

« le mouvement de l'être vers la vie : une lecture de Jan Patočka »
Nathalie Frogneux
Université catholique de Louvain (Belgique)

Il est possible de lire un retournement de l'être pour la mort en être vers la vie chez certains disciples de Heidegger qui revendiquent pourtant son importance et son influence sur leur propre œuvre, même s'ils n'hésitent pas à s'en démarquer. Nous pensons en particulier à Hannah Arendt avec le concept de natalité (*Geburtigkeit*), Hans Jonas avec sa biologie philosophique et la préfiguration de la liberté humaine dans les formes les plus simples et primitives du vivant dès l'amibe, à Paul Ricoeur qui écrit son texte « vivant jusqu'à la mort », mais aussi à Jan Patočka. Quatre disciples donc, deux Allemands, un Français et un Tchèque, quatre retournements du *Sein zum Tode* heideggérien à des degrés et des égards divers qui mériteraient d'être explorés séparément.

Tandis que la perspective jonassienne est résolument celle d'une préfiguration de la liberté humaine au sein du vivant caractérisés par le métabolisme ; Arendt soustrait à la prépondérance de l'être pour la mort, la natalité qu'elle distingue de la simple naissance biologique ; Ricoeur veut quant à lui penser la vie jusqu'à la mort comme événement, refusant de réduire celle-ci à l'épreuve de la mortalité.

Nous nous limiterons ici à aborder plus particulièrement la question de l'être-vers-la-vie à partir du philosophe tchèque Jan Patočka (1907-1977)¹ qui fut l'étudiant de Husserl et de Heidegger et dont la phénoménologie se situe dans une reprise en tension entre ces deux penseurs. Il faudrait d'emblée ajouter que sa pensée se situe aussi dans une tension particulièrement équilibrée entre Platon et Aristote, auxquels il a respectivement consacré deux ouvrages majeurs².

La question du renversement de l'être-vers-la-mort en être-vers-la-vie se pose certainement dans sa pensée même si, à ma connaissance, l'expression n'apparaît pas comme telle dans ses textes et même si de nombreux textes peuvent laisser entrevoir une réelle fidélité au *Sein-zum-Tode* heideggérien. Pour être plus précis, il faudrait ajouter que Patočka défend une pensée qui peut être accentuée soit dans le sens de l'être-vers-la-mort, lorsqu'il reste fidèle à Heidegger, que comme être-vers-la-vie, lorsqu'il accentue une certaine compréhension des trois mouvements de l'existence comme constitutifs de la vie humaine. Pour défendre cette deuxième lecture qui est ici la nôtre, il nous faudra aborder la question de la polysémie du terme de vie dans la pensée de Patočka, sans que nous puissions toutefois prétendre à un relevé exhaustif des sens qu'elle prend sous sa plume.

Notre exposé se déroulera en quatre temps :

(1) Distinction de la vie humaine et de la vie biologique, d'une part au sens de la vie animale par opposition à la vie humaine et d'autre part au sens de l'opposition de la vie nue et de la vie spirituelle. Tout se passe comme s'il était possible de comprendre la vie se distinguant entre vie animale et vie humaine, mais aussi comme étagée au sein de l'existence humaine, puisqu'elle pourrait se maintenir à un niveau seulement vital.

Pourtant, c'est bien le même terme qui est utilisé dans les deux cas, un seul mouvement de l'existence qui se laisse distinguer en trois mouvements.

¹ De nombreux ouvrages sont parus en traduction française puisque nous avons la chance d'avoir une excellente traductrice du tchèque, Erika Abrams, mais un ouvrage de Patočka a également été traduit en japonais : les essais hérétiques. Un ouvrage politique sur la philosophie de l'histoire en 2002. (Un chapitre de cet ouvrage traduit par K. Kikuchi était déjà paru dans une revue en 1993.) Malheureusement, les sources principales pour le thème qui nous occupe ne se trouvent pas dans cet ouvrage.

² Nous faisons bien sûr allusion à son *Platon et l'Europe*, qui est traduit en français, tandis que son *Aristote, ses prédécesseurs et ses successeurs*, ne l'est malheureusement pas à ce jour.

(2) Il faudra alors réévaluer la place qu'occupe la mort, comme révélatrice de la finitude, dans la pensée. Les accents heideggériens sont en effet indéniables, et il n'est pas possible de les gommer pour affirmer que la philosophie de Patocka constitue un tournant unilatéral vers la vie. Toutefois, à y regarder de plus près, (a) la mort serait davantage un élément déclencheur que l'élément décisif du troisième mouvement et son terme. (b) Par ailleurs, la mort n'est pas la seule épreuve capable de nous ébranler et donc de nous amener à la dimension spirituelle de notre existence³.

