

Archéologie du monde de la vie et phénoménologie de la corporéité chez Jan Patočka

Aurélien Zincq

Volume 47, numéro 1, printemps 2020

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1070250ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1070250ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Zincq, A. (2020). Archéologie du monde de la vie et phénoménologie de la corporéité chez Jan Patočka. *Philosophiques*, 47(1), 57–77.
<https://doi.org/10.7202/1070250ar>

Résumé de l'article

L'objectif de cet article est de mettre en évidence la façon dont la phénoménologie de la corporéité, développée dans ses derniers textes par le philosophe tchèque Jan Patočka, peut être envisagée comme l'ultime étape de l'archéologie de la *Lebenswelt* telle qu'elle a été pensée par Edmund Husserl et réélaborée par Martin Heidegger. Suivant cette hypothèse exégétique et philosophique, une phénoménologie du corps vivant peut seule être considérée comme une tentative sérieuse pour résoudre le conflit entre les images « manifeste » et « scientifique » du monde. La particularité de la phénoménologie du corps propre de Patočka est d'accroître la connexion entre la notion de sens, la dimension affective de l'expérience humaine et la nécessité de tenir compte du point de vue de la corporéité dans l'expérience.

Archéologie du monde de la vie et phénoménologie de la corporéité chez Jan Patočka

AURÉLIEN ZINCQ

Université de Liège

RÉSUMÉ. — L'objectif de cet article est de mettre en évidence la façon dont la phénoménologie de la corporéité, développée dans ses derniers textes par le philosophe tchèque Jan Patočka, peut être envisagée comme l'ultime étape de l'archéologie de la *Lebenswelt* telle qu'elle a été pensée par Edmund Husserl et réélaborée par Martin Heidegger. Suivant cette hypothèse exégétique et philosophique, une phénoménologie du corps vivant peut seule être considérée comme une tentative sérieuse pour résoudre le conflit entre les images « manifeste » et « scientifique » du monde. La particularité de la phénoménologie du corps propre de Patočka est d'accentuer la connexion entre la notion de sens, la dimension affective de l'expérience humaine et la nécessité de tenir compte du point de vue de la corporéité dans l'expérience.

ABSTRACT. — The purpose of this paper is to show how the phenomenology of the body developed in his late writings by the Czech philosopher Jan Patočka can be seen as the final stage of the archaeology of the *Lebenswelt* developed by Edmund Husserl and reshaped by Martin Heidegger. According to this exegetical and philosophical hypothesis, only a phenomenology of the body can be a serious attempt to resolve the conflict between the so-called “manifest” and “scientific” images of the world, in which the concept of *Lebenswelt* is rooted. The peculiarity of Jan Patočka's phenomenology of the body is to stress the strong connection between the notion of sense, the affective dimension of human experience and the necessity of taking into consideration a “bodily” point of view on the experience.

Mon objectif dans cet article est de tracer un fil rouge, au sein de l'œuvre du philosophe tchèque Jan Patočka, entre son projet d'une archéologie du monde de la vie, qu'il entreprend dès le début de son parcours philosophique, et la phénoménologie de la corporéité qu'il développe dans ses travaux de la maturité. Je souhaiterais montrer comment cette phénoménologie de la corporéité s'inscrit pleinement dans le cadre d'une interrogation sur les structures fondamentales de l'expérience humaine du monde. En effet, le concept de monde de la vie, tel qu'il est initialement théorisé par Husserl et tel qu'il sera réélaboré plus tard par Patočka, a pour ambition de saisir la strate la plus primitive de la relation entre l'homme et le monde, de façon à dépasser la crise des visions du monde qui ébranle la philosophie à la charnière du xx^e siècle. Or — et c'est l'hypothèse que je défendrai dans cette étude — la phénoménologie du monde de la vie trouve son aboutissement dans une réflexion sur la corporéité. Seule une compréhension correcte du corps vivant — c'est-à-dire de ce que cela fait de vivre et d'éprouver un corps

qui est le mien — permet d'atteindre à la matrice fondamentale dont procède la production des objets théoriques et des objets auxquels l'homme a rapport au quotidien.

Je commencerai par mettre en évidence les enjeux théoriques de la crise des visions du monde qui apparaît au tournant du xx^e siècle. Je présenterai ensuite deux tentatives de réponse à cette crise, à savoir le monisme neutre et le bergsonisme, et montrerai, à la suite de Patočka, comment, ne prenant précisément pas en charge le problème de la corporéité, pas plus que celui du sens, ces deux tentatives sont incapables de résoudre cette crise. Cela me permettra de thématiser la notion de monde de la vie, telle qu'elle apparaît chez Husserl. Si la notion de *Lebenswelt* interroge la possibilité d'un rapport de l'homme au monde qui soit à même d'intégrer certaines de ses dimensions les plus originaires, Husserl reste toutefois prisonnier d'un modèle gnoséologique dans sa description de l'expérience humaine. Il faut attendre Heidegger pour que les dimensions du sens et de l'affect puissent être intégrées dans une description de l'être-au-monde qui ne soit plus tributaire du modèle judiciaire. Malgré cette avancée de Heidegger, il semble que seul Patočka réussisse à penser le rapport authentique de l'homme au monde en faisant fond sur la corporéité comme dimension la plus essentielle de l'expérience humaine. Il restera alors à comprendre de quelle façon Patočka, qui débouche d'une archéologie du monde naturel sur une phénoménologie de la corporéité, capture le sens et l'affectivité en tant que parties intégrantes de cette phénoménologie du corps vivant¹.

1. La crise des sciences naturelles : problèmes et tentatives de réponse

On pourrait brièvement qualifier l'histoire de la philosophie depuis la Modernité comme une succession de tentatives visant à réconcilier « l'image scientifique et l'image manifeste du monde² ». La fin du xix^e siècle apparaît comme un moment de crise majeur dans cette histoire : la lutte contre toute tentative d'explication des phénomènes au profit d'une approche descriptive et symbolique, qui permet de nombreuses avancées scientifiques et épistémologiques, a malheureusement pour corollaire l'augmentation du sentiment de déprise, de la part de l'homme commun, à l'égard des objets théoriques. La mécompréhension de l'articulation entre vision naïve et vision scientifique du monde s'accroît alors à un point tel qu'il semble

1. Une remarque terminologique s'impose avant de commencer cette étude : les expressions « monde de la vie » et « monde naturel » sont utilisées, par Patočka, de façon interchangeable. On peut s'opposer à cet usage, voir même y déceler une forme de mécompréhension des concepts en jeu (c'est le cas de Pierre Kerszberg, *La science dans le monde de la vie*, Grenoble, J. Millon, 2012, p. 284, qui cite expressément Patočka comme faisant la confusion), toutefois c'est là l'emploi qu'en propose le philosophe tchèque. Je suivrai donc l'usage spécifique — et donc équivalent — que fait Patočka de ces deux expressions.

2. Selon la célèbre partition opérée par Wilfrid Sellars, *Science, Perception, and Reality*, New York, The Humanities Press, 1963.

désormais y avoir un gouffre infranchissable entre le monde que décrivent les sciences, soumis au paradigme de la physique mathématique, et le monde humain tel qu'il est vécu au quotidien. L'homme moderne vit désormais, selon Patočka, « dans un monde double, à la fois dans son environnement naturellement donné et dans le monde que produisent pour lui les sciences modernes de la nature, fondées sur le principe d'une nature régie par des lois mathématiques³ ».

À la fin du XIX^e siècle, deux tentatives philosophiques vont simultanément voir le jour pour tenter de proposer une version unifiée du monde de l'expérience humaine et du monde de la science. D'un côté, le monisme neutre sous ses diverses variantes (chez Mach, James, Russell et Whitehead) défendra l'idée selon laquelle un seul type d'éléments est censé constituer la réalité dans sa totalité. La multiplicité des aspects de l'expérience est expliquée en adoptant un schéma que l'on pourrait qualifier de « perspectiviste » : les points de vue sur le monde sont considérés comme un changement en ce qui concerne les relations fonctionnelles entre éléments — qui, quant à eux, ne varient pas. D'un autre côté, le bergsonisme rejettera toute vision atomiste « en faveur d'une conception du monde et de l'expérience que nous en avons comme continuum qualitatif ». S'il y a une altération dans ce continuum, cette sélection ou ce changement répondent à un but pratique que l'être humain s'est lui-même donné, et peuvent tout à fait être réintégrés par un retour à l'intuition profonde, à « la durée interne » qui ne nous quitte jamais⁴.

