

OVIDIU STANCIU (Paris)

**Subjectivité et projet. La critique patočkienne
du concept heideggérien de "projet de possibilités"**

Abstract

Subjectivity and Project.

Patočka's critique of Heidegger's concept "project of possibilities"

The purpose of this article is to lay out the main aspects of Patočka's critical reading of Heidegger's fundamental ontology. More precisely, I intend to restate the central arguments Patočka raised against Heidegger's characterization of "understanding" (Verstehen) as a "project". In the first part, I will single out Patočka's project of an "asubjective phenomenology" by distinguishing it from another asubjective project (that of Aristotle) and from the subjective phenomenology. In the second part, I will examine some central theses Heidegger puts forth in §31 of Being and Time in order to show the inescapable difficulties they bring about. In the final part, I will describe the tenets around which Patočka's critical reading of Heidegger revolves. I will explore the two directions of this critique that correspond to the double orientation of asubjective phenomenology: a) on the one hand, the priority of the phenomenal field with regard to any subjective sense-bestowal; b) the importance of the phenomenon of corporeity for an accurate apprehension of subjectivity.

Keywords: Patočka, phenomenology, asubjectivity, project, possibility, body

La voie singulière que Jan Patočka a tracée au sein du mouvement phénoménologique est habituellement ressaisie à l'aide du terme d'"asubjectif", que le philosophe tchèque emploie lui-même, à partir de la seconde moitié des années 1960, pour caractériser sa propre démarche. C'est ainsi que, dans deux textes programmatiques du début des années 1970, il place le renouvellement de la phénoménologie qu'il propose sous l'égide de ce concept, en faisant apparaître, de manière successive, la "possibilité" et "l'exigence" d'une phénoménologie asubjective. Ce programme de recherche est développé et détaillé dans d'autres textes importants qui datent du milieu des années 1970 – notamment "Epoché et réduction" et "Qu'est-ce que la phénoménologie ?" – ainsi que dans de nombreux manuscrits de travail de la même période.

Il est indéniable que cette tentative de situer la phénoménologie dans un horizon asubjectif est animée par une intention polémique. Patočka cherche à mettre en évidence la radicale originalité de l'espace théorique propre à la phénoménologie et, partant, son excès à l'égard de toute démarche philosophique tributaire du subjectivisme postcartésien. Ce

travail de délimitation à l'égard de l'héritage cartésien dévoile toute son importance dès lors que l'on reconnaît que les décisions philosophiques qui constituent le soubassement de cette pensée qui a inauguré la modernité continuent de déterminer les engagements théoriques des fondateurs de la phénoménologie. En formulant le projet d'une phénoménologie asubjective, Patočka cherche donc simultanément à affranchir la phénoménologie des formulations que lui ont donné ses initiateurs et à recueillir l'inspiration première de sa percée (*Durchbruch*), qu'il situe dans "la découverte du champ du se-montrer, champ qui, afin que la chose même puisse se présenter et apparaître, doit dépasser la chose et sa structure matérielle, et qui recèle en soi une légalité *sui generis*, inconvertible tant à celle de l'objet dans son être propre qu'à celle de l'être mental dans son caractère purement égologique". (Patočka 1998a, 200). Mais si Husserl mettait en avant, dans son œuvre de 1900-1901, le champ phénoménal neutre à l'égard de la distinction du subjectif et l'objectif, ses développements ultérieurs l'ont conduit à donner un poids illégitime, aux yeux de Patočka, au "pôle subjectif", qui, du moment indispensable pour la structuration de l'apparaître, en devient le centre constitutif. Le geste premier de la phénoménologie asubjective est de contester ce privilège constitutif et de montrer que "la subjectivité n'en est pas le corrélat, elle y apparaît de même que tout le reste de l'étant" (Patočka 1995, 129). Saisir la place véritable que le subjectif occupe dans le dispositif de l'apparaître exige que l'on passe – pour employer une formule très saisissante de Steven Crowell – du "nominatif de la constitution" au "datif de la manifestation" (Crowell 2011, 16).

Si dans la plupart des textes publiés le terrain propre de la phénoménologie asubjective est gagné à travers une confrontation avec la phénoménologie husserlienne, on peut également trouver, dans des notes de travail de même que dans des notes préparatoires pour les cours prononcés à l'Université "Charles" de Prague, une opération similaire effectuée à l'égard de l'ontologie phénoménologique de Heidegger. Le texte le plus explicite et le plus radical à cet égard nous semble être le manuscrit de travail publié sous le titre "Corps, possibilités, monde, champ d'apparition" (Patočka 1995, 118-129) auquel il faudra sans doute rajouter les notes préparatoires pour le cours de 1968-69 "Corps, communauté, langage, monde"¹. Patočka tente de ressaisir le geste philosophique fondamental d'*Etre et temps* à travers le concept de "projet des possibilités" (*Entwurf von Möglichkeiten*) que Heidegger introduit, au §31 d'*Etre et temps*, pour caractériser la compréhension et voit dans l'importance attribuée à ce concept le signe du maintien chez Heidegger d'une perspective subjectiviste. Nous nous proposons dans ce qui suit de restituer les linéaments de cette critique et

¹ Les notes de Patočka sont publiées en traduction française sous le titre "Leçons sur la corporéité" (cf. Patočka 1995, 53-116). Une traduction anglaise basée sur les notes prises par des étudiants a été publiée dans le recueil *Body, community, language, world* (Patočka 1998b).

de faire apparaître, par-delà cette dimension polémique, les pivots sur lesquels s'édifie la compréhension positive de la phénoménologie propre à Patočka.

