

KAREL NOVOTNÝ

L'ESPACE COMME VISAGE DE LA NATURE? EN MARGE DES COSMOLOGIES PHÉNOMÉNOLOGIQUES¹

SOMMAIRE: 1. Introduction; 2. «L'espace et sa problématique» de Patočka; 3. Le débat implicite avec Fink; 4. Conclusion: Phénoménologie et cosmologie de l'espace.

1. Introduction

Cosmologie phénoménologique: comme on le sait, il s'agit d'une figure de pensée qui est d'abord liée à Eugen Fink, du moins en Allemagne. Mais Fink n'a esquissé sa cosmologie philosophique comme telle qu'après la guerre, et ses premières publications sur ce thème datent des années 1950, quoiqu'elle ait été préparée dans ses écrits de jeunesse, formés au contact de la pensée de Martin Heidegger. À cette même époque, cependant, et parallèlement au travail de Fink, d'autres avancées ont été proposées quant à la question du monde en phénoménologie, et même au-delà ou avant la perspective phénoménologique: en France, notamment, grâce à Maurice Merleau-Ponty, Eugène Minkowski ou Henri Bergson. Une position originale s'est également formée dans les écrits de Jan Patočka, comme nous allons le montrer. Et l'influence de tous ces auteurs, et de beaucoup d'autres encore, se rencontrent d'une certaine façon dans l'œuvre contemporaine de Renaud Barbaras. C'est la lecture de ce dernier auteur, notamment de son dernier livre sur *l'Appartenance*, qui nous a motivé à aborder

¹ Ce texte est né dans le projet de recherche «*Face of Nature in Contemporary French Phenomenology*» (GAP 21-22224S). Je remercie très cordialement Sacha Carlson pour la relecture de mon texte qui a été discuté avec les membres de l'«Observatoire des phénoménologies contemporaines» de l'Université Nice grâce à l'invitation par Professeur Grégori Jean en juin 2022.

la question de l'espace comme visage de la nature, dans cette ligne de pensée, qui tente de rouvrir l'accès au monde au sens de la *phusis*, un de noms originaires pour ce que nous comprenons comme la nature. Nous ne voulons cependant toucher cette ligne de pensée, celle d'une cosmologie phénoménologique et celle du visage de la nature, que de manière particulière, à partir de la question du statut de l'espace.

De manière générale et programmatique, le projet cosmologique naissant de Fink radicalise d'abord (et renverse consécutivement dans ses écrits d'après-guerre) les descriptions et analyses phénoménologiques du monde de la vie ou du monde naturel, travaillées chez Husserl dès les années 1910. On sait que ces analyses phénoménologiques ont été approfondies par Husserl dans les années suivantes, et enfin, dans les années 1930, sous l'influence du jeune Fink, alors assistant personnel de Husserl: elles devaient prendre la forme d'une nouvelle introduction à la phénoménologie transcendantale dans le projet du livre sur la *Crise des sciences européennes*. C'est une ligne de pensée bien connue, quoiqu'inachevée, de Husserl, comme tant d'autres chemins dans son œuvre tardive.

Par ailleurs, si Fink est resté très proche de Heidegger, malgré tout ce qui, dès le départ, le maintient à écart de ce dernier, Barbaras, profile, quant à lui, sa propre position, dès ses premiers écrits jusqu'à ses écrits les plus récents, en débat avec le dernier Merleau-Ponty, c'est-à-dire aussi en rupture avec ce dernier. Il serait évidemment trop ambitieux de vouloir résumer ici ce type des constellations, qui sont beaucoup plus complexes, étant donné toutes les filiations, influences et hérésies qui y sont en jeu. Au lieu, donc, de retracer toutes ces références, cet article se limitera à suivre quelques idées concernant l'origine de l'espace chez Patočka, jusqu'au seuil du point de vue cosmologique tel qu'il a été élaboré par Fink et Barbaras.

2. «L'espace et sa problématique» de Patočka

Lorsqu'il se penche sur la question de l'espace à la fin des années 1950, Jan Patočka évoque encore – outre les auteurs déjà mentionnés –, la philosophie de Max Scheler. C'est au tout début de son texte intitulé «L'espace et sa problématique», auquel notre article sera consacré, qu'un

motif de ce penseur est cité, à savoir «le vide essentiel du cœur qui se projette dans l'univers, dans les choses, leur donnant, à nos yeux, un cadre qui nous permet de nous élever au-dessus des choses et de nous orienter au milieu d'elles» [Patočka 2002, 20]. Ce cadre, c'est l'espace vivant, que Patočka prend en considération – il s'agit sans doute d'une conviction qu'il partage avec Scheler – à savoir que l'espace est basé dans une forme, préalable à tout contenu et orientation, comme dans un vide, qui renvoie à l'imagination de l'homme, issue du désir profond à jamais incombable, ancré dans ce que Scheler appelle le «vide du cœur». L'homme, au lieu d'adhérer au cosmos, de s'abandonner à la nature, dans le sentiment d'unité avec elle (*Einsfühlung*) qu'il partage à l'origine avec toutes les autres formes de vie, s'y abstient, devient un *Nein-Sager*. Scheler résume son idée de la manière suivante: «En même temps que ce “non” à la réalité concrète du monde environnant [...] au moment même où l'homme a émergé, et s'est mis à part de la nature pour en faire l'objet de sa domination [...] l'homme devait aussi ancrer son centre d'une manière ou d'une autre à l'extérieur et au-delà du monde» [Scheler 1927, 248 sq.].