Bien que ces deux tentatives de résolution du conflit des versions du monde essaient, chacune à leur façon, de laisser ses droits au monde naif sans le réduire à un « simple aspect dérivé de la réalité vraie⁵ », elles échouent cependant dans ce projet en ce que leur conception de l'expérience humaine n'accède pas à ses dimensions les plus fondamentales⁶. Le caractère subjectif de l'expérience semble en effet étranger au monde dont il est fait expérience. La subjectivité qu'elles décrivent est une subjectivité sans monde. Ainsi, selon Patočka, on ne trouve nulle part comment ces deux tentatives expliquent la possibilité, pour l'homme, de se comprendre et de se rapporter à lui-même dans le cours de son existence, de se référer à des événements passés, mais aussi de se projeter dans le futur. En somme, elles n'explicitent pas comment l'homme peut avoir accès à l'histoire et aux relations spirituelles « qui ne se déroulent pas dans le monde mathématiquement recons-

3. Jan Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, trad. fr. É. Abrams, Paris, J. Vrin, 2016, p. 23.

4. Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, trad. fr. É. Abrams, Lagrasse, Verdier, 1999, p. 23.

5. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, p. 87.

6. Sur la critique que Patočka adresse au monisme neutre en particulier, voir Pierre Rodrigo, « L'émergence du thème de l'asubjectivité chez Jan Patočka », in Renaud Barbaras (dir.), *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*, Paris, Mimésis, 2012, p. 36-38.

truit des sciences de la nature » ni ne se réduisent à la pure intériorité. Deux éléments retiennent en particulier l'attention de Patočka dans la critique qu'il adresse au monisme neutre et au bergsonisme.

Premièrement, le monisme neutre et le bergsonisme sont incapables de prendre en charge la dimension du sens dans l'épreuve que l'homme fait du monde ambiant. Ces deux philosophies ignorent tout simplement la question du sens comprise autrement que comme ce qui relève des « activités conscientes et explicites de l'homme, dans le langage, la logique, la science⁷ ». Leur concept de sens n'est pas différent de celui de signification. Or, tandis que la signification est relative au *logos*, le sens relève de l'existence, du vécu ou de l'action : on parlera ainsi du sens de la souffrance humaine, du sens d'une décision politique, du sens de la recherche en physique, voire du sens de l'histoire. Dans ces exemples, ce qui est visé à travers le concept de sens constitue « le fondement [à partir duquel] quelque chose devient compréhensible », et non pas seulement ce que je peux comprendre grâce à la maîtrise d'une langue naturelle ou d'un langage formulaire. Plus exactement, le sens désigne l'horizon au sein duquel ce qui est questionné trouve une place légitime et non problématique⁸. On prendra à témoin de cette conception du sens l'expérience de sa perte qui, comme on le sait, ne se résume pas à l'incapacité de comprendre des significations, à conceptualiser ou encore à mettre des mots sur les choses. Si ces différents phénomènes peuvent bien sûr être liés à l'expérience de la perte de sens, c'est parce que ce qui y est vécu renvoie, plus profondément encore, à l'impossibilité de ressaisir un fait, une épreuve ou un événement dans un cadre plus global. Le sens ouvre à une dimension de l'expérience humaine, proprement « spirituelle », qui ne s'épuise ni dans un discours strictement phénoménaliste, ni par un retour à la durée interne.

Le deuxième aspect de la critique que Patočka adresse au monisme neutre et au bergsonisme est leur commun oubli de la corporéité dans la description de l'expérience humaine qu'ils proposent. Or, comme y insiste Patočka, l'épreuve que l'homme fait du monde ambiant n'est elle-même possible que sur fond de corporéité⁹. « La localisation dans le corps est un fait originel de l'expérience *propre*¹⁰ » et, par conséquent, ne peut être mise entre parenthèses quand il s'agit de rendre compte de l'épreuve que l'homme fait du monde. C'est d'abord et avant tout parce que l'homme *est* un corps vivant qu'une rencontre avec les étants devient possible¹¹. Je reviendrai sur ce point dans la dernière section de cette étude.

7. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, p. 171.

8. Voir Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, p. 99.

9. *Ibid.*, p. 24.

10. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, p. 206.

11. Jan Patočka, « Leçons sur la corporéité », in *Papiers phénoménologiques*, trad. fr. É. Abrams, Grenoble, J. Millon, 1995, p. 97.

À suivre Patočka, la cécité du monisme neutre et du bergsonisme à l'égard de ces deux dimensions fondatrices de l'expérience que sont le sens et la corporéité est l'indice d'une mécompréhension profonde de la nature de l'expérience naïve du monde¹². Or, d'après Patočka, seule la prise en considération radicale des structures fondamentales du rapport de l'homme au monde peut offrir l'espoir d'une sortie de la crise des versions du monde. Cela implique de ne pas considérer l'une des deux versions du monde comme une composante de l'autre mais, bien plutôt, de les envisager dans leur commune dépendance envers une « matrice » qui permet à la fois la production des objets scientifiques et des objets « mondains » avec lesquels l'homme a rapport au quotidien¹³. En d'autres termes, une réconciliation de l'image naïve et de l'image scientifique du monde devient possible dès lors qu'on les reconduit aux structures fondamentales du monde humain, c'est-à-dire à l'esprit *incarné* dans la corporéité et ouvert à un horizon de sens qui ne se résume pas à celui du *logos*.

2. Husserl: retour au monde de la vie — et en deçà

Le chemin qui mène à une sortie de la crise des versions du monde doit passer par une prise en considération radicale de la subjectivité. Cela n'est possible qu'en étant attentif aux couches les plus primitives de l'expérience humaine du monde. C'est dans ce but que le philosophe positiviste Richard Avenarius élabore le concept de « monde humain » dans son ouvrage de 1891, *Der menschliche Weltbegriff (Le concept de monde humain)*¹⁴. Bien qu'Avenarius soit proche de Mach et du monisme neutre parce qu'il considère comme étant tout à fait réalisable la tâche de réduire le monde des sciences de la nature et le monde environnant à une même réalité, composée d'éléments, de choses et de pensées¹⁵, il se distingue toutefois de ce mouvement en ceci que, selon lui, le « monde humain » doit être conçu comme un échange permanent entre le moi, son expérience du monde environnant et l'expérience des autres. Pour Avenarius, l'environnement immédiat est le produit d'une dynamique constante entre ces trois instances ou pôles d'une

12. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, p. 169.

13. On peut citer, à ce propos, le commentaire que livre Patočka de la *Lebenswelt* chez Husserl: « Toutes les disciplines positives et objectives présupposent, antérieurement à elles-mêmes, un monde, dans un certain sens, déjà achevé et fonctionnant, qui ne perd à aucun moment sa validité pour nous tous, un monde préalable, qui n'est pas un résultat de l'activité théorique, mais au contraire, la précède » (Jan Patočka, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, trad. fr. É. Abrams, Grenoble, J. Millon, 2002, p. 212).

14. Sur les origines du concept de *Lebenswelt* dans la philosophie de Husserl, voir Laurent Joumier, « Le concept naturel de monde d'Avenarius et son appropriation husserlienne », in Jean-François Lavigne et Dominique Pradelle, dir., *Monde, structures et objets de pensée: recherches de phénoménologie en hommage à Jacques English*, Paris, Hermann, 2016; Jean-François Lavigne « Husserl, lecteur d'Avenarius: une contribution à la genèse de la réduction phénoménologique? », *Kairos*, n° 22, 2003, p. 61-82.

15. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, p. 40.

structure fondamentale en deçà de laquelle il n'est pas possible de régresser¹⁶. Avenarius entrevoit ainsi l'idée d'un monde commun de l'expérience, en tant qu'entrelacs du sujet, du rapport au monde environnant et du rapport à autrui.