1. Le sens de l'asubjectif

Avant d'entamer cette lecture, il est nécessaire de faire deux précisions qui nous permettent de circonscrire avec davantage de précision le lieu théorique à partir duquel Patočka déploie son interprétation critique de Heidegger et qui sont à même d'écarter un certain nombre de contre-sens que son projet peut susciter. Le premier point est de nature historique. Il faut ainsi rappeler que, empêché durant de longues années à poursuivre ses recherches phénoménologiques, brillamment entamées dans les années 30, Patočka se tourne à la fin des années 50 vers la pensée aristotélicienne à laquelle il consacre un ouvrage majeur : *Aristote, ses devanciers, ses successeurs*. L'angle sous lequel l'œuvre du Stagirite est envisagée n'est pas d'ordre historique ou "antiquaire". Patočka cherche à mettre au jour l'affinité structurale qui unit l'œuvre d'Aristote au projet phénoménologique, allant jusqu'à parler de cette "phénoménologie du monde naturel qu'est la *Physique*" (Patočka 2011, 427) aristotélicienne. Mais davantage qu'un précurseur de la phénoménologie, Aristote apparaît comme un guide théorique à même de procurer les biais nécessaires pour remettre en cause tout un ensemble de décisions théoriques propres à la pensée moderne. Plus précisément, le recours à Aristote permet de dépasser le dualisme caractéristique des philosophies post-cartésiennes, de retrouver l'unité qui sous-tend la fracture moderne du monde en un pôle subjectif et un pôle objectif, et ainsi de "réunir le plus bas et le plus haut, à fournir une explication unitaire de tout étant, de la pierre qui tombe jusqu'à la pensée philosophique et aux faits et gestes historiques de la communauté" (Patočka 2011, 213). C'est précisément dans ce contexte, celui d'une appropriation critique de la philosophie aristotélicienne² mise au service d'une reconfiguration du champ de la philosophie contemporaine, que Patočka introduit le terme d'"asubjectif". Ainsi, il note qu'"Aristote cherche à découvrir des structures *asubjectives* propres à inclure et à expliquer, à partir des principes les plus universels, même les phénomènes humains, la compréhension et le comportement humains, des choses aussi spécifiques à l'homme que la vie dans la vérité, la volonté et le choix" (Patočka 2011, 251). Il s'agit donc, à travers la réactivation d'une position aristotélicienne, de contester le privilège octroyé à la conscience et de surmonter les dualismes qui vont de pair avec cette préséance, afin de retrouver un horizon de sens unitaire à partir duquel on

² Une lecture extrêmement précise et rigoureuse des implications de la pensée d'Aristote pour la constitution de la philosophie patočkienne est proposée par Dragos Duicu (cf. Duicu 2014).

peut rendre compte à la fois de l'effectuation subjective et de la manifestation chosique. L'"asubjectif" est le terme qui permet de mettre en résonance la philosophie aristotélicienne et la percée vers l'apparaître comme tel, de faire apparaître que ces deux orientations sont mues – au moins sur leurs versants négatifs – par des exigences convergentes.

Pourtant, si Aristote permet d'ouvrir un accès vers une pensée de l'asubjectif, il reste à savoir si la phénoménologie peut assumer intégralement et de manière positive l'engagement de fond de l'aristotélisme. En effet, il faut savoir gré au Stagirite d'avoir fait ressortir que "ce qui fait apparaître, ce qui amène la chose à sa forme essentielle, ce n'est ni la *psyché* ni, moins encore, la 'conscience', mais bien le mouvement" (Patočka 2011, 429). Pourtant, l'accord indéniable de la phénoménologie avec l'aristotélisme sur leurs versants négatifs – à savoir la lutte contre les dualismes, et plus particulièrement celui de la chose et de la conscience – n'implique nullement que l'aspiration positive qui traverse chacune de ces deux entreprises soit identique. Afin de saisir le lieu où leur divergence éclate, il faut interroger la direction vers laquelle les dualismes évoqués sont dépassés. Si, pour Aristote, le site vers lequel ce dépassement s'opère est un champ unitaire qui est de l'ordre de la réalité – ou plus précisément du réel –, pour Patočka ce dépassement vise à atteindre le champ de l'apparaître. Qui plus est, la promotion du champ phénoménal comme domaine où tout ce qui apparaît prend sa source est compatible avec l'introduction d'une nouvelle dualité, celle de l'apparaître et de l'apparaissant. Or c'est précisément cette distinction – qu'on pourrait qualifier de *différence phénoménologique* – qui constitue le noyau essentiel de la phénoménologie comme telle et qui la sépare radicalement de la pensée aristotélicienne. Dans la formulation que le philosophe tchèque en donne au cours d'un séminaire privé de 1973, cette distinction revient à affirmer que "la légalité ou la structure de l'apparaître est entièrement indépendante de la structure des choses étantes ; on ne peut déduire la manifestation en tant que telle ni des structures objectives ni des structures psychiques" (Patočka 1983, 39). Le plan unitaire vers lequel la phénoménologie s'avance, le domaine au sein duquel l'écart entre la chose et l'effectuation subjective est annulé, est le plan phénoménal. Or, à la différence d'Aristote qui a mis en évidence des structures asubjectives *réelles*, "le plan de l'apparition n'est pas un étant au sens de l'effectivement réel" (Patočka 1995, 129) : on y accède précisément par la "mise entre parenthèse", grâce à l'inhibition de toute thèse concernant le réel. Par conséquent, la phénoménologie peut circonscrire avec précision son domaine et peut faire apparaître sa nouveauté seulement si elle admet que ce domaine n'est pas total. Cette enquête doit nécessairement s'abstenir de toute considération relative au réel : la cartographie du réel au sens strict ne rentre pas dans la sphère de compétences de la phénoménologie.