Ce n'est pas un hasard si Scheler garde une place privilégiée chez Patočka² jusque dans les années 1960.³ Même s'il s'agit d'une tout autre philosophie de l'espace, comme médium de l'accès à la réalité effective concrète du monde, que Patočka propose désormais dans son étude, la trace de ce motif schelerien reste visible dans sa pensée. Quand il résume l'idée des formes de vie que Scheler esquisse dans son livre, il dit que ce sont

² Patočka a sans aucun doute été inspiré par cette métaphysique de la «vie universelle, d'une vie englobante»: on peut le voir dans ses écrits du début des années 1940, désormais accessibles dans la traduction de ses premiers *Carnets philosophiques* [Patočka 2021, 45-166]; et les traces de ce concept sont encore visibles dans son étude sur l'espace quelques vingt ans plus tard, texte qui nous occupe pour l'instant.

³ Patočka souligne encore la pertinence de cette idée de Scheler du vide du cœur à l'origine de l'espace à la fin des années 1960, dans son introduction à la traduction tchèque du livre *La Situation de l'homme dans le cosmos*. Cf. «En particulier, Scheler a consacré à l'expérience de l'espace une étude remarquable, qui est l'une des analyses modernes les plus intéressantes de ce problème» [Patočka 1968, 28]. Cf. aussi la remarque sur sa «philosophie de l'ascétisme humain envers le réel, qui a abouti à une analyse si remarquable et profonde de l'espace [...]» [*ibid.*, 41].

des tentatives de suivre le chemin que la nature a dû suivre, c'est-à-dire les imaginations de l'être originaire qui créent les formes de l'être [...]. On pourrait dire que dans ces fonctions d'une sorte de "néantisation", comme le dit Sartre, dans ce "non" aux contenus positifs, dans des formes vides d'espace et de temps, dans les horizons indéfinis de l'univers, il y a quelque chose à partir duquel la spécificité et le mystère de l'humanité peuvent être lus [Patočka 1968, 39 sq.].

Faut-il donc dire avec Scheler que l'espace vide en tant que forme et fond inconscient de nos représentations de l'espace nous sépare de la nature comme une des institutions de notre culture? Est-ce une forme exclusivement subjective, qui est donc coupée, en tant que pure forme *a priori* de notre intuition sensible, finie, des choses en soi ; ou bien s'agit-il d'un médium de l'apparaître de la nature, de ce qui est «*ens a se*», devenu à partir de soi? Le fait que Patočka tranche cette question de manière univoque contre Kant, dans l'un de ses manuscrits liés à son étude sur «L'espace et sa problématique»⁴, semble justifier notre tentative de poser la question de l'espace en tant que visage de la nature, même si celui-ci reste caché, certes, comme l'est du reste la nature elle-même aussi.

Pourquoi parler de visage? N'est-ce pas quelque chose de propre à l'être vivant, homme ou animal, ou encore, à la limite, à un paysage? Pourquoi sortir de l'intersubjectivité, ou de l'inter-animalité, vers une relation personnelle plus générale? Pourquoi parler de visage à propos de la nature? Notre inspiration vient ici directement du texte de Barbaras. Mais qu'en-est-il chez Patočka lui-même?

Avant d'en venir à certains textes qui peuvent être liés à cette question, commençons par présenter le contexte de ces idées, à savoir

⁴ «Aber auch eine Anschauungsform als ausschließliche *subjektive* Form der Anschauung von Organismen kann das Raumzeitsystem *nicht* sein; da unter dieser Voraussetzung die realen Kräfte, die die organ. Natur als *Bilderwelt* setzen, aus den Bewegungen und ihren Gesetzen als aus lauter „subjektiven“, durch die menschliche Organisation *allein* bedingten Daten nicht erschließbar wären, und ein *wesens-* und *soseinsbares* „Ding an sich“ widersinnig ist. Die Leibnizsche Bestimmung, daß der Raum (und die relative Zeit) ein „phaenomenon bene fundatum“ sei, bleibt also gegenüber Kant durchaus zu Recht bestehen, so wenig auch Leibnizens idealistisch-spiritualistische Metaphysik haltbar ist» [Patočka 2016, 713].

son concept philosophique esquissé à l'occasion de son étude sur l'espace. La thèse principale de Patočka est annoncée dès l'introduction: l'espace originaire est «un élément essentiel du “bâtir”, du processus d'édification que se révèle être la réalité en totalité» [Patočka 2002, 19]. Ce concept d'espace se trouve ensuite plus détaillé, notamment dans la troisième partie du texte. Il y indique d'abord la tâche qu'il veut poursuivre: «[...] il importera surtout de mettre en lumière ce qui fonde le schéma relationnel qui rend possible la saisie globale des réalités dans leur ordre légal (quelle que soit leur diversité qualitative matérielle). L'espace est une structure formelle et une réalisation qualitative: un concret dans sa légalité structurale» [*ibid.*, 42].