(3) Car la vie est liée au mouvement, et (a) le mouvement est toujours un mouvement corporel, et dans la mesure où il ne se clôture pas, (b) le troisième mouvement est éminemment vivant et toujours corporel. Vie et mouvement sont pour ainsi dire co-impliqués par leur dimension corporelle.

(4) Au sein du troisième mouvement de l'existence, le retournement par rapport à Heidegger porte au moins sur deux plans que nous examinerons successivement : (a) d'une part, l'existence ne se découvre pas comme miéne (*Jemeinigkeit*), mais comme dévouée et comme percée vers les autres et (b) d'autre part, pour Patocka, l'authenticité ne se joue pas dans l'être vers la mort, mais dans le véritable sens supérieur de l'existence humaine comme dévouement. Ainsi peut-on comprendre la reprise des deux premiers mouvements en insistant sur le caractère cyclique des mouvements de l'existence. Le troisième mouvement de l'existence devrait donc moins être compris comme une sortie unilatérale des deux premiers et un mépris de ceux-ci, que comme leur reprise par la voie de la problématisation (reprise de type kierkegaardienne) ou par un retour au premier mouvement (hypothèse de Jan Sokol).

Enfin, en guise de conclusion, nous nous demanderons si cette accentuation de la l'être pour la vie chez Patocka n'est pas une lecture d'un mouvement parallèle, mais pour ainsi dire secondaire de son œuvre, la tonalité principale et essentielle restant du côté de l'être pour la mort.

1. De la vie biologique à la vie humaine

A y regarder de plus près, la vie biologique peut être précisée comme vie biologique animale et comme la dimension biologique de toute vie humaine.

a. la vie humaine et la vie animale

D'une part, Patocka distingue la vie biologique ou la vie animale, celle-ci se caractérise par une fermeture et ne connaît pas l'ouverture à soi et aux choses : seule la vie humaine se caractérise par une existence comme mouvement et par trois mouvements de l'existence.

Patocka oppose en effet sa thèse à celle des « humanistes »⁴, ceux-ci conçoivent la vie humaine sur la base de la vie en général. Selon eux, l'homme aurait comme tous les vivants à rechercher l'harmonie, la justice et l'équilibre, le bonheur au sein de la vie ordinaire qu'il partage avec les vivants. Dès lors, il est correct de qualifier cette philosophie d'optimiste, puisqu'elle considère la vie dans une perspective sereine, positive et pragmatique.

Simplement, dans la mesure où son équilibre est plus fragile et plus complexe à trouver, il se fourvoie parfois dans des considérations oiseuses. Mais en réalité, les écarts à l'égard de l'harmonie et du bonheur sont à attribuer soit à des insuffisances de l'esprit compris comme

³ Voir sur ce point Erazim Kohak, *Philosophy and selected writings*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989. En particulier "A philosophical biography", p. 134.

⁴ Voir à ce sujet « Equilibre et amplitude dans le monde », in *Liberté et Sacrifice* pp. 27-39.

intellect, soit à des institutions inadéquates, car insuffisamment raisonnables. La fragilité humaine tient au fait qu'elle n'a pas encore atteint le but auquel elle tend intégralement : son harmonie. « L'homme est un être qui n'a pas encore trouvé l'équilibre naturel que la vie même donne à tous les autres êtres vivants en assignant à leur existence une forme stable et invariable. » (LS, 27) Ce que Patocka reproche avant tout à cette conception qu'il qualifie d'utopie humaniste, c'est de définir et d'enclorre l'homme dans une forme de vie invariable. Les humanistes défendent la thèse d'une force attirante, une perfectibilité infinie, un progrès constant et un développement illimité de la part rationnelle, de la part lumineuse que porte la rationalité⁵.

