

## RICŒUR LECTEUR DE PATOČKA

Domenico JERVOLINO  
(Università di Napoli Federico II)

**Abstract:** In this essay, Domenico Jervolino summarizes twenty years of Ricœur's reading of Patočka's work, up to the Neapolitan conference of 1997. Nowhere is Ricœur closer to Patočka's a-subjective phenomenology. Both thinkers belong, together with authors like Merleau-Ponty and Levinas, to a third phase of the phenomenological movement, marked by the search for a new approach to the relation between human beings and world, beyond Husserl and Heidegger. In the search for this approach, Patočka strongly underlines the relation between body, temporality and sociality. Central to this new encounter of Patočka and Ricœur is the discovery of an idea of inter-human community based on a a-subjective conception of existence.

**Key Words:** a-subjective phenomenology, world, body, temporality, sociality.

Le texte que nous publions ici est celui — inédit en français — de la communication que Paul Ricœur avait présentée à Naples le 6 juin 1997 à l'occasion du colloque « L'eredità filosofica di Jan Patočka a venti anni dalla scomparsa »<sup>1</sup>. Ricœur avait une véritable vénération pour le philosophe tchèque qu'il avait connu de son vivant et qu'il avait introduit auprès du public occidental, après sa mort tragique en 1977. « Philosophe-résistant », Patočka, l'un des trois porte-parole du mouvement de la Charte 77, avait été arrêté, soumis à des interrogatoires exténuants, poursuivis jusque sur son lit d'hôpital, et « littéralement mis à mort par le pouvoir ». Mis à mort, parce qu'il n'avait pas eu peur, avait écrit Ricœur dans *Le Monde*, le 15 mars 1977. L'acharnement déployé contre ce disciple de Husserl, devenu rédacteur et porte-parole de la Charte

---

<sup>1</sup> Cf. P. RICŒUR, « Dalla filosofia del mondo naturale alla filosofia della storia », in *L'eredità filosofica di Jan Patočka. A venti anni dalla scomparsa*, dir. D. Jervolino, tr. T. Nasti, Naples, Cuen, 2000, pp. 45-52. Une traduction tchèque de ce texte a été publiée par K. Novotný qui avait participé à la rencontre de Naples: « Jan Patočka: od filosofie přirozeného světa k filosofii dějin », in *Fenoméni jako filosofický problém. Sborník prací k filosofii Jana Patočky a Eugena Finka*, dir. I. Chvatík et P. Kouba, Prague, OIKOYMENH, 2000, pp. 371-378.

77, avait montré que « le plaidoyer philosophique pour la subjectivité devient, dans le cas de l'extrême abaissement d'un peuple, le seul recours du citoyen contre le tyran »<sup>2</sup>.

Ricœur ne manque pas de souligner, dans le texte que nous commentons, que la Charte 77, avec sa revendication intransigeante des droits qui découlent de la dignité de la personne humaine, non seulement avait donné au mouvement de résistance des intellectuels tchèques son texte fondateur, mais avait aussi facilité la tournure non-violente de la « révolution de velours » en 1989.

C'est en 1981 que Ricœur écrit sa préface à la traduction française des *Essais hérétiques*, où il reconnaît au philosophe tchèque une stature analogue à celle de Merleau-Ponty, et encore en 1990 qu'il publie un article dans l'*Esprit*, « Jan Patočka et le nihilisme », où, en examinant les dernières parutions des écrits patočkiens en français et en anglais, il lie la traversée du nihilisme par le philosophe tchèque à l'héritage de ses illustres prédécesseurs et compatriotes Comenius et Masaryk<sup>3</sup>.

Le texte que nous publions complète cette exploration de l'œuvre philosophique de Patočka avec une lecture de ses *Papiers phénoménologiques*. Mais, avant de poursuivre, avec l'exposition des analyses philosophiques, il faut ajouter quelques mots à propos d'un lien imprévu qui s'était créé entre-temps entre la mémoire du philosophe tchèque et la biographie personnelle de Ricœur pour comprendre entièrement le sens du texte napolitain. En 1986, avec sa femme Simone, Ricœur s'était rendu à Prague pour un hommage à la mémoire de Patočka : à Prague il fut rejoint par la nouvelle bouleversante du geste tragique de son fils Olivier qui s'était donné la mort après avoir accompagné ses parents à l'aéroport de Paris et après avoir passé avec eux des jours, au moins apparemment, sereins à Edinbourg, où Ricœur avait donné ses *Gifford Lectures* (qui deviendront en 1990 *Soi-même comme un autre*).

Cette mort allait engager Ricœur et sa femme dans un pénible travail de deuil, évoqué avec la sobriété pudique et austère de l'homme et du penseur dans la dédicace à Olivier de son chef-d'œuvre de 1990 et — « pour Olivier encore » — de l'interlude sur le « tragique de l'action » dans l'étude sur le soi et la sagesse pratique<sup>4</sup>.

Cependant la blessure encore douloureuse de ce souvenir avait empêché Ricœur de se rendre à Prague pour les célébrations du vingtième

<sup>2</sup> « Jan Patočka, le philosophe-résistant », maintenant in P. RICŒUR, *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, p. 73.

<sup>3</sup> Les trois textes de Ricœur sont maintenant in *Lectures 1, op.cit.*, pp. 67-92.

<sup>4</sup> Cf. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, pp. 281-290.

anniversaire du sacrifice de Patočka. Son discours de Naples fut alors sa manière de participer à l'hommage rendu au philosophe qu'il admirait. Mais il faut également souligner sa force morale et sa sensibilité à l'égard des victimes de l'histoire, parce que trois ans après, en 2000, il accepta le défi d'un voyage à Prague pour participer avec une intervention remarquable à un séminaire international contre la torture<sup>5</sup>. C'est, donc, à la mémoire à la fois de Patočka et de Ricœur, témoins éminents à notre époque de la fidélité à la vocation de la philosophie, que je voudrais dédier la publication de cet essai.