Le cadre général de cette étude est – tout comme dans les autres travaux de Patočka à partir de sa thèse d'habilitation de 1936 jusqu'aux tout derniers textes phénoménologiques – le monde naturel ou le monde de la vie. Tel est toujours le point de départ de ses analyses.⁵ Par ailleurs, l'analyse elle-même se déploie dans un sillage et un style phénoménologique qu'il partage avec le dernier Husserl, de même qu'avec Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception*, ouvrage évidemment travaillé et maintes fois cité par Patočka:

Si l'environnement originaire est constamment présent, ce n'est pas en une guise immobile [...] chaque rencontre est pour nous prélevée dans l'environnement dont elle “émerge” pour “s'approcher” et dans lequel elle “sombre” à nouveau en s'éloignant. Dans ce mouvement d'émergence et de déclin, la forme universelle se maintient, se fermant toujours autour de ses centres. Le “centre” et cette périphérie qui chaque fois se referme, stationnaire dans son mouvement, font partie de l'environnement originaire. Le centre n'est pas un centre géométrique, mais un je, un être vivant, un organisme interpellé par quelque chose et qui répond à cet appel [...]. Le centre comporte deux personnes: celle qui est interpellée et celle qui interpelle, le *je* et le *tu* [*ibid.*, 57 sq].⁶

⁵ «Si nous appelons “monde de notre vie” le schéma général de tout ce qui, dans notre environnement, peut nous interpeller [...] le “dans” ou “dedans” originaire signifie “dans le monde”, “au monde”. Il est la disposition originaire et la disponibilité pour ce avec quoi nous entrons en contact» [*ibid.*, 56].

⁶ Dans un des manuscrits attachés à l'étude «L'espace et sa problématique», nous

L'événement de l'interpellation s'ouvre donc dans la présence de l'autre qui «occupe tout le devant de la scène», tandis que son arrière-fond, que Patočka appelle le *ça* ou bien une périphérie, arrière-fond anonyme, se referme continuellement et reste à distance, de sorte que la «proto-structure *je – tu – ça* est un caractère originaire de tout “dedans” [...] la forme primordiale de toute expérience» [Patočka 2002, 61]. Il est important de souligner ici que d'après ce concept de Patočka, «n'importe quoi peut prendre pour moi la forme du *tu* ou du *ça*, mais rien de ce qui apparaît sous ces deux formes ne peut se transposer dans la forme du *je*» [ibid.].

Revenons maintenant, après cette brève introduction au concept de structure fondamentale de l'expérience, à la question de l'espace en tant que visage de la nature. Comment une telle question peut-elle être liée à la thématique de l'espace proposée par Patočka dans son étude de 1960? Ce que nous avons vu jusqu'à présent, c'est que n'importe quoi peut prendre, pour le moi, la forme du *tu*, donc avoir un visage, dans cette corrélation de l'appel qui co-constitue à chaque fois le *je* à partir du *tu*, qui à son tour émerge du *ça* toujours co-présent. Où faut-il situer l'espace dans cette constellation? Et quel serait son rapport à la nature?

Le passage du texte essentiel pour cette question doit d'abord être cité *in extenso*. Patočka s'y pose la question du «mouvement qui se produit entre le *tu* et le *ça*»:

Le *tu* se met à part du *ça*. Le *ça* reçoit dans le *tu* un visage éminemment personnel, visage conservé en partie alors même que ce *tu* se transforme à nouveau en *ça*. [...] Mais le *ça* (*id*) comme expression dernière de la personne qui n'est ni l'homme ni la femme et s'approche, sous ce rapport, de la non-individuation, de l'indétermination ontique, est différent du *ça* en son acception non individuée extrême où les individus fusionnent dans une même occultation indifférenciée. Le *ça* indifférencié, qui est une sur-puissance, un cercle qui se referme autour de nous et enclos toute interpellation [...] est le représentant de l'univers dans sa

lisons la remarque suivante, à propos du rapport *je – tu*: l'appel originaire «présuppose la simultanéité de *tu* et de *je*, c'est-à-dire *l'espace*. L'espace est en ce sens un *ordo coexistentiae*. Pour avoir cette simultanéité du *je*, je dois en avoir *deux*, c'est-à-dire *tu* et *je*, et cette différence n'est possible qu'en tant que spatiale» [Patočka 2016, 713].

figure immaîtrisée et peut-être, en dernier ressort, immaîtrisable. [...] Quoi qu'il en soit, cet infini-limite, ce non-individué est impliqué, malgré son absence de visage, dans la conversation qu'est le «dedans» originaire, en tant que plénitude indifférenciée et immaîtrisée qui occupe la périphérie. Tout ordre s'étend entre le centre et la périphérie et consiste en une activité d'ordination qui fait passer le cosmos immaîtrisé de notre côté, incorporant l'étranger dans l'association dont nous faisons partie et dont nous cherchons ainsi à défendre l'ordre contre la surpuissance de l'immaîtrisé [Patočka 2002, 66 sq.].

L'espace renvoie donc à notre activité de bâtir: l'espace est le «dedans originaire», il est cette conversation qui entraîne la périphérie qui, en dehors de la polarité essentielle de figure et de fond, reste un fond sans visage, certes, mais toujours présent avec sa figuration potentielle, mise en profile, étant imminent. D'où l'idée que c'est l'espace aussi qui devient potentiellement un visage de cette «plénitude indifférenciée et immaîtrisée» dont un des noms ou une des dimensions peut être la nature. Cette conversation devient une ordination, l'installation d'un ordre dans ce qui ne s'y soustrait pas. Le point essentiel est le suivant: ce qui apparaît déjà en tant qu'individu, donc avec un visage faisant appel vers nous, vient de la nature grâce et par l'espace. Or c'est ce médium «transparent» car invisible de l'espace vide qui, au lieu de montrer un visage de la nature, la dissimule, la dé-forme en lui imposant une forme qui lui est sans doute étrangère.

