation permanente qui nécessite donc également une préoccupation prospective par l'état de besoin qui se fait sentir toujours à nouveau [...] le trait fondamental est ici l'enchaînement de la vie à elle-même : la nécessité "physique" d'exister de telle manière que la vie est consacrée au service de la vie, à pourvoir aux besoins de la vie ».

<sup>33</sup> PP, p. 110.

instinctive de notre existence : si le but de la vie est sa propre conservation et reproduction, si cette orientation est ce qui conduit à l'enchaînement dans l'étant, à l'occultation dans l'inauthenticité, à la priorité de l'autoconservation dans un sens accepté comme tel et non problématisé, la percée ne pourra avoir lieu que par un « revirement »<sup>34</sup> contre cette tendance, par un « ébranlement » du sens accepté, qui sera donc avant tout un « ébranlement de la "terre" en nous »<sup>35</sup>.

L'ensemble de cette analyse appelle deux remarques, sur ses problèmes et ses enjeux :

1) l'analyse de Patočka soulève au moins deux difficultés, à la fois interprétatives et théoriques, qui ont été remarquées par les commentateurs et qui relèvent aussi des variations que l'on peut rencontrer dans les différentes expositions de la doctrine des trois mouvements. En premier lieu, on pourrait voir dans la position de Patočka la persistance, dans une version plus nuancée, d'une forme de dualisme traditionnel<sup>36</sup> : il s'agirait ici d'un dualisme entre vie et existence, dans la mesure où, tout en reconnaissant le rôle et la signification exis-

tentielle de la composante vitale, Patočka voit le véritable accès de l'existence à elle-même et au monde dans le troisième mouvement, qui est un revirement, un ébranlement voire une rupture avec la dimension de la vie, ce qui fait que finalement chez Patočka « *l'existence n'est pas vie de part en part* »<sup>37</sup>. En deuxième lieu, il s'agit de la façon dont il faut comprendre la vie en tant qu'elle est intégrée dans l'existence humaine – problème qui se pose aussi pour le fait que dans un texte Patočka, après avoir parlé du rapport sentant-affectif qui caractérise l'animal et l'enfant, affirme que « *cette consonance avec le monde est, d'une certaine manière, intégralement conservée dans notre sensibilité* »<sup>38</sup>. Les deux problèmes évidemment se confondent et ils sont pointés, indiqués plutôt que résolus, dans l'affirmation de Patočka pour laquelle « le cercle de l'existence (exister en vue de soi-même, en vue du mode de son être) contient toujours d'une certaine façon le cercle de la vie qui accomplit les fonctions vitales afin de faire retour en elle-même et de revenir à elle-même »<sup>39</sup>. Ces problèmes

---

<sup>34</sup> MNMEH, p. 11 et 122.

<sup>35</sup> PP, p. 112.

<sup>36</sup> C'est la thèse de R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2008, p. 118-126.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 123. Sur les problèmes que nous indiquons ici cf. aussi F. Jacquet, « Vie et existence : vers une cosmologie phénoménologique », *Les Études philosophiques*, n° 3, Paris, PUF, 2011, p. 395-419.

<sup>38</sup> PP, p. 102.

<sup>39</sup> MNMEH, p. 105.

d'ailleurs ne concernent pas le seul Patočka, mais ne sont que des formulations d'une des questions fondamentales de toute anthropologie philosophique et de tout débat sur le rapport homme-animal, à savoir le statut de la vie (de cette vie que pourtant on trouve aussi chez les animaux) en tant qu'intégrée dans l'existence humaine : comment faire face à la double exigence de rendre compte de cette sphère vitale et en même temps de la penser dans son intégration (qui est aussi une transformation) dans l'existence, à savoir dans l'être d'un étant qui, à la différence des autres vivants, a un rapport avec le monde comme totalité ? Pour ce qui est de Patočka, sans aucun doute il y a des tensions et des oscillations dans ses textes et surtout il faut faire état de l'absence d'un véritable éclaircissement conceptuel explicite qui « remplisse » l'affirmation pour laquelle « le cercle de l'existence [...] contient toujours d'une certaine façon le cercle de la vie ». Si l'on veut donner un regard d'ensemble sur ses analyses et sur leur sens, nous pensons cependant qu'il est possible d'esquisser une lecture qui assume une cohérence globale de la position patočkienne. Lecture qui tournerait autour de deux principes :