On peut toutefois s'étonner de la version maximaliste de la position humaniste qu'adopte Patocka alors même qu'il prend la précaution de dire que les deux pôles qu'il décrit connaissent de nombreuses variantes quant à leur motivation et leur orientation. En effet, d'une part, toute version continuiste de la vie humaine et de la vie animale ou biologique ne permet pas de dégager une position optimiste et de tabler sur un *happy end* dans la recherche de l'équilibre et de l'harmonie. « L'homme jouit à l'avance de la satisfaction d'une victoire qui pour lui ne sera jamais effective, mais qui l'amène à se projeter loin en dehors de soi. » (LS, 34) Or, la thèse continuiste de la vie peut bien reposer au contraire sur un agnosticisme des fins, une incertitude angoissée quant à cette future victoire, dans la mesure où justement ce qui est gagné avec la forme consciente de vie, c'est l'irrésolution, une insatisfaction et un tel degré de complexité et de complication dans la quête de l'équilibre que celui-ci ne peut jamais être qu'approché, mais qu'il pourrait aussi bien se retourner contre la vie elle-même. C'est la thèse que défend Jonas dans une perspective continuiste et pas pour autant optimiste. De même pourrait-on ranger Nietzsche aux rangs de ces penseurs continuistes, sans pour autant le créditer d'une quelconque anticipation d'une issue heureuse de l'histoire humaine. En revanche, Patocka souligne que toutes les positions quant à l'intranquilité de l'âme⁶ ne confinent pas au tragique (avec Socrate et Pascal par opposition aux figures plus tragiques de Kierkegaard, Dostoïevski et Nietzsche). La dissociation entre continuité au sein du vivant et perfectibilité infinie de l'humain mériterait donc à notre sens d'être davantage accentuée.

La deuxième perspective sur la vie de l'homme fait au contraire des ratés et des anormalités, des douleurs, des privations et des épreuves, l'affaire constante des possibilités humaines. Dans ce cas, le nocturne ne s'oppose plus au diurne comme à son contraire, mais devient sa part constitutive. Alors, c'est la part tragique qui doit être assumée comme humaine plutôt que comme un écart contingent à la norme. « L'essence propre de l'homme est telle qu'il lui est impossible de parvenir à l'équilibre et à la clôture sur soi si ce n'est par la déchéance en se reniant lui-même. » (LS, 31)⁷

⁵ Patocka critique ainsi les Lumières (Condorcet, Saint-Simon...) qui défendent une conception rationnelle de l'homme et un progrès de l'humanité. Peut-on pour autant ranger Jonas au nombre des penseurs humanistes et optimistes ? Oui, même si le *happy end* n'est jamais assuré, sa manière de concevoir l'équilibre et l'harmonie de la vie humaine à partir de la vie comme telle fait de lui un penseur de la vie au sens où si la conversion entre le vivant et l'humain devait être un retournement, elle constituerait une perversion. Patocka s'inscrit en faux contre cette conception d'une production perverse de l'esprit.

⁶ Voir à ce sujet Catherine Chalié.

⁷ Il faut souligner que Patocka entretient un rapport ambigu à la notion de perversion. En effet, selon lui, la perversion coïnciderait avec le manque d'ouverture, c'est-à-dire avec un blocage sur les deux premiers mouvements de l'existence. La conversion en revanche consisterait à passer à un niveau de sens supérieur et inédit au sein des deux premiers mouvements. La philosophie ne propose donc pas une version pervertie, mais amplifiée de l'existence. Il faudrait souligner que la notion de conversion est intéressante eu égard à celle de mouvement. Dans les *Papiers Phénoménologiques*, Patocka distingue les notions de mouvement, de processus, de transformation et de changement. Mais où parle-t-il de la distinction entre perversion et conversion ?

Contrairement à Heidegger, Patocka n'oppose pas de manière unilatérale et univoque la vie animale et la vie humaine, car en prenant en considération la corporéité, il s'attache aussi à décrire les besoins spécifiques et constitutifs de notre humanité⁸.

b. La vie nue et la vie spirituelle

S'ajoute ou se reporte sur cette distinction entre la vie animale et la vie humaine, celle de la vie nue et de la vie proprement humaine, à savoir spirituelle. La vie nue est celle des hommes qui s'en tiennent à un niveau naïf et purement vital de leurs existence, c'est-à-dire à une vie liée à la nécessité des besoins physiques, psychologiques et affectifs. La vie proprement humaine en revanche atteint un sens tout autre et supérieur.

Patocka distingue et articule la vie humaine et la vie animale, et certes il les articule par une conversion ou une séparation, un *chorismos* de type platonicien. Héritier de Husserl et de sa conception de l'humain comme visée théorique et rationnelle.

Maintenant, il est possible de rapporter ces deux conceptions de la vie humaine aux trois mouvements de l'existence humaine que Patocka comprend elle-même comme mouvement. Voyons de plus près ce qu'il en est, même si nous ne pouvons que présenter une synthèse fort simplifiée de cette question des trois mouvements de l'existence particulièrement centrale dans la pensée de Patocka.

Patocka décrit l'existence comme mouvement et ce mouvement en laisse apparaître trois qui sont étroitement liés quoique distincts. Centré sur le passé, le premier mouvement qu'il qualifie d'enracinement est marqué par l'acceptation réciproque des nouveaux-venus et de ceux qui les accueillent est un mouvement de mise à couvert et marqué par la présence première des autres. C'est le mouvement de la prise en compte des besoins affectifs et corporels de chacun, le mouvement de l'intimité marquée par un amour biologique qui assure une chaleur première à l'existence.