Il y a un intermédiaire dans ce processus qui produit un ordre spatial, car cette fonction d'ordination ou d'établissement de l'ordre présuppose une scène englobante, déjà disposée, et qui ne vient ni du dehors immaîtrisable ni de nos intentions objectivantes, répondant déjà au visage individué. Cette scène précède toute rencontre avec un étant singulier, un *tu* en écart spatial avec le *je*. Dans l'événement de l'appel par un visage du *tu* fonctionne déjà ce qui rend leur relation d'interpellation possible, à savoir la spatialisation elle-même:

C'est entre le *je* et le *tu* que ce rapport atteint son intensité la plus aiguë. Notre rapport fini à l'univers ne peut dominer que les individus singuliers; sa victoire ou sa défaite n'a lieu que face

aux parties, à ce qui s'est mis à part. Dans le rapport du *je* et du *tu* prend place en revanche tout le *vide du cœur* qui n'est pas orienté seulement vers les singularités, mais vers la totalité, vers le supra-individuel, vers le contenu omni-englobant. Entre le *je* et le *tu*, il y a un vide que rien ne pourra combler – un vide indispensable à l'actionnement et au jeu de ce rapport originaire [*ibid.*, 67].

Le vide du cœur est l'origine transcendante de l'espace, dirions-nous. Car, comment ne pas voir dans cette projection de place, en tant que venant du vide du cœur, une fonction transcendante, produite à partir d'une subjectivité de la vie, encore privée d'un point de référence dans un *je*? Car comment un rapport à la totalité peut-il être pensé autrement? Même chez Scheler, auteur d'une métaphysique de la vie englobante, cette fonction est exclusivement humaine quoique cachée dans les profondeurs de l'inconscient. Ce qui nous rappelle déjà le désir comme essence de la subjectivité chez R. Barbaras, à ceci près que pour ce dernier la subjectivité n'est pas exclusivement humaine, mais plutôt cosmique, où toute la subjectivité, y compris celle de l'homme, vient d'une subjectivité du monde lui-même.⁷

3. Le débat implicite avec Fink

Dans les manuscrits attachés à l'étude sur «L'espace et sa problématique», nous trouvons des réflexions qui peuvent nous aider à préciser en quel sens on peut encore parler d'espace en tant que visage de la nature chez Patočka. Par ailleurs, une référence à l'approche cosmologique contemporaine au texte de Patočka nous conduira, pour conclure, à une brève mise au point quant à la première prise de position encore indirecte de notre auteur face à la cosmologie philosophique de Fink. Dans un de ces textes nous lisons:

L'espace n'est pas seulement une structure noématique expérientielle, mais c'est le cadre de base de la compréhension

⁷ Il faudrait peut-être tenter de préciser, à l'occasion d'une autre étude, le rapport entre le vitalisme cosmologique de Barbaras et de Scheler.

de l'étant, en particulier de l'étant de la nature, mais aussi de l'humanité, de la socialité et de l'individualité. Ses principales distinctions, proximité-distance, remplissement-vide, ne sont pas à l'origine des déterminations quantitatives, mais proviennent du domaine de la compréhension originaire des choses comme étant présentes et capables d'être présentes (présentifiables). [...] L'espace en ce sens est la structure ontologique figée d'une rencontre possible avec le présent, cristallisée en un schéma de cohérence presque ontique, un schéma non thématique de compréhension, que dans la focalisation réflexive nous transformons déjà directement – mais injustement et inadéquatement – en un étant *sui generis* [Patočka 2016, 97].

Dans la mesure où l'espace se cristallise en une cohérence presque ontique, on pourrait parler de son visage, et cela d'autant plus, peut-être, que pour ce type de réflexion, c'est-à-dire encore pour l'attitude naturelle, il devient un étant *sui generis*. Il faut également noter que pour cette réflexion, l'espace n'est pas un noème: un étant veut dire ici ce qui est là *phusei*, l'espace tout comme la nature nous englobe, se produisant de soi et par soi-même. Mais cette thèse qui comprend l'espace comme un étant *sui generis* n'est ni justifiée ni adéquate, nous l'avons vu. C'est plutôt une illusion transcendantale, pour parler avec Kant et Fink. Il faut donc aller plus loin et penser le statut de l'espace autrement. La suite du texte nous y invite:

Mais l'espace n'est pas seulement ce cadre ontologique de rencontre avec le présent, il est en même temps la base essentielle de cet étant individuel lui-même. Notre individualisation subjective de l'étant à partir de l'indifférencié est un corrélat de [...] l'individuation cosmique à partir de l'indifférencié en tant que tel, de l'indifférencié en tant que matrice générale, de cette $\chi\acute{o}\rho\alpha$ primordiale, qui ne contient pas, n'englobe pas, n'entoure pas seulement toutes les choses différenciées, mais qui en même temps a en elle-même leur indifférence. Le schéma ontologique de l'espace est une réplique subjective-phénoménale du schéma cosmologique dans lequel l'indifférence cosmique libère d'elle-même les réalités en tant que "phénomènes en soi" au lieu de

laisser aller les perspectives des réalités en tant que “phénomènes pour nous” [Patočka 2016, 97 sq.].