La deuxième précision que nous souhaitons formuler a trait à la manière précise dont Patočka délimite le champ de la phénoménologie en le rapportant cette fois non pas à un

autre projet philosophique asubjectif, mais en le distinguant de la phénoménologie classique, qu'il qualifie de "subjective". Ainsi, dans un manuscrit de travail de 1972 Patočka formule l'écart entre son projet phénoménologique asubjectif et la compréhension usuelle de l'enquête phénoménologique dans les termes suivants :

Quelle est la différence entre la phénoménologie subjective et la phénoménologie asubjective ? Le plan d'explication de la phénoménologie subjective se situe dans le sujet. L'apparaître (de l'étant) est reconduit au subjectif (le moi, le vécu, la représentation, la pensée) comme ultime base d'éclaircissement. Dans la phénoménologie asubjective, le sujet dans son apparaître est un "résultat" au même titre que tout le reste. Il doit y avoir des règles a priori tant de ma propre entrée dans l'apparition que de l'apparaître de ce que je ne suis pas. Et cette entrée dans l'apparition fait apparaître quelque chose qui en est indépendant. Cela ne signifie pas, dans le cas du moi, [qu'il est] indépendant de tout apparaître, car il ne peut y avoir du moi que pour autant que quelque chose lui apparaît, pour autant qu'il se rapporte à lui-même à travers l'apparition d'un autre ; mais ce se-rapporter-à-soi-à-travers-l'apparition, c'est-à-dire cet apparaître à soi, est une structure d'être tout aussi indépendante de la conscience que celles qui n'apparaissent pas à elles-mêmes. (Patočka 1995, 127)

On le voit, la conséquence majeure de la réforme patočkienne de la phénoménologie réside dans la contestation de l'ancrage de l'apparaître dans la subjectivité, ce qui conduit à un décentrement de la position de l'homme dans le dispositif de l'apparaître. Il s'agit ainsi de reconnaître a) l'autonomie du champ phénoménal, le fait qu'il constitue un domaine articulé par un ensemble de légalités spécifiques, impossible à déduire à partir de la sphère de l'étant ; b) la priorité de la manifestation, de l'apparaître, à l'égard de tout étant qui se manifeste, à l'égard de tout apparaissant. Or, recueillir l'apparaître pour lui-même sans le référer à un étant apparaissant implique avant tout de contester que la subjectivité soit une instance "donatrice de sens", qui porte la charge de l'apparaître. Loin d'être le sol sur lequel l'apparaître repose, la subjectivité n'est qu'un résultat ou – selon la formulation d'un texte contemporain – "quelque chose de manifeste" et non pas "le fondement et la base de la manifestation" : "*Aber sowohl die Dinge als auch Ich sind etwas Manifestiertes, nicht selbst der Grund und Ursprung der Manifestation*" (Patočka 2000, 282). La phénoménologie asubjective conduit donc à une reconfiguration des relations entre apparaître et subjectivité : si la légalité de l'apparaître s'avère être autonome à l'égard de toute légalité issue de la sphère de l'étant – y compris de la subjectivité –, en revanche, la subjectivité doit être saisie dans son dépendance à l'égard de l'apparaître. Comme le note Patočka dans la suite du texte : "croire que l'apparition *soit quelque chose* qui aurait besoin des sujets comme porteurs et fondements, c'est un préjugé ; peut-être en va-t-il inversement – le sujets ne sont possibles que s'il y a le plan de l'apparition qui rend possible quelque chose comme le rap-

port à soi" (Patočka 1995, 129). La subjectivité n'existe comme telle que pour autant qu'elle s'apparaît à elle-même et, partant, qu'elle est engagée dans l'apparaître.

Or, la phénoménologie subjective n'a pas ignoré l'apparaître-à-soi de la subjectivité et en a même fait la pierre de touche de son édifice conceptuel. Pourtant, la manière dont cette thèse est orchestrée dans l'économie d'ensemble de cette démarche est de nature à défigurer le sens même de la subjectivité. En effet, dans la mesure où la subjectivité assume le rôle de fondement de l'apparaître, il faut que sa donation soit absolue, qu'elle ne comporte aucune faille ou écart. La saisie de la subjectivité dans cette optique conduit à l'assomption de deux préjugés d'origine cartésienne dépourvus de toute support phénoménal : a) la donation absolue des *cogitationes* ; b) la réflexion comme mode d'accès à soi-même, comme modèle de l'auto-compréhension. Au moment même où il tente de penser le sujet à partir de l'intériorité accessible à travers la réflexion – en distinguant donc son mode de donation de celui de la chose –, la phénoménologie subjective homogénéise le sens d'être de l'*ego* avec celui de la chose intra-mondaine. Or, afin de penser la subjectivité "indépendamment de toute immanence et de toute clôture", il est nécessaire de la saisir "de manière essentiellement *dynamique*, plutôt que chosique et par conséquent statique, comme ouverture effective et donc active plutôt que comme clôture, que l'on aura le plus de chances d'en préserver la spécificité" (Barbaras 2011, 74). Le tort du subjectivisme est donc double : incapable de saisir l'apparaître sans le rabattre sur un étant apparaissant, il méconnaît également le sens véritable du subjectif en le comprenant à partir du modèle directeur de la *res*. En effet, les contraintes architectoniques qui pèsent sur la subjectivité au sein de la perspective subjectiviste conduisent à une détermination défigurée et appauvrie de celle-ci : le prix qu'elle paie pour sa position centrale est sa saisie sous la figure abstraite du fondement. Pour résumer, nous pouvons affirmer que la lutte contre le subjectivisme est menée sous une double bannière. En premier lieu, il s'agit de restituer à la phénoménologie son thème propre et, partant, d'éviter que le champ phénoménal soit assimilé à un domaine subjectif. Deuxièmement, la polémique contre le subjectivisme vise à retrouver une figure plus concrète et plus riche de la subjectivité³.