Malgré le remarquable effort d'Avenarius pour mettre en lumière les sources communes du monde humain et du monde de la science, il va aussitôt essayer de « naturaliser » le monde de l'expérience humaine en le concevant comme le « résultat (et, naturellement : résultat causal) de l'adaptation des organismes humains aux conditions naturelles au cours d'un processus d'accommodation qui s'étend sur des milliers d'années¹⁷ ». Dès lors, en dépit du pas énorme que constitue l'apparition du concept de monde humain, Avenarius ne réussit pas à saisir la dimension radicalement subjective de l'expérience. Il permet de commencer à penser le monde de la vie, quoique sans parvenir lui-même à le conceptualiser¹⁸. Il faudra attendre Husserl pour que l'ontologie du monde de la vie permette d'éclairer le fondement commun du monde naturel et du monde scientifique en les envisageant non dans un rapport d'opposition ou d'étrangeté, mais dans celui d'une participation complexe qui pourrait prendre la forme d'un étagement de l'un sur l'autre. En effet, le monde produit par la science est, d'après Husserl, le résultat d'un processus d'idéalisations successives au départ de ce qui est donné dans l'expérience commune :

Cet univers de déterminations en soi dans lequel la science exacte ressaisit l'univers de l'étant n'est rien d'autre qu'un vêtement d'idées jeté sur le monde de l'intuition et de l'expérience immédiates, sur le monde de la vie, de telle sorte que tous les résultats de la science ont un sens fondé dans cette expérience immédiate et dans le monde correspondant, et y renvoient¹⁹.

Si le monde tel qu'il est réélaboré par la science peut renvoyer et correspondre au monde vécu, c'est pour cette raison que le monde vécu est déjà lui-même un monde du sens, un monde d'idéalisations, un monde d'objets auquel l'homme se rapporte par le biais d'un processus cognitif. Le scientifique n'est pas étranger au monde ; il est avant tout un homme ouvert au monde de la vie, tel qu'il le reçoit dans la tradition, et qui se manifeste avec son évidence propre. C'est ce « monde dans lequel nous vivons toujours déjà, et qui constitue le sol de toute opération de connaissance et de toute détermination scientifique²⁰ », que Husserl appelle le monde de la vie (*Lebenswelt*). Celui-ci peut désigner le fondement sur lequel se déroule toute prestation d'ordre théorique parce qu'il existe, d'après Husserl, une affinité

16. *Ibid.*, p. 196.

17. *Ibid.*, p. 197.

18. *Ibid.*

19. Edmund Husserl, *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, trad. fr. D. Souche-Dagues, Paris, PUF, 2011, p. 52.

20. *Ibid.*, p. 48.

profonde entre l'activité théorique et l'activité propre à l'homme qui évolue dans le monde de la vie²¹. Cette affinité peut être résumée dans la notion d'intérêt, qui désigne le processus par le biais duquel les objets mondains sont rendus explicites, « thématiques » :

Est thématique ce vers quoi l'on est orienté. La vie éveillée consiste toujours à être orienté vers ceci ou cela, à y être orienté comme à un but ou à un moyen, comme quelque chose de pertinent ou d'insignifiant, d'intéressant ou d'indifférent, de privé ou de public, d'habituel ou de nouveau²².

Si le sujet porte son intérêt vers un étant en particulier, il faut que cet étant ou cet état de choses lui soit déjà « donné ». La conscience ne peut viser un objet qu'à la condition que cet objet soit déjà présent et prêt à être saisi : « Tout acte de pensée présuppose des objets préalablement donnés²³ ». Il revient au monde de la vie de procurer à la pensée les objets sur lesquels elle va pouvoir porter son intérêt.

Il ne faudrait cependant pas croire à une forme de naturalité du sens objectif donné dans le monde de la vie. Si le retour à celui-ci doit permettre d'éclairer le processus d'idéalisation à l'œuvre dans l'activité logico-rationnelle, le monde de la vie est lui-même le résultat d'un processus de production. Cela signifie par conséquent que le monde de la vie ne constitue pas encore une zone de « *subjectivité entendue au sens le plus radical*²⁴ ». Pour atteindre à ce niveau, « il faut, soutient Husserl, démanteler tout ce qui pré-existe en fait de sens sédimentés dans le monde de notre expérience présente, s'interroger, à partir de ces significations déposées, sur leurs sources subjectives, et par suite sur une subjectivité opérante²⁵ ». Dans un premier temps, on peut considérer que l'expérience perceptive fournisse de la façon la plus simple et la plus immédiate les objets qui vont servir de substrats à l'activité judicative. Mais ce serait se tromper sur la nature de l'expérience perceptive. Celle-ci possède en effet, d'après les descriptions husserliennes, une forme judicative; elle est un acte de jugement au sens large : « La contemplation perceptive du substrat sensible pré-donné est déjà une activité, une opération de connaissance de niveau inférieur²⁶ ». Dans l'attitude naturelle, la conscience naïve ne prend pas garde à ce que la donation « de l'objet dans ses propriétés sensibles est déjà elle-même le fruit d'une opération de connaissance de niveau inférieur ». En effet, le percevoir, le simple contempler, n'est pas une attitude passive, un subir : dans le saisir et le contempler, on a affaire à un moment actif par lequel l'objet est appréhendé selon une

21. Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 254.

22. *Ibid.*, p. 361.

23. Husserl, *Expérience et jugement*, p. 21.

24. *Ibid.*, p. 56.

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*, p. 71.

multiplicité d'horizons de sens et souvent en lien avec une visée pratique ou théorique. Ce n'est donc pas grâce à l'analyse de l'expérience perceptive que l'on parvient à la couche la plus primitive de la donation de l'objet. Il faut lui appliquer le même principe de régression employé précédemment, de façon à atteindre « un *concept de passivité plus radical* que celui de la conscience naïve » : la pré-donation purement affective, sur le mode de la simple croyance en l'être, sans aucune trace d'activité de connaissance²⁷.

Pour Husserl, la dimension la plus radicalement passive de l'expérience (le « champ de prédonation passive »), et qui n'est donc pas encore au sens propre un champ d'objets — car tout objet est le produit d'une opération du Je, une opération de type judiciaire —, possède une structure déterminée dont la forme générale lui est fournie par les opérations de synthèses de la conscience intime du temps²⁸. Quant à l'organisation interne du champ sensible, elle est régie par les principes d'association de la parenté (*Verwandtschaft*) et de l'étrangeté (*Fremdheit*)²⁹. Toutefois, la mise en lumière des structures passives de l'apparaître ne délivre pas encore la réponse à la question de savoir comment une entité objective peut se détacher du plan de la prédonation passive. C'est pour Husserl une affaire d'« affection » : « Nous disons par exemple de ce qui, du fait de sa non-analogie, s'enlève d'un arrière-fond homogène et s'en détache, qu'il nous "frappe" ; cela veut dire qu'il développe une *tendance affective* dirigée vers le Je³⁰ ». C'est par elle-même, par son intensité, sa singularité qu'une donnée sensible émerge de l'arrière-plan homogène. Ce principe de l'affection est également valable pour le non-sensible : parmi toutes les pensées qui nous agitent, une pensée plus violente peut se détacher des autres. Dans tous les cas, c'est du champ de l'expérience que provient ce qui pourra éveiller l'intérêt du Je. Ce n'est qu'à l'instant où il aura cédé à la stimulation, qu'il se sera abandonné à ce qui l'aura attiré et l'aura accueilli vers soi, que le Je fait de ce qui lui est prédonné un objet de perception, quelque chose dont il a authentiquement conscience. On arrive alors au degré inférieur de l'activité, celui de la réceptivité, que Husserl définit comme le moment où le Je consent à ce qui lui advient, répond à la saillance dans le champ hylétique et, par là, en « prend connaissance ». À cet instant seulement, ce qui s'était formé au sein du champ de prédonation passive prend de la valeur pour quelqu'un. Ce qui n'était encore qu'implicite dans la couche la plus passive de l'expérience devient en quelque sorte explicite.

Dans *La généalogie de la logique*, B. Bégout insiste sur le fait que l'affection doit être envisagée loin de toute résonance émotionnelle : il ne s'agit pas d'un phénomène modifiant par exemple l'humeur ; l'affection est

27. *Ibid.*, p. 70-71.

28. *Ibid.*, p. 85.

29. *Ibid.*, p. 88-89.