Il semble que par cette réflexion de deuxième degré, Patočka rejoigne la position cosmologique, étant donné que la fin de ce passage est une référence nette et univoque à la distinction établie par Fink entre le *Anschein* et *Vorschein*, qui fonde la différence cosmologique entre le monde environnant et le Monde au sens fort, au sens de ce qui est irréductible à toute constitution par la conscience intentionnelle (avec ou sans son soubassement dans le «vide du cœur»). Mais il n'en est rien: Patočka n'effectue pas ce passage à la cosmologie, ni ici, dans les textes du début des années 60 consacrés à l'étude de l'espace, ni plus tard.⁸

Il ne devient pas un cosmologue philosophique à la manière de Fink, non pas seulement à cause de son attachement à cette idée du vide du cœur qu'il trouve féconde, et qu'il n'utilise certainement pas pour revenir à une reprise de la philosophie transcendantale classique de la représentation. Patočka cherche sa position entre les deux: entre le cosmologisme de Scheler et de Fink, d'une part, et la version husserlienne de la phénoménologie transcendantale d'autre part. Son projet d'une phénoménologie «a-subjective» esquissé dix ans plus tard ne fera pas autre chose. Pour documenter brièvement cette thèse, à savoir que Patočka ne s'inscrit ni dans le subjectivisme d'une philosophie transcendantale fondée sur la représentation, ni dans une cosmologie philosophique, je citerai encore un passage du même petit ensemble de manuscrits attachés à l'étude sur «L'espace et sa problématique». Notre auteur y souligne que l'espace qu'il décrit, analyse et interprète, est un espace *vital*. Nous y reviendrons plus en détail. Mais commençons par examiner les conséquences d'une telle position pour le débat avec Fink et Kant. Tout d'abord, la critique de la réduction de l'espace à un étant mental de la représentation:

Interprétation de l'espace de vie. 1° L'espace comme interne, comme structure d'expérience, assumant le soi, son activité, ses expériences, dans lesquelles il est construit. Ici, le sujet est *ὑποκείμενον* de l'espace. Ici, l'espace se transforme en une

⁸ Cf. Novotný 2021, 51-77, 95-122.

simple *représentation* – proche de Kant, mais les psychologues ont toujours eu peur – ceux qui sont proches de l’empirisme. Déjà Berkeley – mais il objectivait son propre espace intérieur, comme Hume et tous les psychologues jusqu’à l’*Umweltforschung* moderne [Patočka 2016, 99].

Contre cette approche, Patočka prend la position suivante, qui le conduit à une autre conception de la phénoménalité, différente de celle de Fink, pensons-nous:

2° C’est précisément la démonstration que le je-tu sont à l’origine des déterminations *spatiales* qui conduit au fait que l’expérience elle-même fait partie de la mise en place, du processus de *rencontre* des étants, et que la rencontre n’est possible que sur la base de la clarification, d’une mise en lumière de l’étant.

La structure personnelle montre en outre que cette mise en lumière, c’est le bâtir, [...] installation de la clarté dans l’univers: création de la maison. [*ibid.*]

La première interprétation est qualifiée d’ontique par Patočka, qui y voit la réduction de l’espace à un étant: interprétation objectiviste, d’abord, dès les penseurs pré-socratiques, par Aristote jusqu’à Newton et Einstein; et interprétation subjectiviste, ensuite, qui réduit l’espace à une représentation. Patočka propose quant à lui, *une deuxième interprétation*. Il s’en explique dans le commentaire suivant:

[...]l’espace n’est pas un étant, mais il appartient à *l’être* de l’étant. C’est le cadre global nécessaire sans lequel l’étant ne peut *apparaître* (non pas sans lequel il ne peut pas être!). Apparaître fini: jamais l’apparaître du tout dans sa forme chosique, mais l’apparaître *dans* le tout. Ce tout comme non factuel, pré-factuel, est l’espace. Tout comme la négation est nécessaire pour révéler un particulier positif, le tout de l’espace est nécessaire comme un “dedans” irréductible auquel aucun “dehors” ne correspond [*ibid.*].

Il n’y a donc pas un apparaître soustrait à l’espace qui devient un dedans de notre monde de la vie, ce qui ne veut pas dire qu’il n’y ait pas de

cosmos ; mais celui-ci reste à la périphérie, ce qui en apparaît est déjà entré dans une communication qui a lieu sur la base de l'espace, sur la scène vide projetée par le vide du cœur. Rien n'apparaît en dehors de l'espace qui est cet espace vital. La différence entre les «phénomènes en soi» cosmiques et les «phénomènes pour nous», les vivants au monde de la vie, s'estompe. Cet espace du dedans qui n'a pas de dehors en ce qui concerne l'apparaître (et non pas l'être) est celui de la vie.

La dernière citation de ce même passage du texte, qui est explicite à propos du caractère vital de l'espace, nous permet d'entrevoir la position singulière de Patočka quant à la possibilité de poser la question de l'espace comme visage de la nature dans ce cadre:

Structure de l'espace de vie. Cet espace lui-même vit. En lui, le centre – la structure du personnel et le drame des transitions entre le je-tu et le ça, vous en nous. Caractère dynamique de l'espace d'origine. Le “ça” dans ses bâtiments de proximité: nature, terre et choses. Personnes dans leur attachement par la terre. Dimensions haut-bas, avant-arrière. Profondeur spatiale d'origine. L'espace est parfois approfondi, parfois aplati – de la même manière élargi et rétréci. Relation avec la périphérie. Ciel et périphérie [*ibid.*, 98].

Si donc la nature est déjà un «bâtiment» mis à part du ça, si elle est intégrée dans la proximité, elle a un visage, puisqu'elle émerge de la périphérie impersonnelle, anonyme, pour devenir personnelle, en appelant le je. Or la nature ne peut devenir un tu, selon ce concept patočkien, que par la proximité et la distance, intervalle spatial, mis en avant par le vide du cœur. Cela ne veut pas dire que cet espace est tout simplement le visage de la nature. Leur rapport est plus complexe, et c'est plutôt le contraire qu'il faudrait dire si on voulait aller vite: «L'espace dans ce sens originel [...] est structuré par la dualité de la périphérie et du centre. Le centre, le noyau, est structuré lui-même – le centre est personnel, la périphérie est impersonnelle [...]» [*ibid.*, 100, note 108].