2. Le possible et le projet

La nouvelle impulsion que Patočka cherche à imprimer à la phénoménologie est solidaire d'un double remaniement : du statut de la phénoménalité et du celui de la subjectivité. Il

³ Pour une exposition plus détaillée des engagements théoriques fondamentaux de la phénoménologie asubjective, nous nous permettons de renvoyer à notre dernière étude (cf. Stanciu 2017).

reste maintenant à mesurer si le traitement que Heidegger réserve à cet ensemble problématique dans *Etre et temps* peut satisfaire à ces réquisits ou bien s'il réédite, d'une manière plus subtile, les impasses du subjectivisme. De manière anticipée, nous pouvons affirmer – mais cette thèse doit être confirmée par des analyses ultérieures – que le subjectivisme de *Sein und Zeit* réside dans la soumission du plan phénoménologique au projet existentiel.

Le concept de "projet de possibilités" constitue le point d'application de la critique patočkienne, pour autant qu'il semble concentrer les principales difficultés que l'ontologie fondamentale recèle. Nous pourrions organiser les réserves critiques que Patočka émet à l'égard de ce concept selon les axes suivantes. En premier lieu, Patočka conteste que le champ du possible – qu'il assimile au champ phénoménal et, plus encore, au monde – ait sa source dans la subjectivité, dans le *Dasein*. Il s'ensuit, deuxièmement, que si le *Dasein* entretient une relation essentielle avec le possible, cette relation est de l'ordre d'une saisie et d'une réalisation, et non pas de l'ordre du projet. Troisièmement, le refus de voir dans le *Dasein* l'origine du projet conduit à contester que le sens du possible *überhaupt* est réductible – ou déductible – du possible existentiel. Il faudra alors faire la place pour un sens du possible que ne découle de la prise en charge par le *Dasein* de sa propre existence, sens pour lequel le possible corporel constitue une attestation de premier ordre.

Pourtant, le reproche de "subjectivisme" formulé à l'encontre de la position de Heidegger ne va nullement de soi. En effet, *Etre et temps* propose une critique du concept cartésien de sujet, regard théorique a-situé et source de tout sens, qui apparaît à la fois comme dérivé et comme incapable de rendre compte de la phénoménalité dans son ensemble. Plus particulièrement, on pourrait se demander si le sens que Patočka confère au concept heideggérien de projet est véritablement conforme à l'usage que *Sein und Zeit* en fait. En effet, l'on a pu reprocher au traitement patočkien de ce concept le rapprochement illégitime qu'il opère entre projet et création, entre *Entwurf* et *Schaffen*, assimilation qui facilite sans doute la caractérisation de l'approche heideggérienne comme subjectiviste (Karfik 2008, 55). Nous essayerons de questionner la légitimité de ces propos à travers une lecture du §31 de *Sein und Zeit*.

Heidegger entame son analyse du §31 en indiquant la solidarité fondamentale qui rattache le comprendre à l'existentiel antérieurement mis en lumière, celui de l'affection : si "l'affection (*Befindlichkeit*) a à chaque fois sa compréhension, (...) le comprendre est toujours in-toné (*Vestehen ist immer gestimmtes*)" (Heidegger 1986, 126), de sorte qu'ils déterminent conjointement l'être du Là. Pourtant, le lien profond qui unit ces deux existentiels ne doit pas obscurcir les fonctions différentes qui leur sont assignés. Si dans l'affection l'être-au-monde est découvert comme étant déjà là – car, comme l'affirme Heidegger au §29, c'est à la "simple tonalité" qu'on doit confier fondamentalement la découverte pri-

naire du monde" (Heidegger 1986, 123) – en revanche, le comprendre ouvre le monde dans sa significativité. Dans la mesure où il perce jusqu'au à la significativité du monde et la prend en charge, le comprendre s'avère être un pouvoir, ce que l'équivalence ontique entre "comprendre quelque chose", "s'entendre à quelque chose" et "pouvoir faire quelque chose" le laisse déjà voir. Mais comme la compréhension co-constitue l'être du là, le *Da* du *Dasein*, celui-ci peut à son tour être caractérisé comme un pouvoir-être. La saisie du *Dasein* comme pouvoir-être vise à arracher le concept de possible à sa détermination traditionnelle et plus particulièrement à l'extraire de la triade logique du nécessaire, de l'existent et du possible, car ces catégories sont applicables uniquement à l'étant qui n'est pas de l'ordre du *Dasein*. Ainsi, comme on a pu le remarquer, "par la délimitation du possible existentiel par rapport à sa figure purement logique, il s'agit de restructurer les rapports classiques de la possibilité avec l'effectivité et la nécessité, en transformant son infériorité traditionnelle en primauté. C'est là un geste éminemment anti-aristotélien, car il revient à destituer l'antériorité et la supériorité ontologique de l'acte sur la puissance" (Serban 2016, 118-119).

La prééminence octroyée au possible dans le dispositif conceptuel heideggérien tient au fait qu'il caractérise avant tout – et on pourrait dire même exclusivement – le *Dasein*. Sans le *Dasein*, c'est-à-dire sans un être qui a à être l'être qu'il est, qui est constamment "devant" lui-même et "davantage" que lui-même, il n'y a tout simplement pas de possible. C'est le *Dasein* qui porte la charge du possible, c'est grâce à lui que la loi de l'effectivité qui règne sur le domaine de la présence-subsistante se trouve contestée. Or, la présence du *Dasein* dans la détermination du possible a son strict corolaire dans la priorité du possible dans la caractérisation du *Dasein* : "La possibilité comme existentiel est la détermination ontologique positive la plus originaire et ultime du *Dasein*" (Heidegger 1986, 127), de sorte que "le *Dasein* est primordialement possibilité" (Heidegger 1986, 127).