\*\*\*

Qu'y a-t-il de nouveau — du point de vue philosophique — dans le texte napolitain ? Ricœur reprend ici assurément les affirmations de ses écrits précédents, recueillis dans *Lectures 1*. Engageons-nous d'abord, avant de répondre à cette question, dans une re-lecture de ces textes, c'est-à-dire dans une approche à Patočka avec comme guide un lecteur, tel le philosophe français, aussi bienveillant que rigoureux.

Patočka n'était pas un homme politique — Ricœur ne manque pas de le souligner —, mais un philosophe qui se situe dans la descendance de Husserl et de Heidegger et qui donne une contribution fort originale au mouvement phénoménologique ; son approche du politique est donc fortement marquée par sa rigueur intellectuelle et morale, et les racines de son engagement sont à rechercher surtout dans son intégrité personnelle. De fait son œuvre philosophique et son engagement politique ne sont pas sans un lien profond et, peut-être, souterrain : c'est justement ce lien qu'il faut méditer et interroger. On pourrait dire que la lecture ricœurienne de Patočka n'est qu'une réitération de cette interrogation et de cette méditation.

Dans la « Préface » aux *Essais* cette méditation part du sentiment de la grandeur de l'ouvrage, qui a, comme *Le Visible et l'Invisible* de Merleau-Ponty, « la dense beauté de certaines figures de Rembrandt, émergeant de la ténèbre vibrante du fond »<sup>6</sup>. Ricœur soumet les *Essais* à une double lecture. À un premier niveau le fil conducteur est le destin solidaire des trois dimensions de l'humanité européenne, la politique, la philosophie et l'histoire, dont la naissance est quasi simultanée. L'histoire, c'est la réalisation de la liberté dans l'ouverture d'un espace public dont la pensée libre, qui est l'essence même de la philosophie, représente la

<sup>5</sup> Cf. P. RICŒUR, « L'identité fragile. Rispetto dell'altro e identità culturale », tr. D. Jervolino, in *Alternative*, n° 5, 2004, pp. 38-48.

<sup>6</sup> P. RICŒUR, « Préface aux *Essais* », in *Lectures 1*, *op.cit.*, p. 74.

condition de possibilité. Cette première lecture situe Patočka dans la proximité des analyses de Hannah Arendt et dans l'héritage de la *République* de Platon, de l'*Éthique* et de la *Politique* d'Aristote.

Mais le texte de Patočka devient bien plus énigmatique et exige une seconde lecture lorsqu'il évoque avec un langage qui fait écho à Héraclite les puissances du Jour et de la Nuit et leur combat qui donne la tonalité tragique de notre présent. Je voudrais ajouter ici que notre présent n'est plus le présent de Patočka, car le régime qui l'a mis à mort est tombé sans appel, mais — une fois éliminée l'équivoque de ce régime — la tonalité tragique du présent contemporain apparaît sans voiles et notre époque reste — comme elle l'avait été pour Husserl — une époque de crise à un niveau encore plus profond et radical. Crise non seulement de l'humanité européenne, mais de l'humanité en tant que telle à l'âge de la mondialisation.

Le thème qui émerge, à ce point, est celui de la naissance de l'histoire à partir de la pré-histoire, c'est donc le thème de la fondation de la trilogie histoire-politique-philosophie à partir de la problématique de l'homme historique. C'est ici que Ricœur place le point de rupture entre la phénoménologie de Patočka et celle de Husserl et de Heidegger, dans l'histoire des hérésies phénoménologiques<sup>7</sup> : c'est ici que réside l'hérésie de Patočka vis-à-vis des deux maîtres.

Par rapport à Husserl, l'hérésie consiste dans la transformation du concept de « monde naturel » (*Lebenswelt*) : pour Patočka le monde naturel n'est pas le monde pré-scientifique, comme pour Husserl, mais le monde pré-historique. Pour le fondateur de la phénoménologie la préoccupation dominante était celle de retrouver le monde de la vie perdu dans l'objectivisme des sciences, avec l'effet de ne pas pénétrer les phénomènes concrets du travail, de la production, de l'action, de la création : son regard, dirigé vers la vie pré-scientifique, à travers la méthode géniale de l'interrogation à rebours, est encore le regard du philosophe idéaliste, du sujet non intéressé.

Par rapport à Heidegger, Patočka partage certes sa critique de l'idéalisme husserlien : l'homme tout entier — en tant que connaissance, action, sentiment — est ouvert au monde, et cette ouverture au monde n'est pas un phénomène d'ordre psychologique ou mental, mais une constitution ontologique qui précède la conscience que nous en prenons. L'historicité de l'homme est un mode d'être historique antérieur à toute conscience historique. Le sujet, les sujets, le phénomène, bref, ce qui

---

<sup>7</sup> Cf. P. RICŒUR, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, p. 9 : « Husserl a abandonné en cours de route autant de voies qu'il en a frayées. Si bien que la phénoménologie au sens large est la somme de l'œuvre husserlienne et des hérésies issues de Husserl ».

se montre dans l'ouverture est ce qui sort du retrait où le tient l'Être. Mais le retrait de l'être, chez le philosophe tchèque, n'est pas comme chez Heidegger l'alternance mystérieuse d'occultation et de révélation dont l'initiative appartient à l'Être lui-même. Elle est plutôt la condition problématique radicale de l'homme qui caractérise l'âge historique. Encore une fois le monde naturel coïncide avec le monde pré-historique : à l'âge de l'histoire ce qui est mis en question c'est le sens de l'historicité de l'homme. L'homme a perdu toute sécurité et avec sa liberté est entièrement à découvert.