Ce qu'on peut retenir de ce texte, du moins, c'est que la périphérie est double, ce qui correspond, d'ailleurs, au texte de l'étude sur «L'espace et sa problématique» dont nous avons déjà cité un passage, où notre auteur a explicitement fait une telle distinction: il y a une périphérie qui

est déjà en corrélation avec le centre, et une autre qui y échappe.⁹ La cosmologie philosophique semble vouloir s'emparer, par la pensée, de cette autre périphérie.

La nature oscille entre la périphérie impersonnelle et ce qui, dans les rapports dynamiques de l'appel, devient un *tu* comme un paysage accueillant ou un massif de montagne nous renvoyant, d'une certaine manière, à la reconnaissance de nos limites, de notre finitude. Quoi qu'il en soit de l'origine de cette finitude, c'est une question difficile que nous laisserons ici de côté. Ce qui doit retenir notre attention, c'est un débat indirect avec Fink, à l'arrière fond de ces réflexions. La fin de ce manuscrit explique en effet:

L'apparaître fini, c'est-à-dire se déroulant à travers l'être fini, ses difficultés, ses défauts, ses limites – c'est la finitude qui rend possible la limite, la définition, le contour. L'être fini, ses limites, acquiert un sens ontologique – mais en corrélation avec son contraire, avec l'illimité, la périphérie, l'indéfini sans contours, sans profils. La mise en profil conduit à la définition du positif et du négatif; cependant, les deux présupposent le tout dans lequel la mise en profil a lieu; ce tout, qui précède *toute modalisation*, est espace [*ibid.*, 99 sq., note 108].

On peut lire la conclusion de ce passage, soulignée par l'auteur lui-même, comme un autre témoignage du débat avec Fink, parce que, pour le cosmologue allemand, ce qui précède toute modalisation, étant absolument non modalisable, n'est autre que le Monde lui-même. Pour Patočka, cette fonction est celle de l'espace, qui n'est pas le Monde, mais le dedans vivant, donc la structure englobante de l'apparaître, dans laquelle la nature, elle aussi, peut se mettre à part de la périphérie immaîtrisable du ça et devenir un *tu* par rapport auquel nous nous situons dans notre vie, en communication avec la périphérie qui, en fin du compte, reste à jamais étrangère. Dans cette conception, l'espace

⁹ Cf. le passage, cité plus haut: «Mais le *ça (id)* comme expression dernière de la personne qui n'est ni l'homme ni femme et s'approche, sous ce rapport, de la non-individuation, de l'indétermination ontique, est différent du *ça* en son acception non individuée extrême où les individus fusionnent dans une même occultation indifférenciée» [Patočka 2002, 66].

n'est pas le visage de la nature, c'est plutôt la nature dont le visage fait partie de l'espace.

4. Conclusion: Phénoménologie et cosmologie de l'espace¹⁰

Dans le cours sur *Le monde et la finitude*, Fink exprime ses réserves sur les figures de pensée métaphysique du monde. Par exemple, dans la remarque suivante, tirée de la 23^{ème} session de ce cours: «Le monde n'est pas une structure déjà produite, un récipient dans lequel les choses ont un lieu, une durée et une apparence – il est le produire originaire lui-même» [Fink 1990, 207]. Par et dans cette production, le monde donne l'espace, le lieu pour tout, pour «la danse de toutes les choses, dont les vagues de la mer, les Alpes, les végétaux et animaux, les hommes et les États» comme il le formule ici. Nous avons vu que chez Patočka, le produire originaire, c'est le bâtir, l'enracinement, la création de chez soi, de la maison, qui ne fonctionne qu'à la base de l'espace vital. Il n'est pas né du mouvement du Monde mais du vide du cœur qui se creuse par le «non» de l'homme, sa mise à part du cosmos. Mais le point, chez Fink, est que ce lieu qui est le monde en tant que production est aussi «le lieu des crânes, un champ de disparaître» [*ibid.*]. Quant à la question de l'origine de l'espace dans la cosmologie philosophique de Fink, il faut penser le caractère ouvert de la dispersion spatiale préalable de l'«être à côté de» à partir d'une négativité, qui est, elle aussi, d'abord lisible pour ainsi dire sur les choses comme un trait de leur finitude [Fink 1959, 247 sq.]. Mais cette finitude elle-même, qui donne l'espace, la finitude du monde, ne se révèle qu'à l'homme, semble-t-il. Pourtant: le mouvement du monde n'est pas seulement une émergence permanente, une explosion stabilisée¹¹ qui produit l'être spatio-temporel; car ce mouvement du monde consiste aussi en l'implosion de tous ces produits dans le néant, trait du mouvement qui ne renvoie pas à l'homme comme à son origine.

¹⁰ Dans ce qui suit, je reprends quelques éléments de mon article: «Espace et corps vécu du point de vue cosmologique. Eugen Fink et Renaud Barbaras», à paraître dans la revue *Phainomena* en 2022 [Novotný, à paraître]. Je renvoie donc à ce texte pour un exposé plus élaboré de la question de l'espace chez ces deux auteurs.

¹¹ Expression de Merleau-Ponty, désignant l'événement du monde, et utilisée par R. Barbaras, notamment dans son dernier livre [Barbaras 2019].