30. *Ibid.*, p. 89.

plutôt quelque chose comme le fait « de ressentir un *effet* provoqué par quelque chose, sans savoir si cet effet est à ce titre d'ordre affectif ou cognitif ». Dans l'affection, poursuit Bégout, « il n'est nullement question [...] d'émotion ». L'affection est une force d'éveil, qui transforme « l'inactuel en actualité thématizable par le moi³¹ ». On peut cependant douter qu'il n'y ait vraiment aucun lien entre le phénomène en question et ce que l'on entend par émotion. Dans un moment de peur, par exemple, n'est-ce pas à cause de ce sentiment qui me traverse que je perçois certains objets comme effrayants ?

Cette idée que l'affection ne puisse être confondue avec l'affect est remise en cause par Husserl lui-même dans ses *Leçons de logique génétique* de 1920-1921³². Il y accepte d'intégrer au champ sensible les phénomènes affectifs, mais à la condition que « les sentiments [soient] originaires unis avec les data-sensibles ». La raison pour laquelle Husserl, dans les *Leçons*, ne prend en considération « que les fonctions de l'affectivité qui se fondent purement sur la sphère impressionnelle³³ » repose sur un principe méthodologique : il s'agit de faire *comme si* « le monde du moi était uniquement présent impressionnel et comme si rien des aperceptions transcendantales n'entraînait en jeu à partir de lois subjectives plus extensives, rien des connaissances acquises dans la vie du monde, des intérêts pratiques et esthétiques, des évaluations, etc.³⁴ ». La nécessité d'une intégration des phénomènes affectifs au sein de l'expérience antéprédicative se fera plus évidente dans *Expérience et jugement*, où Husserl reprendra en partie les analyses réalisées dans les *Leçons sur la synthèse passive*. La raison de cette nécessité est que Husserl a déplacé le niveau de l'analyse entre ces deux moments de la réflexion ; il ne se limite plus à l'analyse des seules données sensibles : l'explicitation du phénomène de l'affection est désormais envisagée dans un cadre plus large que celui de la sphère impressionnelle. Comme le dit B. Bégout, « l'affection est ainsi d'emblée mondaine, ou plus exactement d'une donnée mondaine ». En d'autres termes, le domaine de prédonation n'est plus restreint à la sensibilité originaria, à la *hyle* subjective, et s'étend dorénavant au monde de la vie. Cette différence entre les deux approches est de taille. Si les mêmes « mécanismes » dont procède l'affection sont à l'œuvre, le champ sur lequel ils s'appliquent est quant à lui différent : ce qui ne peut plus être mis de côté, c'est le monde de la vie au sein duquel le phénomène

31. Bruce Bégout, *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris, J. Vrin, 2000, p. 168.

32. A. Montavont défend une interprétation de l'affection similaire à celle défendue ici : « L'affection n'engage pas seulement la sensibilité des sens, mais également les sentiments (*Gefühle*) et les impulsions (*Instinkte, Triebe*), c'est-à-dire les sphères affective et volitive » (Anne Montavont, « Le phénomène de l'affection dans les *Analysen zur passiven Synthesis* », *Alter*, n° 2, 1994, p. 121).

33. Edmund Husserl, *De la synthèse passive*, trad. fr. B. Bégout et J. Kessler, Grenoble, J. Millon, 1998, p. 218.

34. *Ibid.*, p. 218.

de l'affection se déroule. Husserl peut donc continuer à faire comme si le sujet était un « pur » sujet, il n'en reste pas moins que, réinterprété dans le cadre du monde de la vie, il n'est plus permis de faire l'impasse sur le fait que ce qui affecte aura fait saillie depuis le champ de prédonation mondaine parce qu'il aura attiré à soi l'intérêt³⁵. Le détachement de l'objet de son environnement mondain n'est plus uniquement fonction du contraste sensible, de ce qui se passe de façon interne dans les synthèses associatives, mais aussi des intérêts propres au monde de la vie, des intérêts par lesquels le « sujet » est toujours déjà guidé. Or ce qui indéniablement caractérise bien souvent la façon dont les intérêts subjectifs peuvent se manifester, c'est leur qualité phénoménale proprement affective, voire émotionnelle.

L'émotion et l'affect entrent en jeu dans l'affection non pas à titre subsidiaire mais à titre insigne. Cet élargissement implique une réévaluation de la nature du champ de la prédonation passive : l'environnement dont l'affectant se détache ne lui est pas uniquement relatif ; il y a une connexion entre le champ de prédonation passive duquel se détache l'affectant et la sphère des intérêts subjectifs, la puissance du sujet d'être affecté. D'où se détache l'affectant ce n'est donc pas ce qui est extérieur et étranger à la sphère de la pure subjectivité ; il y a quelque chose comme un entrelacs entre l'un et l'autre qui permet à l'affectant de se détacher d'un entour. Le niveau le plus fondamental de l'homme au monde possède une part intrinsèquement émotionnelle et affective ; en d'autres termes, l'affectivité a aussi affaire avec l'affect. En insistant sur la présence de l'affect au sein du phénomène de l'affectivité, on met au jour un terrain de conciliation entre l'homme et le monde ; il y va d'un partage d'une dimension commune à partir de laquelle ce qui se manifeste peut prendre sens et attirer à lui l'attention.

3. Heidegger et la description des existentiels : sens et tonalité affective

La phénoménologie husserlienne conçoit le rapport authentique du sujet à l'objet sur le modèle du jugement. Même dans les strates antéprédicatives (notamment la réceptivité), l'expérience est toujours calquée sur la structure du jugement. C'est par conséquent l'attitude théorique qui est l'attitude la plus fondamentale dans le rapport de l'homme au monde. Ainsi, le phénomène de l'affection est toujours pensé comme la manifestation d'un objet pour un sujet qui le contemple, le saisit, l'accueille à soi. Husserl avance certes quelques éléments en faveur d'une réconciliation entre les champs objectif et subjectif, par exemple en donnant à penser que le champ de prédonation passive ne soit pas exclusivement objectif et qu'il réponde à des intérêts subjectifs, voire à des phénomènes de type affectifs, mais, dans l'ensemble, ce qui prédomine dans cette rencontre c'est une orientation gnoso-

35. *Ibid.*, p. 176.

logique : l'affectant est saisi dans la possibilité de sa reprise comme objet de connaissance³⁶.

Comme le souligne Patočka dans *Le monde naturel*, Heidegger va battre en brèche le concept husserlien de sujet³⁷. En effet, pour ce dernier ce n'est pas le jugement prédicatif qui constitue le rapport originaire de l'homme au monde ; c'est ce rapport au monde lui-même qui est premier. La relation gnoséologique du sujet à l'objet est une relation dérivée, qui n'est elle-même possible que sur le fond d'une rencontre de l'homme et du monde qui se passe de ces catégories. Le monde est le terrain commun duquel peuvent se détacher les concepts de sujet et d'objet ; c'est parce que l'homme est toujours déjà « au monde » qu'il peut y avoir un rapport intentionnel entre sujet et objet, qu'un jugement peut être porté sur un objet qui se sera manifesté au sujet jugeant. Il ne faut pas poser cette prise de distance qui caractérise l'activité judicative au fondement de cette activité elle-même. Il y a un terrain de coïncidence entre le sujet et l'objet. Ce rapport primaire et fondamental de l'homme au monde est ce que Heidegger appelle *l'ouverture* (*Erschlossenheit, Offenheit*).

Si nous avons vu que, chez Husserl, l'intégration de l'affect dans le phénomène de l'affection ne semblait pas aller de soi, Heidegger va faire de l'affectivité (*Befindlichkeit*) une modalité fondamentale de l'existence humaine, à côté de la compréhension (*Verstehen*) et du discours (*Rede*). Bien que ces trois modalités de l'ouverture au monde soient inséparables les unes des autres, l'affectivité jouit toutefois d'une forme de primauté sur les autres composantes de l'ouverture : l'homme est d'emblée « disposé » envers le monde, au sens où l'expression « être disposé à » recouvre à la fois le fait d'être ouvert, mais aussi le fait d'être imprégné par un affect spécifique. L'homme, selon Heidegger, est toujours déjà ouvert au monde sur la base d'une tonalité affective particulière, qu'il appelle *Stimmung* (humeur). Toutefois, cette humeur ne désigne pas seulement le fait d'être ému ou de se trouver dans un quelconque état émotionnel ; c'est la raison pour laquelle Heidegger parle de *Befindlichkeit* pour déterminer ce mode premier de l'ouverture au monde : la tonalité affective qui transit l'homme doit être conçue, ainsi que les premiers traducteurs de *Sein und Zeit* l'avaient bien vu, comme un « sentiment de la situation », une expression à prendre dans les deux sens du génitif. Se trouver quelque part, comme le note F. Dastur en suivant *Sein und Zeit*, c'est toujours aussi « se sentir » quelque part :

La tonalité a à chaque fois déjà ouvert l'être-au-monde en tant que totalité, et c'est elle qui permet pour la première fois de se tourner vers... L'être disposé ne se rapporte pas de prime abord à du psychique, il n'est pas lui-même un état

36. Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, p. 27. Sur ce point, voir également les analyses de Françoise Dastur, *Heidegger. La question du logos*, Paris, J. Vrin, 2007, p. 106.

37. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, p. 212.

intérieur qui s'extérioriserait ensuite mystérieusement pour colorer les choses et les personnes. [...]. [L'affection] est un mode existentiel fondamental de l'ouverture cooriginale du monde, de l'être-Là-avec et de l'existence, parce que celle-ci est essentiellement être-au-monde³⁸.

Pour Heidegger, c'est seulement parce que l'homme est toujours déjà ouvert au monde selon une disposition affective déterminée et latente, que ce qui vient faire rencontre dans son expérience du monde peut tout simplement faire sens :

C'est seulement parce que les « sens » appartiennent ontologiquement à un étant qui a le mode d'être de l'être-au-monde affecté qu'ils peuvent être « touchés » et « avoir du sens pour... » de telle manière que ce qui touche se montre dans l'« affection ». Quelque chose comme de l'« affection sensible » ne pourrait se produire, même sous l'effet de la pression et de la résistance la plus forte, cette résistance demeurerait essentiellement recouverte si l'être-au-monde affecté ne s'était déjà assigné à une abordabilité — pré-dessinée par des tonalités — par l'étant intramondain³⁹.

Contrairement à ce qu'avance Husserl au § 17 d'*Expérience et jugement*, Heidegger considère que seule la primordialité de l'affect sur la rencontre avec l'étant permet que celui-ci puisse éveiller l'intérêt. La tonalité affective ouvre le *Dasein* au monde et, par là, rend possible qu'il puisse être « touché » par un aspect du monde en particulier : « L'affection inclut existentiellement une assignation ouvrante au monde à partir duquel de l'étant abondant peut faire rencontre⁴⁰ ». C'est parce qu'il est toujours déjà « affecté » que le *Dasein* peut consentir à ce qui lui advient et ainsi l'accueillir à soi. Dans cette perspective, on constate que le premier niveau de l'ouverture au monde n'est ni simplement objectif ni subjectif : ce n'est pas du seul pouvoir de l'objet, de sa capacité à se détacher de ses entours qui permet au sujet de s'en emparer, de même que, à l'inverse, ce n'est pas le sujet qui décide seul de ce vers quoi il peut se tourner. La tonalité affective coïncide avec une couche tout autant objective que subjective. Elle peut être dite « subjective » parce qu'elle correspond au sentiment propre qui traverse l'homme à un moment déterminé, que c'est bien à quelqu'un en particulier qu'elle ouvre à sa situation dans le monde ; mais la tonalité n'est pas non plus quelque chose de purement psychique, qui vient colorer un état mental : elle est « objective » en ceci qu'il y va d'un mouvement qui englobe le sujet et à partir duquel il peut y avoir expérience. On citera à ce propos ce que dit Heidegger dans son commentaire des *Hymnes* de Hölderlin : « Les *Stimmungen* ne sont placées ni dans le sujet ni dans l'objet, mais c'est nous qui sommes, en même

38. Martin Heidegger, *Être et temps*, trad. fr. É. Martineau, s.l., Authenticity, p. 122. Je suis la pagination de l'édition en ligne, disponible ici : <http://www.oocities.org/nythamar/etretemps.pdf>

39. *Ibid.*, p. 123.

40. *Ibid.*, p. 123.

temps que l'étant, transportés dans les *Stimmungen*⁴¹ ». La *Stimmung* est cette lame de fond qui accompagne le rapport de l'homme au monde ; elle n'est ni un état psychique, ni une propriété de l'objet ; elle est ce qui est éprouvé dans le contact avec l'étant, avant toute dimension affective objectivée et vécue.

La *Stimmung* désigne aussi pour Heidegger « le premier accès au sens » parce qu'elle est intrinsèquement nouée à la structure de la compréhension : pas d'affection sans compréhension et pas de compréhension qui ne soit déjà affective⁴².

Affection et compréhension caractérisent, en tant qu'existenciaux, l'ouverture originare de l'être-au-monde. Selon la manière dont le *Dasein* est affecté, il « voit » des possibilités à partir desquelles il est. C'est dans la situation de l'ouverture à de telles possibilités qu'il est à chaque fois déjà affecté⁴³.

À nouveau, il faut se défier d'une lecture subjectiviste, voire psychologisante : la compréhension n'est pas un phénomène cognitif, ni une mise en forme discursive de l'expérience de l'étant — ces processus sont expliqués aux §§ 32 et 33 sur l'explicitation (*Auslegung*) et l'énoncé (*Rede*). La compréhension s'articule finement avec l'affection pour cette raison que, si la seconde permet à l'homme d'être affecté par le monde environnant, c'est parce que, grâce à la première, il *aura* saisi le sens des possibilités que l'étant, auquel il est ouvert, lui offre. En tant qu'ouverture, la compréhension concerne toujours la constitution fondamentale totale du rapport de l'homme au monde. Celle-ci possède la structure existentielle du *projet*⁴⁴. L'homme ouvert au monde l'est au départ d'un projet, et c'est depuis le point de vue du projet qui est le sien, c'est-à-dire de ses intérêts, que les possibilités de l'étant lui apparaissent en tant que telles : « Le *Dasein* se comprend toujours déjà et toujours encore, aussi longtemps qu'il est, à partir de possibilités⁴⁵ ». Ce n'est toutefois que dans un deuxième moment de réappropriation de l'expérience que l'homme en vient à thématiser, notamment à travers le discours, son expérience la plus fondamentale de l'étant, qui lie intimement le cognitif (le sens) et l'émotionnel (la *Stimmung*). Bien sûr, le sens délivré n'est pas celui de la signification, il s'agit bien plutôt d'une manière d'agir avec les choses, de saisir leurs potentialités ; et cette capacité à saisir la situation est elle-même tributaire d'un projet. Mais ce projet lui-même devient effectif parce que le *Dasein* vit le sentiment de la situation : il est ouvert au monde selon un type d'affect déterminé, qui vient comme

41. Martin Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin* : La Germanie et Le Rhin, trad. fr. F. Fédier et J. Hervier, Paris, Gallimard, 1988, p. 89.

42. Éliane Escoubas, *Questions heideggériennes. Stimmung, logos, traduction, poésie*, Paris, Hermann, 2010, p. 45.

43. Heidegger, *Être et temps*, p. 130.

44. *Ibid.*, p. 128.

45. *Ibid.*, p. 128.

former une sous-couche, non thématizable, de l'expérience et qui permet ainsi au sens de se manifester.

4. Le dépassement de la métaphysique par le retour à la corporéité

Dans une note raturée des *Leçons sur la corporéité*, Patočka écrit que « la doctrine de Heidegger <est incapable d'expliquer tant le corps propre que la socialité>⁴⁶ ». Plusieurs raisons peuvent sans doute expliquer pourquoi Patočka a barré à cet endroit le passage sur le corps propre et la socialité, mais certainement pas celle d'une quelconque défiance à l'égard de la thèse exprimée⁴⁷. C'est un *leitmotiv* courant dans l'œuvre de Patočka que ce reproche adressé à Heidegger d'une incapacité à penser le corps propre. Dans le supplément à la deuxième édition tchèque du *Monde naturel comme problème philosophique*, publié en 1970 et intitulé « Le monde naturel dans la méditation de son auteur trente-trois ans après », Patočka indique explicitement que l'analytique existentielle rend l'ontologie de l'existence élaborée par Heidegger « trop formelle » :

Heidegger ne prend jamais en considération le fait que la praxis originelle doit être principalement l'activité d'un sujet *corporel*, que la corporéité doit donc avoir un statut ontologique qui ne peut être identique à l'occurrence du corps comme présent donné ici et maintenant. L'éclaircie [sc. l'ouverture] qui caractérise l'existence est éclaircie d'un étant corporel⁴⁸.