Le deuxième mouvement de l'existence est corrélatif du premier, lui aussi constitue une mise à couvert de l'existence alors même qu'il se caractérise par l'insertion concurrentielle qui s'impose à la prise en charge des besoins vitaux, des besoins biologiques. C'est le mouvement par lequel l'existence cesse de se cantonner à la sphère intime pour aller au-dehors, dans des lieux hostiles où les rôles sont interchangeable et les individus substituables. Ce mouvement caractérisé par le travail est qualifié de mouvement d'insertion. Or, tout le paradoxe de cette vie est qu'elle est d'emblée historique dans la mesure où elle s'auto-élabore comme « relèvement *dans le temps par le temps et au-dessus du temps* » (QP, 119). Ce processus par lequel la vie semble se construire dans l'enroulement, dans le constant dépassement imminent, est donc à la fois précurseur d'un troisième mouvement et le risque que la spirale se bloque en une boucle fermée. Toutefois, cette clôture est pour ainsi dire le mouvement naturel et inertiel de la vie que Patocka qualifie de naïve, car elle tend à s'enrouler en elle-même et à refuser de voir ce qui la met en question et lui fait courir un risque. En effet, la vie naïve découvre en elle un besoin d'appui extérieur par-delà sa prétention à l'infinitude et à l'inépuisabilité, elle découvre qu'elle est marquée par la finitude. Alors, sa tentative à ce moment pourra être de trouver un absolu extérieur à elle qui lui offre un appui, le plus souvent religieux. Mais, pour Patocka cette quête s'avère rapidement illusoire, car l'absolu comme tel

⁸ Par vie animale, il faut bien sûr entendre la vie des animaux et la vie au sens purement biologique en l'homme. Si Patocka s'accorde avec Heidegger, contre Jonas, pour séparer radicalement la vie des animaux de la vie humaine, en revanche, il se démarque de lui pour articuler en l'homme la vie biologique et la vie spirituelle, sur le mode non pas de la continuité mais de la conversion. Ainsi peut-on dire que Patocka apparaît comme un intermédiaire entre Heidegger et Jonas, plus continuïste que le premier et moins que le second. Il serait plus proche à cet égard de Arendt dont il se revendique d'ailleurs à plusieurs reprises lorsqu'il induit une comparaison entre son premier mouvement de l'existence et l'activité laborieuse, le travail.

est intégralement contenu dans le fini. La finitude s'absorbe donc elle-même en quelque sorte dans un appui illusoirement extérieur.

Patocka semble distinguer la vie immédiate et infinie dans toute sa plénitude et la vie philosophique. La première est le propre de la vie des « véritables héros » (LS, 21) : pour eux la vie apparaît comme inépuisable et pouvant toujours être accrue. Il semble que cet héroïsme relève de la vie pré-philosophique, mais aussi pré-historique, puisque Patocka la situe dans un cadre pré-socratique. Il ne pourra y avoir de véritable regard théorique qui unifie le monde qu'à partir de la philosophie. Toutefois, il faut noter que le mythe ne parvient pas à occulter les questions qu'il prétend éluder. C'est ainsi que la vie qui entend situer chaque être dans la longue chaîne d'acceptations, dans la longue chaîne de ceux qui nous ont acceptés et de ceux que nous avons acceptés ne peut pas s'en tenir à la vie qui s'auto-consomme dans le travail et les besoins individuels : « le mouvement ténébreux de l'acceptation (...) à son tour semble se référer au mouvement plus fondamental encore, par lequel tout l'étant de notre jour procède de la nuit non individuée » (EH, 43). Patocka désigne cette longue chaîne de « continuum génératif » (EH, 60).

Mais il y a aussi, à côté d'elle la vie héroïque du philosophe qui assume la finitude de la vie, la finitude qu'elle assume dans une clarté ultime. Autrement dit, le philosophe fait preuve de l'héroïsme qui consiste à voir ce que la vie naïve esquivait alors même qu'elle le pressent, à savoir que son destin est d'assumer une liberté qui ne connaît pas de repos, pas de point d'appui définitif et pas de salut.

Selon Patocka, les « humanistes » pourraient se contenter des deux premiers mouvements de l'existence humaine pour comprendre la vie humaine comme enroulée sur ses besoins vitaux, qui prennent certes une dimension médiante avec l'humain qu'ils ne connaissaient pas au niveau instinctuel de la vie animale. Que les besoins soient médiatisés par des tâches et des rôles sociaux, qu'ils soient médiatisés par le travail et une concurrence dans le monde extérieur ne change rien au fait que la vie nue est leur principale motivation.