Renaud Barbaras, dans son dernier livre, *Appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique* [Barbaras 2019], développe de manière cohérente ce motif de pensée dans une perspective cosmologique. Il le fait de la façon suivante: il existe un mouvement en vertu duquel tous les corps sont originellement situés, et reçoivent un site du sol qui est le monde. Dans ce nouveau cadre, l'auteur revient du sommet cosmologique de l'archi-événement de la déflagration, vers la phénoménalisation, pour montrer comment le lieu des instances phénoménalisantes, le corps vivant, s'enlève de son simple siège dans le sol du monde pour être accueilli dans le monde comme point zéro de l'orientation vitale intentionnelle. La spatialité originaire propre à ces processus, se reflète également dans le nouveau vocabulaire mis au point par Barbaras: le *donner lieu* par le monde est le côté cosmologiquement considéré de l'*avoir lieu* phénoménalisant, de sorte que ces *lieux* se trouvent originellement situés de par le sol du monde par leurs sites, puisqu'ils ne peuvent pas se localiser eux-mêmes. Néanmoins – et c'est en cela que s'exprime le primat cosmologique sur le point de départ phénoménologique depuis le corps vivant des sujets phénoménalisants – la phénoménalisation comme mouvement du lieu à partir de son site vers le sol, à l'intérieur du monde, n'est pas un mouvement autonome, n'est pas un automouvement propre à l'âme du corps vivant.¹² Cette origine est reconduite pourtant chez Barbaras au mouvement du Monde, car selon lui, toute mouvance émerge, somme toute, de la surpuissance du monde lui-même; le mouvement subjectif des corps vivants n'est qu'une transposition de ce mouvement en vertu duquel l'origine éternelle retourne à elle-même

¹² Pour Husserl, Scheler et Patočka, ce «je peux me mouvoir», est en revanche une origine irréductible de l'espace vital. Ce n'est pas un hasard non plus, pour reprendre le début de notre article, si Patočka recopie, à la fin des années 1960, un extrait de Scheler [Scheler 1927/28, 297], à savoir un texte qui fait partie de son ensemble de manuscrits sur «Phénoménologie et ontologie du mouvement»: «*Räumlichkeit ist, nach ihrer subjektiven Seite hin gesehen, also zunächst weiter nichts als die erlebte Macht, Bewegungen vom Wesen der Vitalbewegung vollziehen zu können. Nicht also ist es unsere Ansicht, daß uns die schon vollzogene Bewegung das Kernerlebnis der Räumlichkeit gibt und ebensowenig die gerade sich vollziehende aktuelle Bewegung, sondern vielmehr das Erlebnis der spontanen Selbstbewegungsmacht; gerade sofern diese Macht nicht aktuiert ist, sondern sofern sie in ‚potentia‘ bleibt, gibt sie das ursprünglichste Datum der Räumlichkeit*» [Patočka 2016, 639]. Cf. pour la traduction française de Erika Abrams [Patočka 1995, 39].

par le truchement de sa fragmentation en individus. Ce mouvement circulaire embrasse la corrélation et sera décrit par Barbaras comme étant, fondamentalement, son nouveau visage. Bien que d'une tout autre façon, la métaphysique fait ainsi, à nouveau, son entrée, tout en étant rapportée à sa terminologie traditionnelle:

[...] le mouvement vivant est exactement le point où la puissance dispersive de l'archi-événement se fait force centripète, où la vie comme puissance de l'origine devient mouvement vivant et, par conséquent, phénoménalisant. De là la possibilité et, en vérité, la nécessité pour tout étant de tendre de son site vers son sol, autrement dit de désirer [...]. En ce sens, l'intentionnalité par laquelle l'étant ouvre un lieu depuis son site, ou encore phénoménalise en spatialisant, n'est que la version phénoménologique d'une situation cosmologique première, celle d'une inscription et d'un retour de l'étant en voie d'ontification vers son origine explosive [...]. Le lieu est ce qui vient recoudre la déchirure cosmologique ; il est la présentation phénoménologique de la continuité ontologique nécessairement sous-jacente à la séparation [Barbaras 2019, 80].

C'est ainsi que chez Barbaras la question de l'origine de la phénoménalité sera désormais à saisir comme la question de la tension (désir) du site de l'étant de retour au sol du monde à partir du lieu de sa phénoménalisation. L'origine cosmologique de la spatialité est donc aussi ce qui rend possible cette tension, issue de l'explosion qui crée la multiplicité des êtres séparés. Comme chez Fink, qui écrit dans le cours déjà cité: «Dans la dispersion de l'espace et du temps, l'ouvert est maintenu ouvert, en quoi les choses peuvent alors être rassemblées ou séparées» [Fink 1990, 198; 1998, 381].

Pour Patočka, nous l'avons vu, cette ouverture prend lieu par le vide du cœur. Ce à partir de quoi tu fais appel à moi, à savoir le ça, n'a pas de visage ; cette périphérie est et reste à jamais «anonyme». Du point de vue du centre du monde de la vie qui se constitue à la base de l'espace, intervalle entre le tu appelant et le moi répondant, le ça à la périphérie, en dehors de l'espace, reste un chaos immaîtrisable. Il n'y a de chaos que du point de vue du centre, sa transcendance ne s'ouvre que par rapport au centre comme ce qui échappe:

[...]à la périphérie de notre “dedans”, il y a cette sphère non individuée, cet horizon ultime qui se transforme, par l’interpellation, en étant individué – gardant lui-même le silence, refusant de répondre à nos questions, sans jamais nous dire s’il peut être épuisé, intégralement converti en choses singulières, ou si la nuit qui règne en son sein cache un visage entièrement différent de l’étant, visage insondable qui jette ironiquement les singularités sur notre chemin pour que nous nous en laissions distraire, comme dans le conte de fées la jeune fille en fuite cherche à égarer son poursuivant [Patočka 2002, 67].