a) il faut rappeler que les trois mouvements fondamentaux de l'existence sont pour Patočka trois modalités, spécifications ou orientations du mouvement que l'existence est, du mouvement comme mode d'être général de l'existence, et que, bien que les trois mouvements soient caractérisés temporellement, leur rapport n'est pas de simple succession chronologique, mais d'implication réciproque et dialectique, de co-présence virtuelle ou effective<sup>40</sup> : ce qui revient à dire que la composante vitale qui est au premier plan du mouvement d'enracinement est toujours déjà intégrée dans le mouvement d'ensemble de l'existence et donc aussi insérée dans cette ouverture au monde qui caractérise en propre l'homme, et que, inversement, le mouvement de l'existence garde toujours en soi la « basse fondamentale » du « cercle de la vie ». D'ailleurs le troisième mouvement implique peut-être une rupture non pas avec la vie comme telle, mais avec le primat de la vie dans sa finalité d'autoconservation et avec la conséquence qui en découle quant au sens, à savoir la domination d'un sens non problématisé, donné, fermé.

b) Même si Patočka n'effectue pas cette opération de façon systématique, on peut repérer plusieurs traces du fait que la transformation (ou « existentialisation ») de la vie dans l'homme est prise en

---

<sup>40</sup> Cf. PP, p. 113 : « Par leur rapport dialectique, les trois mouvements de la vie n'en font qu'un. Ils sont liés les uns aux autres, se présupposent et tout ensemble se refoulent mutuellement. Là où l'un des trois domine, les autres sont dans un "mode d'absence" ou "mode privatif" ».

compte. Patočka affirme en effet dans un texte que la capacité de phénoménalisation qui nous caractérise « serait impossible si elle n'était d'une certaine façon contenue déjà en germe dans la cellule primitive, dans l'acceptation de notre propre être »<sup>41</sup>. Et dans un autre passage il écrit qu'« ici [dans l'enracinement] s'ouvre avant tout la totalité qui est antérieurement aux parties »<sup>42</sup>. Chez l'homme le pur sentir, qui en un sens semble le rapprocher de l'animal, est dès l'origine ouverture en germe de la phénoménalisation et d'un rapport à la totalité, médiatisée par l'accueil des autres. D'autre part, si le travail a essentiellement une signification vitale en tant qu'il est travail pour le maintien de la vie enchaînée à elle-même, dans les *Essais hérétiques* Patočka marque avec clarté l'écart entre le travail humain et les comportements animaux qui pourraient être rapprochés de celui-ci. Le travail est en effet « une des guises en lesquelles la finitude de la vie humaine, en débordement sur le néant et la mort, est toujours présente », même si elle est ici présente en tant que voilée par le souci d'autoconservation de la vie :

*le travail, à la différence de la vie animale – dont la modeste ouverture est épuisée par la quête d'une proie ou d'une pâture en général –, est ainsi au contact de la problématique de la vie dont en même temps il occulte la perspective et à laquelle il s'oppose. L'animal, tout en se souciant et en ayant soin de lui-même, en pourvoyant même d'avance à ses propres besoins et à ceux de sa propre progéniture, ne travaille pas. Le remplissement de la vie n'est pas pour lui la charge qu'il est pour l'homme*<sup>43</sup>.