En effet, le possible n'est pas confiné à un des existentiels du *Dasein* – le comprendre – mais transit son mode d'être tout entier. Certes, Heidegger est amené à insister sur le fait que le possible que le *Dasein* incarne n'est pas une dimension abstraite, pure de toute facticité, car "le *Dasein* est un être-possible remis à lui-même, une possibilité de part en part jetée" (Heidegger 1986, 127). Pourtant, l'être-jeté ne signifie pas la dépendance du *Dasein* à l'égard de quelque chose qui lui soit extérieur et, partant, l'être-jeté ne saurait être assimilé à une factualité brute, à un socle indifférent sur lequel viendrait se greffer le "pouvoir-être" du *Dasein*. En marquant une distinction entre la factualité propre à l'étant intramondain et la facticité qui est un existentiel du *Dasein*, Heidegger peut affirmer que "le *Dasein* est constamment "plus" qu'il n'est factuellement, à supposer que l'on veuille et que l'on puisse l'enregistrer en sa réalité en tant qu'étant sous-la-main. En revanche, il n'est jamais plus qu'il n'est factivement, parce que le pouvoir-être appartient essentiellement à sa

facticité" (Heidegger 1986, 128). Ainsi, la facticité excède toute figure de la pure présence, parce qu'elle contient déjà un rapport au possible. Le caractère jeté du pouvoir-être qu'est le *Dasein* est manifeste dans le fait qu'il n'existe comme pouvoir être qu'en tant qu'"il s'est à chaque fois déjà engagé dans des possibilités déterminées" (Heidegger 1986, 127). Le comprendre est enraciné dans une situation qu'il doit éclairer : il doit reprendre, faire siennes des possibilités déjà instituées et déposées dans la situation. Si le *Dasein* se découvre comme étant toujours déjà inscrit dans un champ préalable, ce champ n'est pas assimilable à une assise opaque, mais elle est à chaque fois de l'ordre du possible.

Poursuivant son analyse, Heidegger introduit la notion de projet afin de saisir de façon plus précise la relation qui se noue entre le comprendre et le possible. Le caractère projectif de la compréhension est explicité dans les termes suivants:

Pourquoi le comprendre, selon toutes les dimensions essentielles de ce qui peut être ouvert en lui, perce-t-il toujours jusqu'aux possibilités ? Parce que le comprendre a en lui-même la structure existentielle que nous appelons le projet. Il projette l'être du *Dasein* vers son en-vue-de-quoi tout aussi originellement que vers la significativité en tant que mondanité de ce qui lui est à chaque fois monde. Le caractère de projet du comprendre constitue l'être-au-monde du point de vue de l'ouverture de son Là comme Là d'un pouvoir-être. (Heidegger 1986, 128)

Ainsi, le projet désigne une structure existentielle à travers laquelle s'accomplit une double ouverture : vers le soi et vers le monde. Dans le projet, le monde est ouvert dans sa significativité et, grâce à cette ouverture, l'étant intra-mondain est à même de paraître – mais chaque fois selon un régime déterminé du sens. De même, le *Dasein* est ouvert dans son être, pour autant qu'il est amené devant son "en vue de quoi". A la faveur de cette double ouverture, il est légitime de soutenir que dans le projet du comprendre "se jouent non seulement les possibilités de l'existence, mais aussi les possibilités de l'étant (intra-mondain)" (Serban 2016, 120).

Pourtant, dans la suite du texte Heidegger n'explore pas les difficultés que cette double orientation soulève et qui ont leur source dans le fait que "l'ouverture du *Dasein* (...) est à la fois ouverture soumise à l'être ou au monde, et ouverture à soi constituante du soi" (Haar 1990, 13), mais se concentre sur une ligne de faille qui traverse l'ouverture à soi du *Dasein*. Ainsi, il note que "Le comprendre *peut* se placer primordialement dans l'ouverture du monde, c'est-à-dire que le *Dasein* peut de prime abord et le plus souvent se comprendre à partir de son monde. À moins que le comprendre ne se jette primordialement dans l'en-vue-de-quoi, autrement dit que le *Dasein* n'existe en tant que lui-même. Le comprendre est soit authentique – jaillissant du Soi-même propre comme tel – soit inauthentique" (Heidegger 1986, 128). Le partage entre le comprendre authentique et le comprendre inauthentique

introduit au sein du domaine du possible une nouvelle structuration: le spectre du possible est organisé par la possibilité insigne du *Dasein*, la possibilité de se comprendre soi-même à partir de soi-même. Toute possibilité doit être mesurée à l'aune de la possibilité radicale pour le *Dasein* de gagner une transparence sur lui-même et, partant, d'exister sur le mode du *soi*, de *l'ipse*. Dans cette optique la quotidienneté apparaît comme un obscurcissement, car elle est "aveugle au possible (*möglichkeitsblind*) et se satisfait auprès de ce qui est 'réel'" (Heidegger 1986, 161).