Et pourtant, Patočka note à la fin de cette réflexion cette formule que nous avons déjà citée: «Quoi qu’il en soit, cet infini-limite, ce non-individué est impliqué, malgré son absence de visage, dans la conversation qu’est le “dedans” originaire, en tant que plénitude indifférenciée et immaîtrisée qui occupe la périphérie» [*ibid.*].

Il n’a pas de visage, car tout visage n’émerge que sur le fond du vide du cœur, cet espace est le passage de la périphérie, chaos non-structuré à un ordre qui est le sédiment de bâtir. Le sans visage de ça reste donc anonyme, menaçant, immaîtrisable. Mais nous ne sommes pas coupés du ça, à l’abri de ça, dans nos maisons, dans «notre» nature, notre terre et les choses que nous avons bâtis. Par contre, la cosmologie est un essai de maîtriser en pensée ce chaos: penser non pas à partir du centre, c’est-à-dire au seuil de la structure créée dans un bâtir de la réalité effective, en réponse à l’interpellation, face à ce qui n’a pas de visage.

Chez Renaud Barbaras, nous trouverions un essai de donner au Monde un visage, car s’il y a de la subjectivité, elle ne peut venir que du monde, dans le cadre de la pensée cosmologique moniste qui est la sienne: la subjectivité du monde étant la source unique de toute subjectivité, y compris celle du désir qui caractérise la vie humaine. Chez Fink et Patočka, il y a une nette résistance au monisme ontologique. Mais ils proposent chacun une approche différente à propos de l’origine de la négativité par laquelle le monde se soustrait au monisme ontologique. Chez Fink son origine est le Monde lui-même qui est le tout *et* le rien; chez Patočka comme chez Scheler, c’est le vide du cœur qui semble se produire face au réel, de manière inconsciente, pour pouvoir s’orienter dans et maîtriser son monde environnant: l’homme est dans son existence

un rapport spatialisant, bâissant et répondant sur le fond du vide qui s'ouvre à lui quand il fait face au réel. Pour la cosmologie philosophique ce rapport est ouvert par le mouvement du Monde lui-même.

References

- Barbaras, R. [2019], *Appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*, Louvain-la-Neuve, Peeters.
- Fink, E. [1959], *Alles und Nichts*, The Hague, M. Nijhoff.
- Fink, E. [1990], *Welt und Endlichkeit*, Würzburg, Königshausen und Neumann.
- Fink, E. [1998], Monde et finitude (1949), traduction française de N. Depraz, in: *Alter. Revue de phénoménologie*, 6, 365-386.
- Novotný, K. [2021], *Welt und Leib. Zu einigen Grundmotiven der Phänomenologie*, Würzburg, Königshausen und Neumann.
- Novotný, K. [2022], Espace et corps vécu du point de vue cosmologique. Eugen Fink et Renaud Barbaras, in: *Phainomena. Journal of Phenomenology and Hermeneutics* 32 (122-123), 123–147, DOI: 10.32022/PHI31.2022.122-123.6.
- Patočka, J. [1968], M. Scheler (Pokus celkové charakteristiky), in: M. Scheler, *Misto člověka v kosmu*, traduction tchèque par A. Jaurisová, Praha, Academia, 5-41.
- Patočka, J. [1995], *Papiers phénoménologiques*, édition et traduction française par E. Abrams, Grenoble, Millon.
- Patočka, J. [2002], *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, édition et traduction française par E. Abrams, Grenoble, Millon.
- Patočka, J. [2016], *Fenomenologické spisy*. Díl III/2: *O zjevování. Nepublikované studie, fragmenty a poznámky z 50.–70. let.* (Sebrané spisy 8/2), Praha, Oikoymenh.
- Patočka, J. [2021], *Carnets philosophiques. 1945 – 1950*, édition et traduction française par E. Abrams, Paris, Vrin.
- Scheler, M. [1927], Die Sonderstellung des Menschen, in: *Der Leuchter*, vol. 8, *Der Mensch und Erde*, 161-254.

Scheler, M. [1927/28], Idealismus – Realismus, in: *Philosophischer Anzeiger* 2, 255-324.

Space as a Face of Nature? On the Margins of the Phenomenological Cosmologies

Keywords

Phenomenology; cosmology; space

Abstract

The article focuses on the concept of space that Jan Patočka outlined by 1960 in a paper “The space and its problematic” and in a group of manuscripts connected with this paper. The article draws attention to the impact on Patočka of an idea of Max Scheler who saw a so called “emptiness of the heart” in the foundation of human experience of the space. This impact might have shaped the philosophical position of Patočka in a proximity and a distance to the Husserlian transcendental phenomenology, on the one hand, but to the philosophical cosmology of Eugen Fink as well, on the other hand. All the phenomena, everything that can appeal to us as a face, even the nature or cosmos itself, can only appear in that form of space, according to Patočka. This whole of the space remains itself invisible as a transparent medium for everything appearing in the world, and it keeps us, at the same time, from a direct confrontation with a faceless periphery of our world, a periphery that remains alien to it. That is what Patočka would call a vital origin of the space, or vital space, that refers to the emptiness of the heart and to an activity of building that from this emptiness brings an order into the reality and creates a “home” in it. For the philosophical cosmology, on the contrary, our world, even if centered in homes, with its space and time, has its very origin in the movement of the cosmos itself that gives the space as well as all phenomena that we can ever face.

Karel Novotný

Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences, the Czech Republic

E-mail: novotnykcz@yahoo.de