Alors, les deux premiers mouvements de l'existence humaine sont ceux d'une vie retenue le plus souvent captive d'elle-même, c'est-à-dire une vie captée par ses nécessités quotidiennes et par l'entretien de la vie, ceux d'une vie nue dans laquelle les besoins sont prépondérants et peuvent enchaîner la vie à elle-même en la rendant esclave de ses tâches. Sans parler comme d'inauthenticité, mais plutôt de quotidienneté, Patocka insiste sur le fait qu'il s'agit d'une vie nue essentiellement liée au ronron ou au train-train du jour le jour, à l'esclavage du maintien de la vie. Or, le passage à l'histoire, coïncide avec le moment où la grande « maisonnée » pour reprendre un terme arendtien, la grande communauté qui apparaît au sein de cette accaparement par la vie, est mise en question et devient problématique. En effet, c'est dévoiler le mouvement paradoxal au sein duquel l'apparition de ce monde naturel, l'apparition de l'univers et de la vie qui s'y insère, est mise en question.

Mais venons-en maintenant au troisième mouvement de l'existence ou de la vie humaine qui donne rétrospectivement leur sens aux deux premiers.

La vie humaine se caractérise en effet par une liberté d'être ou de ne pas être plus que ce qu'il paraît, par la liberté de sortir des apparences pour atteindre l'être comme tel. Patocka souligne tantôt qu'il s'agit d'une possibilité dont tous ne sont pas capables, tantôt, il affirme qu'il s'agit du destin de tous et de chacun, d'une question à laquelle nul n'échappe mais que certains peuvent tout au plus refuser et occulter.

Et cette séparation distingue le troisième mouvement des deux premiers. Tandis que les deux premiers mouvements sont marqués par le maintien de la vie et sa conservation, le troisième apparaît comme une rupture : il brise la logique et l'enchaînement pour ouvrir à une liberté authentiquement humaine. Patocka parle alors de conversion : « Sans forcément disparaître, le

sens modeste et rassurant, change de face – il devient problématique, aussi énigmatique que tout le reste (...) La vie s'est renouvelée, et c'est *tout* dès lors qui apparaît sous un jour nouveau. Les écailles tombent des yeux de l'homme libre, non pour qu'il voie de *nouvelles choses*, mais pour qu'il voie les choses *d'une manière nouvelle* » (EH, 63). En effet, avec l'ébranlement qui en est pour ainsi dire le seuil et qui caractérise ce mouvement de liberté, le troisième mouvement est essentiellement marqué par l'ouverture, que Patocka nomme par opposition aux deux premiers la déclôture ou encore l'amplitude. « L'amplitude est là où l'homme laisse derrière lui le plan quotidien où la vie est le plus souvent et majoritairement retenue captive, le plan de la non-vérité de sens rassis qui ferme les yeux sur les véritables sommets et les périls de notre existence ; là où l'on va, le front serein, au-devant de ce que fuit la craintive médiocrité humaine. » (LS, 33) Alors que la vie nue se caractérise par le refus de voir, la vie dans la déclôture assume et soutient le regard de la nuit⁹.

La vie dans l'amplitude qu'il ne s'agit pas de confondre avec la vie intense (qui caractérise la mystique ou l'enthousiasme que peuvent connaître aussi les vies dans l'équilibre) ou avec la vie équilibrée, avec la vie extraordinaire ou exceptionnelle (il n'y a rien de plus ordinaire que la recherche de l'extraordinaire), est essentiellement marquée par la sortie et la rupture du quotidien. Et cette rupture s'opère lorsque l'on affronte les limites en sortant de la quiétude harmonieuse et en affrontant l'inquiétant, l'irréconcilié et l'énigmatique. Il est impossible de faire l'économie de ce lieu difficile pour qui cherche la vérité. Ce qui ne veut évidemment pas dire qu'une certaine vérité n'est pas à trouver aussi dans les lieux de la vie quotidienne.

c. l'existence comme mouvement unique

C'est à partir des notions d'ouverture et de clôture, d'amplitude et d'enclave, que nous pourrions évaluer quelle dimension de la vie se joue. En effet, pour Patocka, la vie est marquée par le mouvement et seul un mouvement ouvert la caractérise. Paradoxalement toutefois, la « vie nue » se caractérise par une boucle, un encerclement sur elle-même, un enfermement qui la mine, mais ce qui mine tout autant le mouvement d'ouverture sera de ne pas se comprendre comme décloture, comme relatif aux deux premiers mouvements, mais comme immédiatement ouvert. Toute la question qui se pose alors est celle de l'articulation, du passage et de la reprise de la vie biologique au sein de la vie humaine. Ne peut-on comprendre chaque mouvement comme possiblement ouvert ou fermé ? C'est en tous cas ce que l'on peut très clairement lire dans le deuxième mouvement qui comprend comme issue quasiment inévitable la possibilité de sa décadence et de son fourvoiement.