L'analyse patočkienne des trois mouvements de l'existence — acceptation de la vie, sa défense (qui inclut le travail), et finalement mouvement de la vérité — chacun avec sa propre temporalité — en reprenant et en développant de façon originale le thème aristotélicien du mouvement (κίνησις), nous offre un cadre pour l'analyse existentielle plus riche et féconde de l'Analytique heideggérienne du *Dasein*. Chaque mouvement est anticipé en quelque sorte dans la pré-histoire, qui n'est pas strictement la pré-histoire au sens courant du terme, mais plutôt — dirai-je — la condition archaïque de l'homme, dans laquelle le sens de la vie est protégé par la tutelle des dieux et par la sagesse pieuse qui sait modérer les désirs et supporter la différence entre la mortalité des humains et l'immortalité des divins. Il y a déjà ici à l'œuvre le mouvement de la vérité. Mais celui-ci ne trouve son accomplissement que dans l'existence historique avec le projet d'une vie dévouée à la recherche de la vérité, sans aucun abri, sans protection aucune. Une vie dans et pour la vérité, qui est aussi une vie dans la liberté. Une vie libre, « que rien ne met au couvert », constamment exposée à la finitude qui est devant elle.

Cette vie est mise — avec des accents quasi-nietzschéens — sous le signe du conflit, de πόλεμος, père de toute chose, selon la parole de Héraclite. Elle n'est pas la vie acceptée - la puissance du Jour — mais la problématicité radicale de l'existence assumée dans la Nuit du conflit et de la quête du sens, sans le confort d'aucune certitude.

À ce point le danger, observe Ricœur, n'est plus de retomber dans l'idéalisme, mais de céder au nihilisme. Mais Patočka, averti de ce danger, entrevoit une issue qui lui paraît écarter à la fois les non-sens du « nihilisme dogmatique » et le dogmatisme de l'affirmation a-problématique du « sens ». C'est l'accès à « la qualité du sens impliquée dans la quête elle-même »<sup>8</sup>.

Jan Patočka retrouve ainsi le thème socratique du « soin de l'âme » et de la « vie examinée ». Le sens inclus dans l'état de problématicité est,

<sup>8</sup> P. RICŒUR, « Préface aux *Essais* » in *Lectures 1*, op.cit., p. 80.

dit-il, « un sens juste », ni trop modeste, ni dogmatique, qui donnerait le courage de vivre dans l'atmosphère de la problématicité. L'accès à ce sens ne requiert pas moins une *μετάνοια*, une conversion dans un sens plus philosophique que religieux. [...] Le lien que Jan Patočka établit, dans la seconde moitié de son essai, entre sa philosophie de la problématicité et ses jugements proprement politiques concernant le destin de l'Europe tient tout entier dans la capacité de transférer de l'individu à la communauté européenne toute entière la méditation sur le rapport entre sens, non-sens et quête.<sup>9</sup>

Pour dire l'attitude requise par cette conversion philosophique et la capacité de transférer de l'individu à la situation historique de l'Europe du XX<sup>e</sup> siècle le rapport entre sens, non-sens et quête du sens, Ricœur crée une formule heureuse: « socratisme politique ». Ce socratisme, qui est le *credo* politique de Patočka, vit dans la « solidarité des ébranlés », une solidarité édifiée « dans la persécution et l'incertitude » qui a l'autorité morale de pouvoir dire non aux « mesures de mobilisation qui éternisent l'état de guerre »<sup>10</sup>.

L'évocation de quelques fragments de la pensée abyssale des pré-socratiques, donc, ne conduit Patočka ni à l'attente du salut par un nouveau dieu ni à une philosophie de l'écoute de la voix transcendante de l'Être, mais au renouvellement de cette pratique théorique et éthique dont Socrate a été le maître et le martyr et qui est le témoignage d'une vérité humaine, seulement humaine à rechercher et à témoigner.

J'ajoute au passage que cette pratique socratique et platonicienne dans la problématicité radicale de l'existence est la raison pour laquelle j'ai aimé autre fois souligner la proximité (mieux, la proximité et la distance, ou la proximité dans la distance) du platonisme militant de Patočka face à l'anti-platonisme d'un autre penseur « hérétique »: Pierre Thévenaz, avec sa « philosophie sans absolu ». Thévenaz, qui fut — pendant sa vie trop brève — une promesse de la philosophie en Suisse romande et un militant du mouvement « Esprit », dans le milieu intellectuel du protestantisme réformé, croyant-philosophe, penseur de la sécularisation de la raison, d'une raison humaine, seulement humaine, fruit mûri pendant vingt siècles d'histoire *post Christum natum*, en partant de l'annonce bouleversante de la Croix<sup>11</sup>. Si j'évoque ici cette proximité, c'est sans

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>10</sup> J. PATOČKA, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, tr. E. Abrams, Lagrasse, Verdier, 1981, p. 145.

<sup>11</sup> Cf. D. JERVOLINO, *Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto*, Rome, Studium, 2003<sup>2</sup>, p. 103-114. Voir aussi mon essai « Entre Thévenaz et Ricœur: la "philosophie sans absolu" », in *Le Souci du passage. Mélanges offerts à Jean Greisch*, dir. Ph. Capelle, G. Hébert et M.-D. Popelard, Paris, Beauchesne, 2004, pp. 180-190.

doute parce que Ricœur se dit à son tour très proche de l'ami disparu pendant sa jeunesse, en 1955, dans le point capital du rapport entre la raison philosophique et la foi chrétienne<sup>12</sup>. Pourrait-on imaginer une conversation triangulaire<sup>13</sup> entre ces trois penseurs, en partant d'un héritage socratique partagé dans une époque de crise du sens (et peut-être aussi d'une mémoire chrétienne sécularisée), héritage et mémoire qui deviennent choix pour la dignité humaine dans le régime de la finitude ?

\*\*\*

Dans une pareille conversation, le problème de la signification ultime de la traversée du nihilisme contemporain resterait ouvert. Ricœur revient — en 1990, presque dix ans après sa « Préface » aux *Essais* — sur cette question, dans le troisième essai de *Lectures 1* : « Jan Patočka et le nihilisme ».