Cette remarque sur l'oubli de la corporéité dans l'analytique existentielle attaque frontalement celle-ci dans sa prétention à en finir avec la métaphysique traditionnelle. En dévoilant explicitement que Heidegger ne réussit pas à penser le corps vivant, Patočka ne fait pas que relever un défaut de la philosophie heideggérienne, qui pourrait par exemple être corrigé ultérieurement : c'est en réalité la prétention de celle-ci à accomplir le dépassement de la métaphysique qui est remise en cause. Un passage de la conférence « Phénoménologie et métaphysique du mouvement », que Patočka prononce à Fribourg en 1968 sur l'invitation d'Eugen Fink, va dans ce sens d'une mise en cause du projet de l'analytique existentielle. Il y déclare expressément que « le phénomène du corps propre en tant que subjectif, ainsi que celui du

46. Patočka, « Leçons sur la corporéité », p. 79. Sur cette note, voir le commentaire de Dragoș Duicu, *Phénoménologie du mouvement. Patočka et l'héritage de la physique aristotélicienne*, Paris, Hermann, 2014, p. 347-351. É. Tardivel a proposé une interprétation de la réélaboration par Patočka de l'analytique existentielle montrant comment la phénoménologie de la corporéité intègre pleinement la dimension corporelle et la dimension intersubjective de la vie humaine (Émilie Tardivel, *La liberté au principe. Essai sur la philosophie de Patočka*, Paris, J. Vrin, 2011, p. 165-174).

47. D. Duicu précise que cette remarque, bien que raturée dans les notes préparatoires, sera néanmoins reprise dans le cours lui-même (Duicu, *Phénoménologie du mouvement*, p. 347). Cela confirme l'importance que l'on peut lui attribuer dans l'interprétation que livre Patočka du *Dasein* heideggérien.

48. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, p. 215.

mouvement subjectif, remet en question les positions de la métaphysique traditionnelle qu'il faut dès lors ou renier ou réinterpréter⁴⁹ ». Oubliant elle aussi la question du corps propre, l'analytique existentielle prolonge — malgré elle — une tendance profondément enracinée dans la métaphysique traditionnelle⁵⁰.

Cet oubli de la corporéité que Patočka découvre chez Heidegger procède d'un mouvement de réinterprétation de l'analytique existentielle particulièrement puissant, qui vise en réalité à une refonte complète de celle-ci, plaçant le corps propre en son cœur même. Dans les *Leçons sur la corporéité*, qui sont contemporaines de la conférence de Fribourg, Patočka fait cette remarque qui ne peut manquer de concerner Heidegger :

La corporéité n'est pas un moment empirique qu'on pourrait adjoindre arbitrairement à cet « être en vue de l'être ». Loin de là, l'effectuation de l'être qui est en vue de son être, qui *effectue* sa vie et vit en avant de lui-même, est possible *uniquement* grâce à sa corporéité; c'est uniquement dans les fonctions corporelles que réside la réalisation des possibilités avec lesquelles nous nous identifions à tel ou tel moment et à telle ou telle profondeur, dans la corporéité uniquement qu'est préparée (dans les champs sensoriels) la rencontre avec les étants qui sont d'un autre ordre que notre vie, ainsi qu'avec ceux qui, de même que et de concert avec nous, vivent en réalisant leur être⁵¹.

On aura d'emblée remarqué la référence directe, sous forme de citation tronquée, à la formule de Heidegger sur l'existence; Patočka ne s'en cache d'ailleurs pas, indiquant que l'être auquel le *Dasein* se rapporte dans son être, c'est son corps vivant. En définitive, il n'y a pas de rapport à soi ni de rapport au monde qui n'implique, d'une façon ou d'une autre, le corps subjectif « pour la simple raison que sa fonction première est d'indiquer *que*

49. Jan Patočka, « Phénoménologie et métaphysique du mouvement », in *Papiers phénoménologiques*, p. 20.

50. La prise en considération, non pas marginale mais centrale, du problème de la corporéité constitue ainsi l'indice, au sein d'un développement philosophique, du fait de sa rupture ou de sa continuité avec la pensée métaphysique. Seule la phénoménologie, entendue au sens plus strictement husserlien, en prenant comme thème celui du corps propre, se distingue des formes antérieures de philosopher : « La phénoménologie, en mettant en évidence dans leur originalité des phénomènes tels que la corporéité subjective et le mouvement propre, a battu en brèche les positions tenacement fixées et figées de la métaphysique moderne et les a fait apparaître comme abstraites, bornées, ne correspondant pas à l'état des choses » (Patočka, « Phénoménologie et métaphysique du mouvement », p. 13). L'analytique existentielle, souhaitant dépasser la métaphysique mais oubliant la corporéité, ne peut mener à bien sa tentative de dépassement et, au contraire, semble revenir à d'anciennes formes de penser. Sur ce thème de l'abandon de la métaphysique traditionnelle grâce au problème de la corporéité, voir Duicu, *Phénoménologie du mouvement*, p. 327-329. D. Duicu, aux pages 330-360 de son ouvrage, élabore une généalogie des « thématisations manquées du corps propre » de Descartes à Husserl, faisant ressortir d'autant mieux l'apport original de Patočka à cette question.

51. Patočka, « Leçons sur la corporéité », p. 97.

nous sommes *quelque part* et où nous sommes⁵² ». À moins de soutenir une pure spiritualité de ce que je suis, pour autant que je suis, « il me faut être *quelque part*. Or, je ne peux être quelque part en tant que moi purement spirituel⁵³ ». D'ailleurs, Patočka interprète l'*ego* du célèbre *ego cogito cogitatum* comme un terme exprimant de manière globale, bien qu'implicite, l'être corporel⁵⁴. Le sujet de la pensée n'est pas, pour Patočka, un sujet abstrait : celui-ci est d'emblée un sujet incarné, un sujet qui résiste à la pesanteur, qui se tient debout, assis, couché, etc., il est une « unité dynamique qui a indubitablement un caractère corporel⁵⁵ ». La vie du sujet est toujours quelque chose de corporel. C'est par le corps que l'homme réalise l'existence qui lui a été donnée : « échoir », c'est avant tout se trouver être un corps. L'existence est d'abord incarnée avant qu'elle ne soit au monde : « Notre existence est essentiellement corporelle, incarnée, et notre corps propre en tant que corps vivant, corps capable de se mouvoir, corps sur lequel nous avons pouvoir, est le fondement de toute vie d'expérience⁵⁶ ». Si l'homme est au monde pour réaliser des possibilités qui lui échoient précisément parce qu'il est au monde, « cela n'est possible que corporellement⁵⁷ ». Avec la prise en considération de la corporéité, Patočka atteint une strate de l'expérience bien plus fondamentale que celle mise au jour par Heidegger dans sa description des structures existentielles du *Dasein* : il n'y a pas même lieu de parler de *Dasein*, à suivre Patočka, tant que l'on n'a pas parlé de sa dimension corporelle. Cela signifie aussi que le corps n'est pas un objet que l'on trouve dans l'espace objectif : le corps propre n'a rien d'un étant « sous-la-main », qui relève du registre de la *Vorhandenheit* ; il n'est pas un outil, un objet physique, quelque chose que je peux manipuler, etc.

Le corps personnel n'est pas une chose dans l'espace objectif. Il est une vie qui, par elle-même *est spatialement*, qui *produit* sa propre localisation, qui se rend elle-même spatiale. Le corps personnel n'est pas étant à la manière d'une chose, mais en tant que rapport, ou plutôt se-rapporter à soi qui n'est le rapport subjectif qu'il est qu'en faisant le détour à travers un étant étranger. Or, pour cette raison même, il est nécessairement corps vivant, il n'a pas à se localiser lui-même parmi les choses comme l'une d'elles⁵⁸.

52. *Ibid.*, p. 60.

53. *Ibid.*

54. *Ibid.*, p. 62. Voir également Patočka, « Phénoménologie et métaphysique du mouvement », p. 16-17.

55. Patočka, « Leçons sur la corporéité », p. 91.

56. *Ibid.*, p. 107. Sur ce point, voir les remarques de Karel Novotný, *La genèse d'une hérésie. Monde, corps et histoire dans la pensée de Jan Patočka*, Paris, J. Vrin, 2012, p. 60 sq.