(2) La place de la mort ou du négatif dans la vie

Certes, comme nous l'avons dit, Patocka opère un tournant par rapport à Heidegger et son être pour la mort, toutefois, il ne faudrait exagérer celui-ci car Patocka maintient (nous sommes dans les années 1960) l'idée d'une facticité comme face-à-face assumé avec le néant. La vie est une vie vers la fin. Telle est sa finitude, c'est à cela qu'est due sa limite intérieure. Les techniques médicales qui pensent pouvoir aménager la mort, sa date et ses modalités, n'ont pas pour autant résolu ce problème : elles ont simplement vidé de son sens la finitude. Tout être humain est en effet amené à vivre la mort dans la vie, à vivre de manière finie toute autre manière de vivre étant impossible.

Pour désigner les nombreuses expériences et épreuves qui sont au principe de la vie spirituelle, c'est-à-dire les déclencheurs du troisième mouvement, Patocka parle de négatif pour les formes les moins violentes et les moins traumatisantes. Ce peut être un ensemble de contradictions internes, les déceptions d'une vie qui ne tient pas ses promesses, la saturation d'une logique fonctionnelle au sein des rôles sociaux..., mais aussi de manière plus rude et

⁹ « Toute vie –comportement ouvert (ouvert à autrui, aux choses, à l'ouverture même). » (PP, 160)

plus brutale la mort subite ou l'effondrement de toute une société. Patocka considère donc la mort de l'autre, et pas seulement le mourir heideggérien, comme expérience engageant l'ébranlement de la vie tranquille et le déracinement du sol ferme.

(3) Le mouvement est corporel et ouvert

« 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 un pouvoir, est le fondement de toute vie d'expérience. » (PP, 107)

C'est dans la mesure où Patocka pense le mouvement de l'existence comme corporel qu'il réplique doublement à Heidegger. D'une part, parce que la corporéité demeure un impensé de l'analytique existentielle. D'autre part, parce que le corps est pensé chez Patocka comme devenir et ainsi comme ouverture essentielle et continue aux autres et au monde. Alors, quelle que soit la prégnance de la mort sur l'advenue du troisième mouvement, elle n'inverse pas l'orientation corporelle d'une plus grande amplitude.

« La réalisation de la vie propre elle-même, c'est-à-dire son déroulement, son accomplissement progressif, est quelque chose de corporel. » (PP, 92) Or, cette ouverture et la non-clôture sont des caractéristiques de la vie comme attachement, lutte et dévouement. Dans la mesure où le mouvement de l'existence à travers ses trois moments est corporel, et où l'existence ne peut se comprendre que comme mouvement, Patocka désigne le mouvement de l'existence comme « devenir-corps » (PP, 93). Or, ce devenir est marqué par une sorte de rythme dialectique qui conserve les moments précédents. Tout d'abord, le devenir corps assume le niveau fondamental de la synthèse organique qui nous met comme tous les vivants à part des choses inorganiques et non-vivantes ; ensuite, le niveau du moi comme énergie subjective irréfléchie et orientée vers le monde.

« 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. » (PP, 59) ; Le corps personnel, que Patocka distingue à la fois du corps impersonnel (celui qui nie explicitement tout rapport avec les premières et deuxième personnes en généralisant la perspective de la troisième personne) et du corps en troisième personne (qui s'articule aux première et deuxième personnes) n'est pas une chose parmi d'autres : ce qui le caractérise, c'est son être en relation, il est un se rapporter-à à ce qui fait le rapport subjectif suppose un détour par l'étranger. Alors, le corps propre ou spatialité corporelle est le point à partir duquel tout le reste est aperçu, puisque c'est par lui que s'ouvre l'espace. Et cette orientation du moi vers le monde est autant une ouverture permettant la rencontre du monde et des autres en présence (c'est-à-dire des autres qui seront autant de « tu »), qu'elle ne fournit la condition d'un retour à soi au terme de cette rencontre. Or, ce n'est que dans ce retour à soi que naît le « je » explicite, puisque selon Patocka le sujet n'est pas une représentation idéaliste, mais se détermine par son engagement dans le monde.

Ainsi, l'ego n'est autre que l'être propre en fonction et corporel, c'est-à-dire un horizon de champs sensoriels et un champ d'action. Par ce choix du terme de champ plutôt que de corps propre, Patocka désigne clairement l'ouverture de l'ego, l'ouverture corporelle tant par ses perceptions que par son action.