Il part dans ce texte de la mention d'un petit détail chargé d'une valeur fortement symbolique : le cadeau que Husserl avait offert à son jeune disciple tchèque, dans sa maison de Kappel, la veille de Noël de 1935. Le cadeau était un pupitre de bureau que Husserl lui-même à son tour avait reçu de son ami, aîné d'environ dix ans, Tomáš Masaryk, en 1878, à Leipzig. Husserl et Masaryk : les deux seront disciples de Brentano à Vienne : Masaryk, sera le seul philosophe destiné à réaliser le rêve platonicien de fonder une république, Husserl dédiera sa vie à la fondation de la philosophie comme science rigoureuse.

Patočka qui raconte cet événement dans ses « Erinnerungen an Husserl » voit dans la transmission de cet objet le signe d'une tradition philosophique dont il devient l'héritier<sup>14</sup>. C'est la grande tradition du rationalisme européen, remontant, par-delà Husserl et Masaryk, à l'âge

<sup>12</sup> Cf. P. RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Ed. Éspirit, p. 26. De Ricœur sur Thévenaz voir aussi « Un philosophe protestant : Pierre Thévenaz », in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, pp. 245-259.

<sup>13</sup> On pourrait bien introduire en quatrième dans cette conversation Jacques Derrida dont on lira sur Patočka l'essai « Donner la mort », in J. DERRIDA *et al.*, *L'Éthique du don*, Paris, Métailié, 1992, pp. 11-108. Derrida écrit à propos de Patočka de « thèmes chrétiens » se rassemblant autour du don comme « don de la mort » et d'un « christianisme à la fois hérétique et hyperbolique » : « L'alternative entre ces deux hypothèses (texte chrétien ou non, Patočka penseur chrétien ou non) est d'une pertinence limitée : si christianisme il y a, celui-ci est à la fois hérétique et hyperbolique. Il parle et il pense là où le christianisme n'aurait pas encore dit et pensé ce qu'il aurait dû être et qu'il n'est pas encore » (*ibid.*, p. 52). Je préfère parler d'une « mémoire chrétienne sécularisée », en respectant l'attitude propre de Patočka face au christianisme.

<sup>14</sup> Cf. J. PATOČKA, « Erinnerungen an Husserl », in *Die Welt des Menschen — Die Welt der Philosophie. Festschrift für Jan Patočka*, hg. von W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1976, pp. 7-19, réimprimé in J. PATOČKA, *Texte, Dokumente, Bibliographie*,

des Lumières et à la constellation intellectuelle de la Renaissance, où — à l'époque tragique des guerres de religion —, avait fleuri le génie de Comenius, pédagogue et théologien, gloire nationale de la Bohême.

Mais c'est justement avec cette tradition rationaliste que la méditation de Patočka sur l'histoire européenne représente une rupture radicale :

Rien dans le spectacle offert par l'Europe du XX<sup>e</sup> siècle n'offrait à ses yeux le moindre support à un espoir capable de prolonger l'optimisme des Lumières, dont Masaryk était l'héritier, ou même à l'espérance désespérée d'un Comenius.<sup>15</sup>

Si le rapport de Patočka avec Masaryk avait été toujours très complexe et tourmenté, le thème de la problématique fondamentale affectant toute assertion à visée totalisante, après avoir éloigné Patočka de Masaryk, devait l'opposer à Husserl d'abord, puis à Heidegger<sup>16</sup>.

Une citation d'une clarté fulgurante — choisie par Ricœur — montre à la fois la proximité et la distance de Patočka par rapport à Heidegger et situe notre auteur dans le mouvement phénoménologique dans la place qui lui revient de droit : « Heidegger [...] ne prend jamais en considération le fait que la *praxis* originaire doit être par principe l'activité d'un sujet *corporel*, que la corporéité doit donc avoir un statut ontologique qui ne peut être à l'occurrence du corps comme présent ici et maintenant »<sup>17</sup>. Nulle part — c'est le commentaire de Ricœur — Patočka n'est plus près de Merleau-Ponty, du dernier Merleau-Ponty, ajoute-t-il.

---

hg. von L. Hagedorn u. H. R. Sepp, Freiburg-München u. Prag, Alber u. OIKOYMENH, 1999, pp. 272-287. Je cite de ce recueil : « Am Heiligen Abend bekam ich von Husserl ein einzigartiges Geschenk. Auf den ersten Blick unscheinbar — ein hellbraunes Stück Holz — entpuppte es sich beim näheren Umgang als ein einfaches Lesepult, zum Aufstellen des Buches beim Studium. Es war das Lesepult, das Masaryk beim seiner Abreise aus Leipzig dem jungen Mathematiker, der sich für Philosophie interessierte, zurückließ und das dieser seit Ende der siebziger Jahre noch immer aufbewahrte — in treuem Andenken! Ich wurde so zum Erben einer großen "Tradition", welcher ich mich nie würdig genug empfand » (p. 282).

<sup>15</sup> P. RICOEUR, « Jan Patočka et le nihilisme », in *Lectures 1, op.cit.*, pp. 91-92.

<sup>16</sup> Cf. *ibid.*, pp. 85-86. « Au début de sa carrière, Patočka a pu avoir quelque sympathie pour Masaryk parlant de la perte du sens dans un univers scientiste. Mais sa dénonciation du titanisme, que Masaryk voyait lié à l'hypostase de la subjectivité, et son apologie d'un sens objectif du bien et du mal, ne pourrait être bien reçu par un disciple de Husserl [...]. Plus tard, Patočka devait retrouver quelque chose du plaidoyer de Masaryk pour l'objectivité [...]. Patočka, très proche alors de Eugen Fink, parle de [...] phénoménologie "asubjective". Mais ce qui devait l'opposer radicalement à Masaryk, c'est l'affirmation de plus en plus véhémente et aussi de plus en plus sombre de la problématique fondamentale affectant toute assertion à visée totalisante. Cette affirmation le portait à l'exacte opposé du fidéisme religieux, auquel finalement Masaryk suspendait son objectivisme des significations et des valeurs. » (*ibid.*)

<sup>17</sup> J. PATOČKA, *Le Monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Dordrecht, Kluwer, 1988, p. 93.