Exister équivalait à avoir rapport à des possibles et vivre c'est viser et traverser des horizons de possibilités. Une telle caractérisation permet de distinguer le mode d'être du *Dasein* du celui de la présence subsistance ou de l'être-à-portée-de-main. Que le *Dasein* porte la charge du possible, que toute possibilité est relative au *Dasein*, n'implique nullement que toute possibilité est possibilité de lui-même. En établissant le monopole du sens existentiel du possible sur le sens du possible comme tel, Heidegger affirme implicitement qu'il n'y a du possible qu'existential ou comme dérivé du possible existentiel. Au sein d'une démarche dont l'orientation d'ensemble nous semble être convergente avec le projet patockien, Claude Romano explicite de manière limpide les impasses de cette conception univoque du possible :

Heidegger ne distingue pas clairement les différents sens de "possibilités" (...). Il fait comme si tous les possibles que recèle le monde, ou plutôt, en lequel consiste, étaient des possibles au sens existentiel du terme, c'est-à-dire des possibles tels que le *Dasein* les rend possibles ou les "possibilise" en s'y projetant. Comme il l'écrit, "le possible ne se déploie en sa possibilité que si nous nous lions à lui dans sa possibilisation" (Heidegger 1992, 522). En vertu de cette conception hypertrophique des pouvoirs du *Dasein* tout se passe comme si l'étant exemplaire possibilisait tous les possibles – dans un seul et unique sens du verbe "possibiliser" – et, de ce fait, se rendait possible le monde lui-même. Si le monde, en effet, est la totalité des possibilités intrinsèques du *Dasein* (...) et si tout possible est rendu possible par le projet fini d'un pouvoir-être – par ce que Heidegger appelle la résolution – il en découle que le *Dasein* configure le monde en existant". (Romano 2010, 715-716)

Si c'est seulement l'existence qui peut avoir affaire à du possible, est-ce que cela implique nécessairement que toute possibilité est une possibilité de l'existence ? Une telle équivalence peut être affirmée uniquement si le plan phénoménal – l'apparaître et ses horizons de possibilités – est soumis au "projet de soi" de l'existence, c'est-à-dire au "projet d'auto-appropriation, d'auto-possession, de maîtrise absolue de soi qu'est le projet de l'authenticité" (Haar 1990, 14). C'est dans ce passage indu – d'un possible *relatif* à l'existence à un possible *de* l'existence – que réside le subjectivisme de Heidegger.

3. Champ phénoménal, pouvoir du corps, possibilités de l'existence

Dans sa discussion critique des thèses de Heidegger, Patočka insiste sur l'indétermination de l'expression "possibilités dont je fais le projet" – comprendre ou projeter des possibilités, ce n'est pas la même chose" (Patočka 1995, 125). En effet, cette expression se laisse entendre d'une double manière : a) comme un projeter (actif), comme une formation de sens, à travers laquelle la possibilité est constituée comme possibilité ; b) comme un être-projeté vers un champ déjà articulé, c'est-à-dire, selon un mouvement centrifuge, comme un être-aspiré vers ..., être-amené devant une tâche qu'il s'agit d'assumer. La stratégie patočkienne consiste à faire apparaître le caractère intenable de la première option – de même que sa dominance dans les écrits du premier Heidegger – et la compatibilité de la seconde interprétation avec les engagements théoriques de la phénoménologie asubjective.

En premier lieu, Patočka s'emploie à dénoncer l'illusion consistant à voir dans la compréhension une imposition de sens – voire même une création de sens –, illusion facilitée par l'emploi heideggérien du vocabulaire du projet : "Heidegger dit : la compréhension (des possibilités) a en elle-même le caractère du projet (Heidegger 1986, 145); par là il annule le caractère du *Verstehen* – la compréhension, c'est la saisie de quelque chose que je n'ai pas créé, du moins pas de manière phénoménale, de manière que cette "création" se montre à moi" (Patočka 1995, 118). En effet, s'il est certain que la compréhension représente une dimension inéludable du rapport au possible, il n'en demeure pas moins que ce n'est pas la compréhension qui institue ce rapport et que c'est encore moins elle qui ouvre l'espace du possible : "Ce n'est pas la compréhension qui porte les renvois, mais au contraire la totalité des renvois qui rend la compréhension possible" (Patočka 1995, 123). L'écart qui sépare la position de Patočka de celle défendue par Heidegger peut être résumé de manière suivante : le rapport de l'existence au possible doit être pensé selon le modèle de l'interpellation et de la réalisation, alors que l'ouverture de l'espace du possible doit être référée au champ phénoménal lui-même, c'est-à-dire au monde.

Dans le rapport au possible l'existence est portée dans un domaine qui ne doit pas sa configuration interne à ses propres accomplissements de sens, car "ce n'est pas moi qui projette le monde des possibilités ; mais, comme je suis un être "du" possible, je suis interpellé par la possibilité, par le champ de possibilités du monde" (Patočka 1995, p. 123-124). Dans la caractérisation de l'existence, l'évocation de son rapport au possible est indispensable : la saisie heideggérienne du *Dasein* comme "pouvoir-être" est ainsi reprise par Patočka lorsqu'il affirme que le moi est un être "du" possible. Pourtant, le fait que le *Dasein* soit situé nécessairement dans l'horizon du possible n'implique nullement qu'il en soit la

source. Le possible ne se dévoile pas comme le corolaire d'un projet lancé par l'existence, mais apparaît plutôt comme le lieu d'émergence d'un appel adressé à l'existence.

Patočka est donc conduit à opérer un remaniement du rapport entre l'existence et le possible, qui conduit à un renversement dans l'ordre de la possibilisation : "Contre Heidegger : il n'y a aucune *projection* primaire de possibilités – le monde n'est pas un produit de la liberté, mais simplement ce qui rend possible ma liberté finie" (Patočka 1995, 122), de sorte que "le plan phénoménal *m'ouvre* en même temps que ce que je ne suis pas" (Patočka 1995, 122). Ainsi, si l'ouverture du monde doit nécessairement octroyer une place à l'homme – car "l'homme est requis dans l'apparition : il est le *destinataire* de l'apparition, celui qui utilise les possibilités en les faisant *siennes, situées*" (Patočka 1995, 122) – la configuration de cette ouverture n'est pas l'œuvre de l'homme. Le monde s'ouvre de lui-même, de telle manière qu'il ouvre en même temps l'être au monde de l'homme : "les possibilités originaires (le monde) ne sont rien d'autre que le champ dans lequel le vivant existe et qui en est co-originaire" (Patočka 1995, 124). Ainsi, le monde se dévoile comme la dimension ultime et pré-subjective où toute apparition s'enracine, le lieu d'émergence de tout sens, la ressource dernière de toute élucidation phénoménologique.