« Le vivre d'expérience est comme une trame tendue entre deux horizons : l'un est le moi, l'autre le monde. Le vivre est comme une manière d'explicitation de ces horizons, ayant cette particularité que pour m'expliquer moi-même, il me faut d'abord prendre pied sur le sol du monde et de ses choses, avant, dans un second temps, de faire retour à moi. » (PP, 63).

Le mouvement corporel est bien celui de la vie, de l'amplitude par la création de possibles qui rencontre les interpellations du monde. On peut donc comprendre l'orientation corporelle comme une manière de comprendre d'intentionnalité husserlienne au sein de la vie¹⁰.

« Vivre dans des horizons, c'est élargir infiniment la réalité, sans pour autant la quitter. Cette manière de vivre dans des possibilités, comme s'il s'agissait de réalités, est caractéristique de la vie humaine. » (PP 65).

(4) Le troisième mouvement est lié aux autres et en les reprenant de manière pratique, il ne se cantonne pas à la philosophie comme regard théorique. Si l'on comprend le troisième mouvement comme celui au sein duquel advient la problématicité, alors les deux mouvements peuvent être repris comme problématiques. C'est donc l'héritage husserlien qui est ici en question. La rationalité découverte au sein du troisième mouvement doit-elle se laisser entendre comme strictement philosophique ou est-elle au contraire une rationalité ouverte et problématique qui peut alors s'engager dans la reprise des mouvements de l'enracinement et du travail ? La philosophie aurait un certain privilège quant à sa capacité de nous conduire vers la problématicité, mais elle n'en serait pas la voie exclusive. Comme pour la mort qui peut être l'épreuve privilégiée, mais non exclusive de la finitude (on note à côté d'elle l'épreuve saturée du quotidien, l'art et la religion), la philosophie serait le lieu privilégié et le déclencheur le plus efficace de la vie problématisante.

« En parlant de 'vie spirituelle', on pense aussi à l'art et à la religion, voire à la vie active ; vécue dans le sacrifice, le dévouement et la responsabilité, on pense aussi à l'établissement d'institutions sociales telles que le droit, etc. » (LS, 248) Certaines formes de vie semblent plus propices que d'autres à une attitude problématisante, même si aucune n'en est exclue. Toutefois, si toutes les activités humaines peuvent s'exercer de manière problématique, il va de soi que la philosophie peut s'exercer de manière a-problématique et même dogmatique ou idéologique (notamment lorsqu'elle se comprend comme le commentaire des œuvres du passé et qu'elle évite alors de se comprendre comme vivante, c'est le cas du philosophe de type intellectuel, par contraste avec le spirituel¹¹), ou lorsqu'elle se maintient dans un dogmatisme unilatéral (une forme positive de platonisme ou de métaphysique, ou une forme de nihilisme), ou enfin lorsqu'elle prône la problématicité comme une réponse ou une posture (et donc lorsqu'elle quitte la problématicité pour le scepticisme dont elle fait un dogme à son tour.) cette philosophie ouverte et vivante n'est autre que la phénoménologie : « La phénoménologie est de montrer la voie qui mène des thèses sclérosées, dépourvues de tout contenu vivant, jusqu'aux sources vives de l'expérience auxquelles la pensée s'abreuve d'un contenu nouveau. »¹² il va sans dire que la phénoménologie elle-même peut se faire école de psittacisme et perdre sa vitalité. A nouveau, pas plus la philosophie que les autres activités humaines ne garantit l'attitude problématisante, mais pas davantage non plus elle ne peut l'exclure : l'activité philosophique (ou intellectuelle) peut-être un simple gagne-pain et ainsi un rôle social parmi d'autres, elle apparaît alors comme une version fermée du troisième mouvement, comme une occultation de la problématicité¹³.

¹⁰ Sur ce point voir R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2008, p. 104.

¹¹ C'est ainsi que l'on peut parler de la vie de l'histoire. « Les éléments vivants sont ceux qui se développent, ceux qui ont des perspectives d'avenir, ceux qui refoulent les survivances caduques des époques révolues. » (LS, 216)

¹² (« la phénoménologie du corps propre », in *Etudes phénoménologiques*, N°1, 1985, p. 41, repris dans MNMEH)

¹³ Voir notamment à ce sujet LS, 244. L'homme spirituel « possède un savoir sur les expériences négatives qu'il ne perd jamais de vue, à la différence de l'homme ordinaire qui cherche à les oublier et, instinctivement, à passer outre » (LS, 247). Par l'homme ordinaire, Patocka ne désigne pas des personnes spécifiques, mais ceux qui s'en tiennent à la vie nue, à la vie ordinaire. Corrélativement, le troisième mouvement n'est pas l'affaire d'une élite, mais le propre de chacun et le destin de tous.