Quelques lignes plus haut Ricœur avait écrit, à propos de la théorie patočkienne du mouvement de l'existence :

C'est bel et bien à la κίνησις d'Aristote qu'il pense, à savoir à la notion, aussi fameuse qu'énigmatique, d'acte de l'étant en puissance en tant que tel. C'est dans la perspective d'un tel mouvement qui ne s'aperçoit pas lui-même que Patočka reformule la phénoménologie du corps propre comme *nexus* de spatialisation et de temporalisation, préalable aux objectivations de la science moderne.<sup>18</sup>

Je ne manquerai pas de rappeler au lecteur que dans la même année 1990 Ricœur publie *Soi-même comme un autre* où dans l'essai final *Vers quelle ontologie ?* il s'engage dans la tentative de faire émerger les implications ontologiques d'une herméneutique du Soi par un travail de réinterprétation et de réappropriation des grandes philosophies du passé, et notamment de la polysémie aristotélicienne de l'être, lue à la lumière de la primauté de l'acte et donc du couple acte-puissance (ἐνέργεια — δύναμις)<sup>19</sup>.

Ricœur reprend ici l'analyse des trois mouvements de l'existence qu'il illustre à partir de l'ouvrage de Patočka *Le Monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*. Cet ouvrage est un recueil de textes qui précèdent les *Essais hérétiques* mais il avait été connu par le public français après la publication des *Essais*, dans une traduction de 1988. Grâce à la lecture de cet ouvrage on peut suivre la recherche de Patočka comme un *work in progress*, avec ses racines profondes dans la pensée d'Aristote. Les reprises et les retouches à propos de la dénomination des trois mouvements montrent elles aussi un travail de langage qui marque les approches et les progrès de la réflexion. Henri Declève dans sa « Préface » donne une liste détaillée de ces variations terminologiques<sup>20</sup>. Ricœur de son côté s'arrête sur quelques unes d'entre elles :

À la triade heideggérienne de l'advenir, de l'avoir été et de la présence — triade essentiellement temporelle —, Patočka substitue une triade essentiellement corporelle. D'abord, le mouvement d'*enracinement* par quoi nous sommes *acceptés* par ce dans quoi nous sommes placés, avec l'attirail de *sécurité* qui entretient ce mouvement; ensuite, le mouvement d'*échappement*, de différemment, de projection de soi dans le travail et la lutte — le travail qui nous affronte aux choses, la lutte qui nous affronte

<sup>18</sup> P. RICŒUR, « Jan Patočka et le nihilisme », in *Lectures 1, op.cit.*, p. 87.

<sup>19</sup> Cf. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 345 sq., en part. 352 sq.

<sup>20</sup> H. DECLÈVE, « Préface » à J. PATOČKA, *Le Monde naturel et le mouvement de l'existence humaine, op. cit.*, p. xvii.

aux hommes; le mouvement enfin de *percée*, mouvement essentiel et propre à l'existence humaine, en vertu duquel nous sommes capables de nous « expliquer avec » le tout des choses, à savoir une totalité non additive mais englobante.<sup>21</sup>

Il est remarquable, ajoute Ricœur, que dans les années 1967-1970 Patočka ait appelé « dévouement » le sentiment révélateur de cette percée. Le troisième mouvement est celui de l'étant qui se dévoue à l'être, qui s'ouvre à l'être. Ici l'affrontement de la finitude a la signification du dévouement, de la « vie dans la dévotion ». Mon étant n'est plus défini comme un être pour moi, mais comme un étant qui vit pour que les choses soient, pour que les choses — et aussi moi-même et les autres — se montrent en ce qu'elles sont. On ne vit plus dans ce qui sépare et enferme, mais dans ce qui unit et ouvre. Dans la générosité de cette ouverture, qui fonde « une communauté unie dans la dévotion », « une communauté dans le service dévoué qui dépasse les individus » on entrevoit une tonalité positive et une mémoire chrétienne, sous la forme du « mythe de l'homme divin » qui donne sa vie pour les autres<sup>22</sup>.

Dans les années de la normalisation et de la persécution policière cette tonalité encore en quelque sorte optimiste (j'aimerais parler avec Gramsci d'un « optimisme de la volonté ») sera perdue. La communauté unie dans la dévotion devient la communauté des ébranlés, c'est-à-dire, observe Ricœur, des « survivants à l'histoire, en tant que cataclysme incessant ». Les certitudes chrétiennes elles aussi sont perdues, avec leur capacité de consolation dont encore pouvait bénéficier l'« espérance désespérée » de Comenius<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> P. RICOEUR, « Jan Patočka et le nihilisme », in *Lectures 1, op.cit.*, pp. 87-88.

<sup>22</sup> Cf. J. PATOČKA, *Le Monde naturel et le mouvement de l'existence humaine, op.cit.*, pp. 122-123. « À ce revirement ce rattache un nouveau mythe, l'un des plus profonds et des plus répandus, investi, comme tout mythe d'un sens inépuisable: le mythe de l'homme divin, de l'homme parfaitement véridique, de sa fin inéluctable et de sa « résurrection » nécessaire. La vérité, le verbe s'est faite chair: l'événement de l'être, qui a choisi l'homme comme le lieu de sa révélation, a trouvé sa plénitude dans l'homme pleinement « véridique », vivant entièrement dans la dévotion » (*ibid.*, p. 122).

<sup>23</sup> Sur les liens entre Patočka et son grand compatriote Comenius, voir E. KOHÁK, *Jan Patočka. Philosophy and Selected Writings*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1989, pp. 65-76. « Patočka clearly shares Comenius's sense of authentic humanity as something we are called to achieve, not a biological given, and appreciates Comenius's sense of humans as called in turn to transform the world. Comenius defines the task of education as one of making humans fit for the Kingdom of God, but, Patočka hastens to point out, that is by no means an otherworldly orientation. Its point is to orient humans to the highest and noblest ideal of being human » (pp. 72-73).