Les réserves que Patočka formule à l'encontre de la saisie heideggérienne du rapport au possible peuvent être saisies selon un autre versant. Cette fois, il ne s'agit pas de faire apparaître que Heidegger a méconnu la priorité constitutive du champ phénoménal eu égard à tout accomplissement du *Dasein*, mais il s'agit de montrer que la restitution des possibilités du *Dasein* doit nécessairement intégrer une réflexion sur la dimension corporelle de l'existence, car sans la prise en compte du corps, tout éclaircissement de l'existence demeure abstrait. Si dans le premier cas il était essentiel de montrer que l'existence tire son sens d'un domaine qui la précède, il s'agit maintenant d'approfondir sa constitution interne.

A cet effet, il est essentiel pour Patočka de dévoiler une couche plus profonde de la subjectivité, située en-deçà du seuil de partage entre l'existence authentique et l'existence inauthentique. Ce projet de remonter vers une strate de l'existence ontologiquement antérieure et indépendante de la prise en charge radicale de soi-même s'effectue à travers l'exploration de deux phénomènes : celui du sentir pur – qui se laisse exposer de manière privilégié à travers les cas de l'animal et l'enfant – et celui de la corporéité. A chaque fois, il s'agit de faire apparaître un régime du possible qui est propre à l'existence – qui est une possibilité *de* l'existence – mais qui n'a pas été rendu possible *par* l'existence elle-même.

En prenant pour guide le rapport au monde propre à l'animal et à l'enfant, Patočka remarque qu'il s'agit d'un rapport de "sentir pur. (...) Mais ce n'est pas dire pour autant que l'animal et l'enfant soient des mécanismes, des processus en troisième personne. L'animal et l'enfant sont immergés dans un rapport sympathétique, co-sentant, au monde. Cette relation

sympathétique, de sentir avec, présuppose une intériorité, une "âme". En revanche, elle ne présuppose pas la compréhension du soi, l'ouverture à l'être propre dans ses possibilités, car l'être ici n'est pas confié au vivant lui-même comme une tâche" (Patočka 1995, 101). La mise en évidence de ce rapport de "sentir pur" ne représente pas une concession faite à l'objectivisme : en rétrocedant vers ce niveau, Patočka ne cherche pas à faire ressortir une strate grise sur lequel viendraient se dessiner la couleur du rapport au monde. En effet, Patočka accorde bien que le comprendre est d'abord et toujours un comprendre de soi, mais il conteste que toute compréhension de soi doit nécessairement prendre le soi comme tâche à réaliser, comme un poids qu'il faut porter. En faisant apparaître ces niveaux souterrains de la constitution du soi, pour lesquels l'animal ou l'enfant représentent des exemples privilégiés, le philosophe tchèque soutient que si cette compréhension de soi est bien présente, elle ne prend pas la forme d'une décision, d'une assomption ou d'un refus de la tâche que représente l'existence. Il s'agit ainsi pour Patočka de faire droit à une couche perceptive, affective-impressionnelle qui précède et soutient le rapport proprement "pragmatique" que le projet de l'authenticité met en scène, à une "vie sensible" qui n'est pas encore transie par les impératifs de la conquête de soi. Or, il ne faut pourtant pas croire que ce type de rapport est quelque chose que nous avons laissé derrière nous :

Ce mode de vie, cette consonance avec le monde est, d'une certaine manière, intégralement conservée dans notre sensibilité. (...) L'homme aussi est constamment en mouvement, d'un mouvement qui lui aussi se déroule dans un champ d'attraction et de répulsion : le monde s'impose à nous d'une part par les tonalités affectives, mais aussi par sa physionomie qui a toujours, dans sa diversité bigarrée, un cachet d'ensemble, une expression unitaire. (Patočka 1995, 102)

Il émerge ainsi un régime de possibilités qui n'est pas scindé selon le partage du propre et de l'impropre, de l'authentique et de l'inauthentique, où l'alternative entre "être lui-même ou ne pas être lui-même" n'a pas encore de sens – une strate de possibilisation où appropriation de soi n'est pas encore présente comme tâche.

L'éviction de cette dimension de l'existence dans le dispositif heideggérien transparaît dans le fait que Heidegger n'accorde pas à la corporéité la dignité d'un existentiel⁴. A cet égard, Patočka note que

Heidegger ne prend jamais en considération le fait que la *praxis* originelle doit être par principe 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 ici et

⁴ Nous avons proposé ailleurs un développement plus détaillé de la problématique de la corporéité chez Patočka (cf. Stanciu 2014).

maintenant. L'éclaircissement qui caractérise l'existence est éclaircissement d'un étant corporel. (Patočka 1988, 93).

Le refus d'accorder au corps un statut existentiel découle de sa compréhension comme une présence-subsistante et de la saisie de sa localisation dans le monde comme une simple insertion dans un continuum spatio-temporel. Afin de rectifier ce contre-sens, il est nécessaire de mettre en évidence la charge de possible que le corps possède en propre et qui le rend à tout jamais inassimilable à de la pure actualité. C'est ce chemin théorique que Patočka emprunte lorsqu'il note que

Le corps relève du domaine des possibilités propres (...). Le corps est existentiellement l'ensemble des possibilités que nous ne choisissons pas, mais dans lesquelles nous nous insérons, des possibilités pour lesquelles nous ne sommes pas libres, mais que nous devons être. Cela ne signifie pas qu'elles n'aient pas le caractère de l'existence, c'est-à-dire de ce qui m'est imposé dans son unicité et que je dois assumer et réaliser. Mais c'est seulement sur leur fondement que sont ouvertes les possibilités "libres" (Patočka 1988, 94).