57. Patočka, « Leçons sur la corporéité », p. 97.

58. *Ibid.*, p. 59. D. Duicu remarque avec raison que le thème de la main, que Heidegger évoque fréquemment dans *Sein und Zeit*, n'est jamais envisagé en tant que marque spécifique de la corporéité, même de façon purement métonymique. Au contraire, l'insistance avec laquelle ce thème revient dans les analyses heideggériennes peut être envisagée « comme un

C'est parce que je suis toujours déjà un corps vivant qu'il m'est permis de disposer d'un étant, d'avoir rapport à des étants sous-la-main. Le marteau n'est un outil pour autant que je puisse le « manipuler », c'est-à-dire le tenir en main. Certes, mon corps aussi peut m'être donné comme un outil, et il peut aussi, littéralement, se casser ; mais, dans ce cas, ce n'est pas le monde qui se soustrait à mon projet : il y va bien plutôt d'une redistribution des possibilités qui me sont accessibles. Quand mon corps se soustrait à moi-même, c'est la vie elle-même, comme réalisation des possibilités, qui se trouve comme métamorphosée : le projet de mon existence, en tant qu'existence toujours déjà incarnée, se trouve altéré. C'est tout un nouveau rapport au monde qui s'ouvre depuis la perspective d'un corps vivant en quelque sorte « modifié ». Mon bras cassé ne me permet plus d'atteindre certains objets, d'écrire, d'enfiler correctement mes vêtements. Il y va également d'un changement dans le rapport à autrui : on s'inquiète de moi, il m'est nécessaire de demander de l'aide pour effectuer certains actes qui, en d'autres temps, me sont habituels (peut-être cela me confronte-t-il à des personnes inconnues ou cela modifie-t-il des relations amicales ou affectives). C'est tout mon pouvoir-être qui se trouve modifié à cause d'un changement corporel.

5. Corps propre, affectivité et sens

On a vu au début de cette étude que, pour Patočka, le monisme neutre et le bergonisme ne permettent pas d'expliquer le rapport de l'homme à sa propre existence, à son histoire passée comme à ses projets futurs. Or « le fait de savoir où l'on est » — ce qui constitue pour l'homme le point de départ et le fondement de toute sa vie —, cela n'est rendu possible que parce que le Moi est foncièrement corporel : non pas que le corps « appartienne » au Moi comme ce dont il pourrait se dispenser ou l'accompagner à son gré, mais au sens où c'est parce qu'il y a d'abord un corps qu'un Moi peut être quelque part, c'est-à-dire peut être ouvert à un monde, à un « espace » où les choses lui sont données⁵⁹. Le Moi est toujours « subjectivement corporel » et c'est parce qu'il est tel qu'il peut non seulement être au milieu des choses, mais également aller vers les choses. C'est depuis le « d'où » de notre vie propre, corporelle, que des possibilités peuvent nous être données, que nous pouvons aller « vers où », que le monde peut nous apparaître comme ce qui attend de nous un accomplissement de nos possibilités⁶⁰. La focalisation sur

oublie symptomatique de ce qui rend la main effective, à savoir l'incarnation du *Dasein* » (Duicu, *Phénoménologie du mouvement*, p. 376).

59. Patočka, « Leçons sur la corporéité », p. 60-61.

60. *Ibid.*, p. 93. Dans son étude sur la phénoménologie de la possibilité, C. Serban a bien montré comment l'une des difficultés de la philosophie de Heidegger à l'époque de *Sein und Zeit*, est précisément son oubli de la possibilité corporelle : « Le "je peux" heideggérien est un *posum* qui se décline en *moribundus sum* avant de s'approprier les possibilités élémentaires de la corporéité, dont en premier lieu le "je peux me mouvoir" (le mouvement n'est en effet pré-

le corps propre n'est donc pas, chez Patočka, une réduction aux entours, à ce qui est donné par l'intermédiaire des champs sensoriels. Au contraire, l'insistance sur la corporéité, voire l'organique⁶¹, vise à mettre en lumière l'enchâssement et la diversité des régions du monde auquel, depuis notre situation de sujet corporel, il nous est permis d'avoir accès. C'est depuis la position que l'homme occupe corporellement

qu'il peut et doit à tout moment se rapporter et intégrer sa vie à des domaines autres que l'actuellement réel: au passé et à l'avenir avec leur quasi-présent singulier et autres quasi-dimensions qu'ils englobent, aux mondes imaginaires, au monde de la lecture, aux connexions de la pensée, aux tâches entreprises qui nous localisent dans un entre-deux à la charnière de ce qui est et de ce qui n'est pas encore, mondes d'où il faut sans cesse faire retour à la réalité unique, pour *nous trouver activement* là où en réalité nous sommes⁶².

On voit ici comment la corporéité possède incontestablement un rapport au sens. Le corps n'est pas retour à l'ordre de l'animalité au sens où Heidegger, dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, la caractérisait par l'hébétude⁶³. Au contraire, le « contact affectif avec le monde », partagé par l'homme et l'animal, désigne la dimension intime d'appartenance au monde à partir de laquelle il devient possible de se tourner vers les choses⁶⁴. Dans l'affectivité, les choses sont rendues présentes⁶⁵. C'est alors que, depuis le corps vivant et la façon dont il s'intègre singulièrement dans le monde, une ouverture à la dimension du sens devient possible. Patočka prend l'exemple du jeune Mark Twain qui, au fur et à mesure qu'il s'assimile « la perspective, l'horizon d'un pilote [sc. de bateau à vapeur] », perd la poésie du Mississippi: le fleuve se voit privé du sens poétique qu'il possédait auparavant⁶⁶. Le sens que prend le Mississippi pour Samuel Langhorne Clemens — c'est-à-dire la compréhension qu'il en a — est fonction dont il vit sa propre corporéité. Le Mississippi tel qu'il est rêvé par le jeune Samuel qui ambitionne de devenir pilote, et celui tel qu'il est vécu par le « même »

sent chez Heidegger que comme mobilité existentielle, et jamais comme motricité corporelle) » (Claudia Serban, *Phénoménologie de la possibilité. Husserl et Heidegger*, Paris, PUF, 2016, p. 178-179). On retrouve dans ce jugement l'un des points forts de la critique adressée par Patočka à l'analytique existentielle. C. Serban mentionne le philosophe tchèque, sans toutefois exposer les enjeux précis de sa critique. Or on a vu comment la prise en considération de la corporéité par Patočka est étroitement liée à une phénoménologie de la possibilité.

61. Patočka, « Leçons sur la corporéité », p. 93.

62. *Ibid.*, p. 61.

63. Sur la caractérisation heideggérienne de l'animalité et ses conséquences, voir Dastur, *Heidegger*, p. 119.

64. À propos de l'affectivité comme dimension commune à l'homme et à l'animal, voir les éclaircissements de Frédéric Jacquet, « Vie et existence: vers une cosmologie phénoménologique », *Les Études philosophiques*, n° 3, 2011, p. 412.

65. Patočka, « Leçons sur la corporéité », p. 102.

66. *Ibid.*, p. 63.

Samuel qui devient effectivement pilote, n'est plus un objet identique. C'est un autre Mississippi qui est compris et explicité par Samuel — jusqu'à lui faire prendre le pseudonyme de Mark Twain. Entre les deux horizons d'explicitation du Mississippi, il y a le long et douloureux apprentissage que Samuel fait du métier de pilote; il apprend alors à « lire le fleuve ». L'existence corporelle du pilote n'est pas la même que celle du jeune garçon qui rêve de le devenir.