Mais l'affrontement décisif du nihilisme du monde d'aujourd'hui reste confié à une attitude pratique et militante. L'homme ne peut pas vivre sans sens, dans l'incertitude du non-sens. Si les vieilles certitudes sont perdues, reste la possibilité de vivre « à l'intérieur d'un sens recherché et problématique ». Encore une fois il faut une sorte de « conversion », de μετανόησις. Lorsqu'il écrivait ses pages sur la « solidarité des ébranlés », c'est la conclusion de cet essai de Ricœur,

Patočka ne prévoyait pas qu'en acceptant de devenir le porte-parole de la Charte 77 il ferait prévaloir, pratiquement et concrètement, sur la fascination par le néant, le « *non* aux mesures de mobilisation qui éternisent l'état de guerre ». Encore moins il n'aurait pu prévoir que ce choix scellé par la mort le réconcilierait dans notre mémoire avec ses illustres prédécesseurs Comenius et Masaryk.<sup>24</sup>

Encore une fois c'est la *praxis* de Patočka qui décide, au delà de la fascination pour le néant, au delà des difficultés théoriques et pratiques de donner une réponse au nihilisme du monde contemporain, au delà — ajouterai-je — des différences d'attitudes et de convictions entre nos deux philosophes : Patočka hanté, tourmenté par le nihilisme, à la recherche d'une espérance désespérée ; Ricœur, qui dans sa vie et dans sa pensée a considéré l'énigme du *mal* — un mot que, comme il ne manque de souligner, Patočka ne prononce pas<sup>25</sup> — comme un défi pour la philosophie (et, en tant que croyant, pour la théologie)<sup>26</sup>.

\*\*\*

Revenons donc à notre texte napolitain et reprenons la question : qu'y a-t-il de nouveau — du point de vue philosophique — dans ce texte ?

L'histoire des lectures de Patočka par Ricœur pendant presque vingt ans nous permet d'apprécier ce qui est confirmé par les lectures précédentes et ce qui est nouveau. Ce qui est confirmé c'est l'admiration sans réserves, voire la vénération pour le philosophe-résistant, pour son socratism politique, pour son témoignage courageux face au pouvoir. Ricœur cite plusieurs fois sa « Préface » aux *Essais hérétiques* et je vois dans ces auto-citations, qui ne sont pas habituelles, ni fréquentes dans

<sup>24</sup> P. RICŒUR, « Jan Patočka et le nihilisme », in *Lectures 1, op.cit.*, p. 92.

<sup>25</sup> *Ibid.* : « Le thème de la solidarité des ébranlés exprime-t-il à la fois la fascination de Patočka pour le thème de la guerre et le début d'un courageux retournement contre ce qui n'est jamais appelé le "mal" ».

<sup>26</sup> Voir P. RICŒUR, *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986, maintenant in *Lectures 3, op.cit.*, pp. 211-233.

le style d'écriture qui est propre au philosophe français, une façon de renforcer et de rendre définitif l'hommage à son confrère tchèque.

Ce qui est nouveau cette fois c'est la connaissance des textes inédits rassemblés par Erika Abrams et publiés en 1995 chez Millon sous le titre de *Papiers phénoménologiques*. Ce recueil — qui est plus qu'une simple traduction, mais a le poids sinon la forme extérieure d'une édition critique — permet au lecteur d'entrer dans le laboratoire phénoménologique du Patočka des années 65-76, donc de la dernière décennie de sa vie, et de partager sa recherche d'une nouvelle percée dans la phénoménologie. Ricœur mentionne à côté des *Papiers*, la thèse de 1936 sur *Le Monde naturel* publiée en français, quarante ans après, en 1976 avec son importante postface, qui a la valeur d'une *re-tractatio*. Évidemment cette mention est moins pertinente par rapport à la thèse en tant que telle — qui date de la jeunesse du philosophe, lorsqu'il était le disciple fidèle de Husserl, qu'elle ne l'est au mouvement général de sa phénoménologie « asubjective ». À mon sens nulle part la position phénoménologique de Patočka ne se montre autant dans toute son envergure que dans cette dernière lecture de Ricœur et surtout nulle part Ricœur ne semble être plus proche de cette recherche, du point de vue phénoménologique, en confirmant — en même temps — sa sympathie éthique et politique et son immense respect à l'égard de l'exemple donné par le philosophe-résistant.

Ricœur suggère d'abord que l'œuvre de Patočka peut être lue comme une ellipse à deux foyers. Le premier de ces deux foyers est la phénoménologie du monde naturel: « dans la ligne du Husserl de la *Krisis* et du Heidegger de *Être et Temps* », ajoute-t-il, nous savons qu'il s'agit plutôt d'une double hérésie par rapport aux deux maîtres, mais j'accepte aussi cette déclaration qui pourrait susciter de la perplexité; c'est vrai, il n'y a hérésie chez Patočka que dans la recherche d'une fidélité plus profonde à la visée du mouvement phénoménologique en tant que tel, dans son unité intentionnelle. L'autre foyer est la question du sens de l'histoire.

Bien que ces deux problématiques — « présence corporelle et sensible au monde, — présence historique et violente à l'histoire » à première vue ne se recoupent pas, notre auteur se propose de montrer une réciprocité entre les deux: il n'y a pas de présence au monde qui ne soit pas aussi culturelle et historique, ni histoire sans racines dans ce que nous appelons le « monde naturel ». Il y a donc une certaine convergence entre le pré-scientifique et le pré-historique et des deux côtés une problématique qui appartient à l'ordre de la fondation. Mais les deux versions majeures de la phénoménologie laissent Patočka de plus en plus insatisfait, et la raison est toujours la même: la tonalité subjectiviste de la phé-

noménologie, celle de Husserl, bien sûr, mais finalement aussi celle de Heidegger et du premier Merleau-Ponty.