Pour l'homme le travail est donc une relation, quoique voilée et réprimée, à sa propre finitude, ce qui suppose en général la possibilité d'un rapport à celle-ci et par conséquent à la mort : tandis que l'animal se rapporte à la faim, l'homme dans la faim se rapporte à la finitude de son existence et à la possibilité de la mort, ce qui fait que la notion de besoin est chez l'homme transformée dès l'origine<sup>44</sup>. Également le fait que pour l'homme, à la différence de l'animal, le travail soit un poids, une charge qu'il doit assumer, renvoie, par voie de négation, à la possibilité de la liberté.

2) Quoi qu'il en soit de cette question, l'ensemble de la description des trois mouvements implique aussi, comme on a vu, des critiques à l'analytique existentielle de Heidegger, critiques qui semblent trouver

---

<sup>41</sup> MNMEH, p. 111.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>43</sup> EH, p. 40-41.

<sup>44</sup> Cf. V. Costa, « La questione dell'antropologia nell'analisi fenomenologica », *Etica & Politica*, n° 12, 2010, p. 160.

leur foyer virtuel dans la description du premier mouvement, à la lumière de la prise en charge de la couche sensible-vitale et du rôle constitutif du rapport aux autres. D'autre part toute cette description, même dans ses éléments les plus concrets et apparemment les plus empiriques, a une signification philosophique décisive, parce que, on pourrait le montrer, le mouvement d'enracinement n'est pas un mouvement parmi d'autres accomplis par l'existence, mais le mouvement dans lequel l'existence devient telle, *le mouvement de la genèse même de l'existence*, qui acquiert ici son rapport au monde, sa capacité phénoménalisante au moyen de la maîtrise sur le corps, et devient par là un « centre » du monde<sup>45</sup>. On pourrait alors en conclure que *plus originaire ou plus « vieille » que le Dasein comme ouverture à l'être c'est l'individuation du Je dans le monde par l'enracinement corporel, vital et intersubjectif*. Si le Dasein est le point de départ de l'analyse d'Être et temps en tant qu'il est compréhension de l'être, compréhension que Heidegger définit comme un *Faktum* (un fait originaire et indériverable)<sup>46</sup>, ce que les analyses de Patočka nous suggèrent c'est qu'il est peut-être possible et nécessaire de remonter en deçà de ce *Faktum*, vers ce niveau plus profond, primordial et « archaïque », dans lequel le Je se forme comme tel en s'individuant et en s'enracinant dans le monde, en acquérant ce rapport au monde qui pourra faire de lui aussi un Dasein qui comprend et dévoile l'être<sup>47</sup>.

#### 4. Anthropologie et phénoménologie asubjective

Patočka utilise donc à plusieurs reprises les termes « anthropologie » ou « anthropologique » (et nous allons voir dans un instant une autre occurrence importante) sans les réticences de Husserl et Heidegger et même en revendiquant contre ceux-ci les champs auxquels ces mots renvoient ; en outre, au-delà de l'usage des termes, plusieurs analyses peuvent être rapprochées du champ d'une possible anthropologie philosophique et cela parce que ce que Patočka parfois vise par ce terme semble au fond se confondre avec la théorie des trois mouvements de l'existence en tant que description de l'expé-

---

<sup>45</sup> Cf. MNMEH, p. 8, 110, 270. Sur cette interprétation du premier mouvement cf. R. Barbaras, « Appartenance et enracinement: le premier mouvement de l'existence », in *Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Chatou, Transparence, 2007, p. 85-112, et notre essai « Dalla genesi dell'esistenza al movimento dei fenomeni: prospettive e problemi in Patočka », *Fogli campostrini*, n° 2, 2012, p. 44-64 (revue électronique : <http://fogli.centrostudicampostrini.it/index.php/FogliCampostrini/issue/view/5>).

<sup>46</sup> Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 5 ; trad. cit., p. 27.