Si le corps peut être compris comme un pouvoir sur les choses, il faut admettre qu'il ne découle pas d'une prise en charge radicale par le *Dasein* de son pouvoir-être. C'est ce pouvoir non-libre – "l'ensemble des possibilités que nous ne choisissons pas" – qui constitue le préalable à toute mise en œuvre des possibilités libres. En effet, les possibilités doivent "prendre [leur] source dans un organisme qui toujours déjà sait faire, qui toujours déjà obéit d'une certaine manière, qui est à même de réaliser un élan vers les choses" (Patočka 1995, 71). L'existence s'établit sur un socle corporel et vital : pourtant celui-ci ne relève pas de l'ordre de la factualité brute, mais représente à son tour une possibilité – une possibilité non-choisie, qui traverse et excède le *Dasein*. Le corps représente un témoignage pour un rapport au possible qui n'est pas encore déterminé par les impératifs de la conquête de soi, par le projet de rendre le soi transparent à lui-même.

Le concept de possible que l'ontologie fondamentale met en scène s'avère donc insuffisant pour autant qu'il n'offre pas les moyens conceptuels permettant d'intégrer les "possibilités que nous ne choisissons pas". Or, cette omission – qui s'appuie sur une équivalence implicite entre possibilité et liberté – n'a pas une signification seulement régionale, mais affecte l'économie de l'ensemble de la démarche. Ce qui est ainsi obnubilé, c'est la racine même de la possibilité existentielle. En effet, comme le note Renaud Barbaras commentant Patočka, "la corporéité est la *possibilité de la possibilité*, le pouvoir du pouvoir être ou encore l'existential de l'effectivité du comprendre. Non pas ce qui serait ajouté empiriquement et facultativement à l'existence mais, au contraire, son noyau même, ce qui en possibilise la possibilité" (Barbaras 2011, 102).

La tentative patočkienne de proposer un réaménagement du cadre théorique de la phénoménologie s'avère donc orientée par une double tâche. En premier lieu, il s'agit de faire apparaître que le thème propre de la phénoménologie n'est nullement la subjectivité, mais le champ phénoménal, dans sa neutralité à l'égard de toute coloration objectiviste ou subjectiviste. Pourtant, cette torsion ne signifie nullement un abandon de la subjectivité, qui doit précisément être restituée dans sa figure véritable. En s'affranchissant des préjugés cartésiens solidement enracinés, la phénoménologie asubjective est à même de dévoiler toute la richesse de sens propre à la subjectivité et à reconnaître le corps comme une dimension inéludable de celle-ci.

Dr. Ovidiu Stanciu, Institut d'Etudes Politiques (Sciences Po), Paris,
ovidstanciu[at]gmail.com

Références

- Barbaras, Renaud. *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*. Chatou: La Transparence, 2011.
- Crowell, Steven Galt. "'Idealities of Nature': Jan Patočka on Reflection and the Three Movements of Human Life," in Chvatík, Ivan and Erika Abrams (eds.). *Jan Patočka and the heritage of phenomenology*. Berlin: Springer, 2011. 7-22.
- Duicu, Dragos. *Phénoménologie du mouvement. Patočka et l'héritage de la physique aristotélicienne*. Paris: Hermann, 2014.
- Haar, Michel. *Le chant de la Terre. Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*. Paris: L'Herne, 1987.
- Haar, Michel. *Heidegger et l'essence de l'homme*. Grenoble: Millon, 1990.
- Heidegger, Martin. *Etre et temps*, trad. Emmanuel Martineau. Paris: Authentica, 1986.
- Heidegger, Martin. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude*, trad. par Daniel Panis. Paris: Gallimard, 1992.
- Karfik, Filip. *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008.
- Patočka, Jan. *Le monde naturel comme problème philosophique*, trad. Jaromir Danek et Henri Declève. La Haye: Martinus Nihhoff, 1976.
- Patočka, Jan. *Platon et l'Europe*, trad. Erika Abrams. Paris: Verdier, 1983.
- Patočka, Jan. *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. Erika Abrams. Dordrecht: Kluwer, 1988.
- Patočka, Jan. *Papiers phénoménologiques*, trad. Erika Abrams. Grenoble: Millon, 1995.
- Patočka, Jan. *Qu'est-ce que la phénoménologie*, trad. Erika Abrams. Grenoble: Millon, 1998a.
- Patočka, Jan. *Body, community, language, world*, trad. Erazim Kohak. Chicago: Open Court, 1998b.
- Patočka, Jan. *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlass*, éd. par Helga Blaschek-Hahn et Karel Novotný. Freiburg/München: Karl Alber, 2000.
- Patočka, Jan. *Aristote, ses devanciers, ses successeurs*, trad. Erika Abrams. Paris: Vrin, 2011.

- Romano, Claude. *Au cœur de la raison, la phénoménologie*. Paris : Gallimard, 2010.
- Serban, Claudia. *Phénoménologie de la possibilité. Husserl et Heidegger*. Paris: PUF, 2016.
- Stanciu, Ovidiu. "Le pouvoir du corps et le phénomène de l'orientation. Lecture des "Leçons sur la corporéité" de Jan Patočka", in *Revue Transversales*, no. 2, 2014 (online: http://tristan.u-bourgogne.fr/CGC/publications/transversales/Que_peut_le_corps/O_Stanciu.html).
- Stanciu, Ovidiu. "De la manifestation au réel. La phénoménologie asubjective et son autodépassement", in *Revue de métaphysique et de morale*, 2017/3 (N° 95): 303-316.