La notion de subjectivité, que l'on associe originellement à celle de corps propre, de vécu corporel, paraît finalement aussi inadéquate que celle d'objectivité à laquelle on l'oppose. Merleau-Ponty s'était déjà heurté, après *Phénoménologie de la perception*, ouvrage encore dominé par la notion de conscience, au difficile statut de ce qu'il proposait d'appeler chair et qu'il voyait accordée à la « chair du monde », de chair à chair en quelque sorte. On voit ainsi Patočka, dans les *Papiers phénoménologiques*, traverser en quelque sorte la phénoménologie de Husserl et celle pourtant déjà moins subjectiviste de Heidegger, pour déboucher sur quelque chose comme une a-subjectivité.<sup>27</sup>

Le thème central des *Papiers* est, comme le souligne Ricœur, une interprétation de la corporéité comme mode d'être traversé par le dynamisme de ce que Patočka appelle « mouvement », non pas au sens *de* locomotion ou de changement de lieu, mais au sens métaphysique d'émergence, à mi-chemin entre le simplement virtuel et l'effectivité accomplie, donc entre l'ἐνέργεια et la δύναμις. Je rappelle encore une fois que le couple aristotélicien ἐνέργεια-δύναμις avait été au centre de la méditation ricœurienne de l'ontologie du Soi en conclusion de l'itinéraire de *Soi-même comme un autre* qui part d'une critique de toute philosophie du sujet<sup>28</sup> et qui représente, à mon avis, une grandiose tentative d'explorer les formes multiples de parler de manière non subjectiviste de l'être soi-même que nous sommes : la recherche de ce que Patočka appelle a-subjectivité n'est pas loin. C'est d'autre part cette notion de a-subjectivité qui permet de reprendre et re-penser le thème de la « communauté des ébranlés » et donne un appui solide au lien entre la phénoménologie de la corporéité et de l'espace, d'une part, la philosophie de l'histoire des *Essais*, de l'autre : « La notion historique de communauté des ébranlés s'édifie douloureusement sur une phénoménologie de la corporéité que la métaphysique du mouvement a fait sortir de ses gonds. »<sup>29</sup>

<sup>27</sup> P. RICŒUR, « Jan Patočka: De la philosophie du monde naturel à la philosophie de l'histoire », in *Studia Phenomenologica* VII (2007), p. 194.

<sup>28</sup> Cf. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p. 14 *sq.* Ricœur tient pour paradigmatique des « philosophies du sujet » que celui-ci soit formulé à la première personne, comme *ego cogito*, comme « je ». Son herméneutique du Soi « se trouve à égale distance de l'apologie du *Cogito* et de sa destitution » (p. 15). Dans ce sens sa problématique se sépare de celle des philosophies du sujet. On pourrait dire qu'il s'agit d'une tentative d'explorer les formes multiples de parler de manière non subjectiviste de l'être soi-même que nous sommes et que cette tentative implique une critique radicale du sujet.

<sup>29</sup> P. RICŒUR, « Jan Patočka: De la philosophie du monde naturel... », *art. cit.*, p. 194.

La notion d'a-subjectivité naît au fond de la crise du primat de la représentation dans la phénoménologie: le monde ne peut pas être réduit à un spectacle offert à la conscience. Contre cette conception d'une phénoménologie subjectiviste joue le « pouvoir-se-mouvoir » de Maine de Biran, le « je peux » de Merleau-Ponty. Une phénoménologie de la corporéité qui part du pouvoir-se-mouvoir va au delà de la polarité sujet-objet: le corps n'est pas dans l'espace comme dans un récipient, mais plutôt l'espace lui-même est distance parcourue et nous parle du dynamisme du corps agissant. Permettez-moi ici de rappeler que le « je peux » est le paradigme des capacités de ce que Ricœur appelle dans sa dernière philosophie l'*homme capable* et qu'il considère comme un fil conducteur de toute sa réflexion: encore une fois un signe de convergence avec la méditation de Patočka<sup>30</sup>. Je soulignerai encore un autre motif de convergence: l'idée d'ἐποχή appliquée à la face subjective de la réalité, tandis que chez Husserl cet aspect essentiel de la méthode phénoménologique, limité à la face objective de la réalité, aboutit à une conception subjectiviste-transcendantale.

Si la réalité n'est plus ce en face de quoi nous nous tenons, mais ce dont nous faisons partie, il n'y a pas non plus de sujet assuré en lui-même appelé à faire face. La sortie de la représentation, et l'adoption d'une anthropologie du mouvement, tenaient en germe ce retournement. Le mouvement en tant qu'actualisation en route n'est pas plus subjectif qu'objectif.<sup>31</sup>

Et encore à propos de Husserl et de Heidegger:

Il faut affranchir l'idée de monde de la vie, non seulement de la tutelle du sujet transcendantal, qui ne cesse de se prolonger jusque dans la *Krisis*, mais encore à l'égard du souci heideggérien, encore trop soucieux de soi.<sup>32</sup>

Pour renforcer chez mes lecteurs l'idée de cette convergence, permettez-moi de citer du dernier ouvrage de Ricœur *Parcours de la reconnaissance* un passage extrait du chapitre intitulé « La ruine de la représentation »: ici Ricœur voit déjà chez Husserl, dans sa dernière philosophie, l'annonce de cette ruine, qui d'autre part est la ruine d'un idéalisme transcendantal remontant à Kant et à son concept de « représentation »:

On ne peut sortir de l'idéalisme transcendantal que d'un seul coup, de la même façon qu'on y entre d'un seul coup. Il faut savoir discerner ce

<sup>30</sup> Voir mon introduction à la pensée de Ricœur: *Ricœur. Une herméneutique de la condition humaine*, Paris, Ellipses, 2002, p. 43 sq.

<sup>31</sup> P. RICŒUR, « Jan Patočka: De la philosophie du monde naturel... », *art. cit.*, p. 196.