<sup>47</sup> Dans cette direction cf. aussi la critique que Patočka adresse à Heidegger dans EH, p. 33-34.

rience du sujet concret dans le monde naturel. D'autre part, il n'en demeure pas moins qu'« anthropologie » (ou « anthropologie philosophique ») n'est pas devenu un mot d'ordre de Patočka, qui n'a pas véritablement placé ses analyses sous cet intitulé. Peut-être ces deux constats apparemment contradictoires ne sont-ils que les deux faces d'une même situation, qui est celle du rapport d'une possible anthropologie à la phénoménologie asubjective et à la cosmologie propres de Patočka. De prime abord il pourrait en effet paraître surprenant de trouver une plus grande disponibilité à un développement « anthropologique » chez l'auteur du projet d'une phénoménologie asubjective. Mais on peut par contre avancer l'hypothèse que c'est précisément le fait d'assumer un point de vue asubjectif et cosmologique qui ouvre la possibilité d'une anthropologie philosophique, parce que cette perspective exige non pas de transformer l'homme en la source transcendante de la phénoménalisation, sur laquelle pèse alors l'« interdit » d'une anthropologisation<sup>48</sup>, mais de l'envisager aussi comme un étant inscrit dans le monde parmi les autres étants et dont l'insertion dans le monde réclame une explication philosophique quant à ses modalités concrètes, corporelles et sociales. C'est ce que confirme la fin de l'essai *Epoché et réduction*, qui, en distinguant la réduction husserlienne à la conscience de l'époché universelle, vise à ouvrir un champ universel et asubjectif de l'apparaître en tant que tel. L'époché ainsi comprise permettrait d'affirmer l'autonomie du champ de l'apparaître face à celui de la réalité sans faire du premier un étant absolu et infini, comme c'est le cas pour la conscience transcendante. Et Patočka d'ajouter :

*L'insertion dans le monde et, de ce fait, dans l'étant mondain, appartiendrait, au contraire, à la constitution ontologique du vivre compréhensif et ouvrirait alors pour la première fois la possibilité d'une anthropologie philosophique. [...] ce qui correspond à l'être de la compréhension n'est pas une entité purement « spirituelle », mais bien l'homme<sup>49</sup>.*

Toutefois, en vertu de cette même connexion, il n'en demeure pas moins que le moment « anthropologique » ne peut évidemment qu'être subordonné, quoique non effacé, dans le contexte global d'un projet cosmologique et asubjectif, ce qui explique que la formule

---

<sup>48</sup> Sur la question d'un « interdit anthropologique » en phénoménologie cf. J.-C. Monod, « L'«interdit anthropologique» chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg », *Revue Germanique Internationale*, n° 10, en ligne, 2009, p. 221-236.

<sup>49</sup> J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, trad. E. Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 2002, p. 227, nous soulignons.

« anthropologie philosophique » ne soit pas devenue pour Patočka un programme effectif. Dans la première page programmatique d'un manuscrit de 1976, Patočka, en répétant avec une autre formulation un mouvement que nous avons déjà rencontré, après avoir affirmé la nécessité du passage de la phénoménologie subjective de Husserl à une phénoménologie asubjective, se demande, dans une série de questions rhétoriques, s'il y a « une autre possibilité que la régression heideggérienne jusqu'aux premiers fondements de l'être » et s'il ne faut pas au contraire présenter « une théorie de l'expérience *humaine* » sur le fondement asubjectif représenté par le temps et son éclaircie. Il s'agirait alors d'expliquer

les structures principales de l'expérience – le moi, la liberté, la possibilité, la corporéité, la perception, l'autre... – non pas comme fondement, mais comme ce qui est fondé sur le drame originaire de l'ouverture temporelle, comme ce vers quoi elle se tourne et qui la remplit [...]. Les structures anthropologiques ne peuvent servir d'assise à la « vérité » ontologique, mais la vérité ontologique pourra devenir une base pour le mouvement de vérité de l'existence<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> J. Patočka, « La philosophie transcendantale de Husserl après révision », *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, trad. E. Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, p. 225-226.