Quand j'ai commenté le paragraphe 29 de *Sein und Zeit*, j'ai insisté sur le fait que les traducteurs — W. Biemel et A. de Waelhens — avaient choisi de rendre le terme *Befindlichkeit* par « sentiment de la situation », l'expression ayant le mérite de pouvoir être lue dans les deux sens du génitif: à la fois comme le sentiment qui résulte d'une situation et à la fois comme manière d'être qui nous dit « où l'on en est⁶⁷ ». Cette traduction correspond parfaitement à la façon dont Patočka entend la *Befindlichkeit*. Elle est pour lui « la disposition [qui] nous dit toujours déjà [...] la manière la plus générale dont nous sommes au monde et où en lui nous sommes⁶⁸ ». Se trouver quelque part (*sich befinden*), donc être « corporellement » quelque part, cela ne va pas sans une certaine façon d'être affecté, sans une tonalité affective. C'est cette disposition affective qui nous « ouvre à certaines choses et nous ferme ou nous rend réfractaires à d'autres ». La tonalité affective vient en quelque sorte préciser et affiner le sens que les choses prennent pour moi. L'affect n'est donc pas purement subjectif, il modifie tout mon être-au-monde: dans l'« émotion », il y va d'un *ajustement au monde*⁶⁹. C'est par le phénomène de la tonalité affective que le sens apparaît et prend du relief. Alors que le corps me situe dans le monde et, depuis la perspective dont il s'y insère, façonne un horizon de sens où les choses vont pouvoir s'insérer, il revient à la tonalité affective d'insister sur telle ou telle dimension du sens ainsi découvert:

La douleur physique, notamment la douleur intense, qui « épuise », peut dans la pratique rétrécir le cercle de notre vie, restreindre notre monde actuel à notre corps seul, voire à telle de ses parties. La jouissance peut exercer une fascination qui nous ensorcelle et nous rend captifs de son domaine, comme d'un jardin d'Armide; l'érotisme est comme un « monde annexe » qui envahit le monde de la lucidité et de la praxis courante et le refoule à l'arrière-plan. Le monde de l'art, les mondes de la lecture, du jeu et du divertissement présupposent et comportent eux aussi une tonalité affective spécifique⁷⁰.

67. *Ibid.*, p. 69.

68. *Ibid.*

69. *Ibid.*, p. 69. Sur l'affectivité comme dimension fondatrice du « plan où les possibilités de l'action corporelle s'offrent à partir du monde », voir le beau commentaire de Novotný, *La genèse d'une hérésie*, p. 71.

70. Patočka, « Leçons sur la corporéité », p. 69.

Dans toutes ces situations, on voit que c'est grâce à la disposition dont nous sommes animés que le monde peut nous dire quelque chose, qu'il peut développer un sens. Alors que l'explicitation de l'existential de la *Befindlichkeit*, chez Heidegger, semblait plutôt difficile à cerner, n'étant ni un état d'esprit, une humeur, un état psychique, un état d'âme, etc., Patočka clarifie le concept de tonalité affective et indique comment il doit être saisi : en lien avec la corporéité. Ce n'est qu'à cette condition que l'existential fondamental peut être appréhendé dans sa singularité et en pleine clarté, là où Heidegger semblait avoir capturé un élément fondamental de l'expérience humaine sans avoir réussi à l'explicitement correctement. Patočka atteste du lien indéfectible entre tonalité affective et corporéité en prenant pour preuve certains usages métaphoriques :

Que la tonalité se rattache étroitement à la corporéité, c'est ce que montrent les termes mêmes grâce auxquels nous nous efforçons de la saisir : le fait qu'on parle de dépression, d'exaltation, de sautes d'humeur qui nous abattent ou nous remontent, etc., mais davantage encore le fait que nous *ressentons corporellement* cette tonalité comme quelque chose qui nous freine ou nous stimule dynamiquement, quelque chose qui nous oriente, nous tourne de tel ou tel côté, nous pousse dans telle ou telle direction⁷¹.

Pour saisir l'entrelacement de la corporéité et de l'affectivité, Patočka emploie d'ailleurs lui-même une métaphore : si le corps nous dit « où nous en sommes », c'est la tonalité affective qui sait « comment nous allons⁷² ». La tonalité affective est par conséquent bel et bien une *disposition* au sens où elle dit comment nous sommes investis dans le monde et de quels possibles nous travaillons à la réalisation. On comprend mieux, peut-être, pourquoi Heidegger refusait de réduire la tonalité affective à un phénomène venant colorer un état mental : la tonalité affective n'est pas centrée sur le sujet, elle n'est rien au sens de subjectif, mais elle désigne plus exactement un « état global, indifférencié, non objectif », qui bien souvent nous surprend, et qui vient comme dessiner plus finement la situation où nous sommes et les possibles vers lesquels, étant donné la situation en question, nous nous acheminons. Quand bien même le corps nous situe concrètement, il revient à la tonalité affective de nous mettre en situation au sens où, par-là, on entend une prise directe avec le monde, avec nous-mêmes et ce qui importe pour nous⁷³.

71. *Ibid.*, p. 91.

72. *Ibid.*

73. *Ibid.*, p. 91. C'est pourquoi, avec R. Barbaras, on peut tout à fait comprendre le traitement du thème de la corporéité chez Patočka comme une synthèse entre « l'exigence d'incarnation du sujet », défendue par Merleau-Ponty, et l'analytique du *Dasein* développée par Heidegger (voir Renaud Barbaras, « Le mouvement du monde et le problème de l'apparaître », *Philosophie*, n° 118, 2013, p. 26). Toutefois, cette synthèse n'équivaut pas à une simple conciliation. Il y va plutôt d'un dépassement. On a vu ce que cela signifiait à propos de Heidegger.

Conclusion

La problématique ouverte par le problème du monde naturel touche aux dimensions les plus fondamentales de l'expérience humaine : la corporéité, le sens et l'affectivité. C'est du fait de l'incapacité à tenir compte correctement de ces trois dimensions de l'expérience humaine que la crise des versions du monde n'a pu trouver un aboutissement dans le monisme neutre et le bergsonisme. Mais la mise en lumière de ces dimensions ne va pas non plus de soi : l'archéologie du monde naturel procède d'un mouvement lent, patient, qui ne dévoile pas d'emblée ce vers quoi elle est orientée. On a vu qu'une première étape était franchie grâce à Avenarius, mais c'est proprement Husserl qui va réussir à donner au concept ses lettres de noblesse. Cependant, Husserl n'arrive pas à se déprendre d'une conception « logique » du rapport de l'homme au monde : il ne conçoit celui-ci que sur le modèle du jugement, et donc d'une façon essentiellement gnoséologique. Or, pour parvenir à la source de production des versions du monde, il faut se départir d'une telle conception du rapport du sujet à l'objet. La phénoménologie matérielle peut offrir un tel chemin d'accès en mettant en lumière la part affective du phénomène de l'affectivité. Toutefois, il revient à Heidegger d'avoir pu offrir une conception de l'être-au-monde qui fasse droit à la reconnaissance d'une dimension de l'expérience qui échappe à une telle conception gnoséologique. Heidegger atteint proprement à une strate de l'expérience humaine qui ne soit ni subjective ni objective. Or, comme le remarque Patočka, Heidegger est encore prisonnier des rets de la métaphysique traditionnelle : s'il prend bel et bien en charge la question du sens et de l'affection, la problématique de la corporéité reste la tache aveugle de l'analytique existentielle. C'est pourquoi, d'après le philosophe tchèque, seule une philosophie qui prend conscience de l'importance majeure du corps vivant peut atteindre à une compréhension satisfaisante de l'expérience humaine. Patočka revient à l'évidence selon laquelle l'archéologie du monde de vie trouve sa fin dans une phénoménologie de la corporéité⁷⁴. Le monde de la vie ne peut être compris sans prendre en considération le corps qui le vit.

En ce qui concerne le rapport de Patočka à Merleau-Ponty, on peut tout à fait souscrire au jugement de R. Barbaras : alors que, chez ce dernier, la phénoménologie du corps propre nomme un problème plutôt qu'elle ne le résout, elle devient, pour Patočka, le véritable point de départ de la réflexion (Renaud Barbaras, *Le mouvement de l'existence. Etudes sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Paris, La Transparence, 2007, p. 86-88).

74. Pour répondre à la question, d'inspiration patočkienne, qui conclut la phénoménologie archéo-logique de J.-F. Courtine, l'ultime balancement entre idéalisme transcendantal et phénoménologie matérielle, comprise aussi en tant que phénoménologie du corps propre, penche au final du côté de celle-ci (voir Jean-François Courtine, *Archéo-Logique. Husserl, Heidegger, Patočka*. Paris, PUF, 2013, p. 244). Sur la connexion possible entre la phénoménologie de la corporéité, telle que Patočka l'appelle de ses vœux, et une anthropologie philosophique, voir les remarques finales de Roberto Terzi « Ouverture au monde et mouvements de l'existence : notes pour une anthropologie chez Patočka », *Alter*, n° 23, 2015, p. 164-166.