Pourtant, cette occultation ne peut-être qu'illusoire, car lorsque l'expérience du déracinement ou de l'ébranlement à eu lieu, l'homme spirituel n'a plus le loisir de l'esquiver. C'est ce qui fait que la philosophie est à la fois dans et en dehors du monde.

Alors, il faut souligner que la vie spirituelle ne peut que rejoindre la vie nue, dont elle ne se distingue absolument pas de l'extérieur et sur un plan objectif. C'est pour cette raison que Patocka parle de conversion : rien n'a changé, mais rien n'est plus pareil. Alors, c'est la vie donnée, la vie des deux premiers mouvements de l'existence qui doit être reprise. « Il me semble parfois que le dernier mot de la vie spirituelle soit simplement de nous ramener au point de départ : à la vie donnée, au-delà de laquelle il nous serait impossible de pénétrer. » (LS, 250) On peut souligner l'hésitation de Patocka qui se montre particulièrement prudent dans son hypothèse d'être vers la vie, mais celle-ci peut recevoir du renfort d'autres textes qui insistent sur le fait que le sol ébranlé ne s'identifie pas avec la complaisance dans l'ébranlement. Cet événement apparaît plutôt comme ponctuel ; et vouloir s'y maintenir consisterait à adopter une posture et jouer un rôle. En effet, le troisième mouvement ne peut que se pervertir s'il s'enferme en lui-même. Assumer et soutenir la problématique ne peut signifier s'y installer: « si nous voulons prêter l'oreille au négatif qui se fait entendre tout d'un coup, aller jusqu'au bout du chemin qu'il nous indique, cela voudrait dire que plus rien ne nous dirait rien, plus rien ne nous convierait à un faire, à une action ou à une réaction, que nous resterions donc suspendus dans le vide. On ne peut pas vivre comme ça ! » (LS, 246). C'est donc bien la vie qui rappelle à elle, qui convoque à nouveau au-delà de l'ébranlement à reprendre le chemin de la vie nue qui est cette fois dépouillée de sa naïveté et qui est dès lors décillée.

Et en effet, que serait une vie spirituelle clôturée sur elle-même, sinon une contradiction dans les termes, sinon cette belle-âme que se joue Ivanov¹⁴.

Par contre, une ouverture du troisième mouvement, ou plus exactement le mouvement de percée en tant qu'il est ouvert et ne se renie pas lui-même ne peut qu'être celui de l'accueil de la vie des autres, dévouement à leur égard et ne saurait l'être que de manière abstraite s'il n'était pas accueil de l'autre et des autres dans leur corporéité. Ainsi par exemple en est-il du retour au mouvement de l'enracinement lorsqu'il s'agit d'accueillir l'enfant, mais aussi dans l'amour érotique, l'amour entre adultes, que Patocka considère comme la reprise de l'amour biologique (celui qui nous fut donné au sein de l'acception initiale).

Autrement dit, le troisième mouvement dans son ouverture mène au soin de l'âme et pas à son isolement ou à son épuisement solitaire. Reprenant ici le projet socratique de Platon, Patocka décline ce soin de l'âme en trois temps : celui de la connaissance (issu de Démocrite), celui de la communauté et celui du soin de soi¹⁵.

Conclusion

Il faudrait toutefois être attentif à ne pas comprendre notre lecture de Patocka comme retournement univoque de l'être pour la mort en être vers la vie. En effet, l'ambiguïté demeure et divise même les commentateurs¹⁶. L'être pour la mort n'est-il pas toutefois le moment principal de la pensée de Patocka, l'être vers la vie n'étant qu'un moment parallèle et secondaire ? Il serait possible d'insister sur le rôle de la mort dans le passage au troisième mouvement de l'existence, ou de montrer à quel point l'existence authentique demeure

¹⁴ Voir EO, « Ivanov ».

¹⁵ Voir à ce sujet *Platon et l'Europe*.

¹⁶ Filip Karfik par exemple défend la thèse de l'être vers la mort tandis que Renaud Barbaras lui inscrit Patocka dans sa phénoménologie de la vie.

fondièrement celle du dévouement et combien sont insuffisants les deux premiers mouvements¹⁷.

¹⁷ Voir P. Kouba, « Le problème du troisième mouvement. En marge de la conception patockienne de l'existence », in R. Barbaras (dir.), *Phénoménologie asubjective et existence*, Paris/Milano, Mimesis, 2007, pp. 183-203.