<sup>32</sup> *Ibid.* Ici Ricœur cite *Papiers phénoménologiques*, Grenoble, Millon, 1995, p. 230.

seuil pour dire avec quoi on rompt, à quel niveau de radicalité. Je dirai que c'est au niveau du concept de *Vorstellung*, « représentation ».<sup>33</sup>

Ricœur reprend, pour développer sa thèse, un texte de Lévinas, l'essai « La ruine de la représentation », publié en 1959, à l'occasion du centenaire de la naissance du fondateur de la phénoménologie, et repris dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, ouvrage dont la première édition date de 1949, mais enrichi depuis sa réédition en 1967 de nouvelles études :

C'est de l'intérieur même du thème majeur de la phénoménologie husserlienne, celui de l'intentionnalité, que Lévinas fait surgir la thématique prise à l'état naissant qui annonce « la ruine de la représentation » (*En découvrant*, p. 173 sq.). Cette thématique est celle de l'implicite, du potentiel inaperçu, des échappées vers des horizons non maîtrisés, jusque dans la perception comprise comme présence après des choses : « Ce sens implicite et cette structure d'horizon font que toute "signification" dans laquelle s'investit le *cogito* dépasse à tout instant ce qui, à l'instant même, est donné comme explicitement visé » (*op. cit.*, p. 180). [...] « Dépasser l'intention dans l'intention même » (*op. cit.*, p. 180), dans ce geste se consume la rupture avec l'hypothèse kantienne en son moment de surgissement. Il faudra encore passer de l'idée d'horizon impliqué dans l'intentionnalité à celle de situation du sujet et de sujet en situation. Du moins « la voie est ouverte à la philosophie du corps propre, où l'intentionnalité révèle sa vraie nature, car le mouvement vers le représenté s'y enracine dans tous les horizons implicites — non représentés — de l'existence incarnée » (*op. cit.*, p. 183). Ce moment husserlien est très précieux, même si on pense que seule l'ontologie heideggérienne en déploie toute les ressources. [...] Il fallait que l'idéalisme persistant de la *Sinngebung* rende ultimement les armes sur le terrain même de son combat, de façon à pouvoir proclamer que « le monde n'est pas seulement constitué, mais aussi constituant » (*op. cit.*, p. 185).<sup>34</sup>

« Le monde n'est pas seulement constitué, mais aussi constituant » : n'y a-t-il pas ici le noyau théorique de l'a-subjectif recherché par Patočka ? Je me suis arrêté sur ce passage complexe de Ricœur qui à son tour cite Lévinas, parce qu'ici je trouve une attestation fiable du mouvement de pensée qui - de façon diverse selon le style propre à chaque philosophe - conduit toute une constellation de phénoménologues au-delà de l'idéalisme,

<sup>33</sup> P. RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004, p. 87.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 92-94. Ricœur cite l'article de Lévinas « La ruine de la représentation » de l'édition 2001 : E. LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2001<sup>3</sup>, p. 173 sq.

pour découvrir, avec (mais aussi contre) Husserl et Heidegger, l'existence, le corps, la situation de l'homme dans le monde et dans l'histoire.

Si Ricœur s'exprime ici avec les paroles de Lévinas, je ne vois pas seulement dans cette circonstance un nouvel exemple de sa modestie bien connue et de son honnêteté intellectuelle qui l'oblige à reconnaître toutes ses dettes de lecteur infatigable, mais aussi le signe d'une communauté de pensée, dans ce qu'on pourrait appeler un troisième temps du mouvement phénoménologique. Les penseurs qui appartiennent à cette phase s'engagent à aller au delà de Husserl et Heidegger, tout en restant fidèles aux intentions fondatrices de la phénoménologie en tant que telle. Sur ce chemin je crois qu'on pourrait retrouver — évidemment ce que je propose n'est qu'une hypothèse de lecture — unis dans ce qu'on pourrait appeler « une ressemblance de famille », des auteurs tels que Merleau-Ponty et Patočka, Lévinas et Ricœur lui-même, et bien d'autres. Si cette hypothèse a quelque consistance, ce troisième temps nous parlerait de la fécondité persistante du courant phénoménologique, en laissant espérer qu'un travail fructueux ait encore à faire.

Concluons notre réflexion sur le texte napolitain : il me paraît précieux car il souligne plus que les précédents essais de Ricœur sur Patočka cette proximité au sein du *mouvement* phénoménologique entre les deux philosophes. Et il faut évidemment souligner le mot « mouvement ». Cette proximité dans la recherche, convergence dans l'intention de conquérir une nouvelle approche du rapport homme-monde, permet également une clarification du concept d'« ébranlement » et de « solidarité des ébranlés », en assurant la transition de la phénoménologie du corps et du monde naturel à celle de l'histoire et à ses enjeux éthiques et politiques.

Patočka s'éloigne d'Heidegger justement sur le thème de la socialité, qui est introduit — avec la notion de *Mitsein* — à son avis trop faiblement et trop tardivement dans l'Analytique du *Dasein*. Au contraire il rappelle fortement et obstinément le lien entre corporéité, temporalité et socialité. Ricœur ne manque pas de le souligner, en observant que pour le philosophe tchèque

le partage d'un même monde est un phénomène aussi originaire que l'être affecté par. Nous nous mouvons au milieu des choses et parmi les autres. C'est sur ce fond que l'on surprend l'apparition du terme ébranlement dans le contexte d'une méditation sur la « terre ». « Mouvement » de l'existence — ébranlement de la « terre » en nous. Ébranlement de ce qui *enchaîne dans la séparation*, de ce qui pour cette raison aussi maintient l'être-séparé. [...] Il suffira tout à l'heure de remplacer monde par histoire, pour rejoindre le même concept dans les *Essais hérétiques*. Dé-



racinés de l'histoire, nous pouvons l'être parce que d'abord en mouvement quant à notre être-au-monde<sup>35</sup>.

Ce qui occupe le place centrale dans cette nouvelle rencontre entre Patočka et Ricœur, c'est donc la découverte d'une idée de la communauté inter-humaine en partant d'une conception a-subjective de l'existence édiflée sur une phénoménologie de la corporéité: « La notion historique de communauté des ébranlés s'édiflle douloreusement sur une phénoménologie de la corporéité que la métaphysique du mouvement a fait sortir de ses gonds. »<sup>36</sup>

« Douloreusement », oui, mais ce travail de la pensée assure quand même un appui solide à la transition de l'un à l'autre des deux foyers de l'ellipse dessinée par l'œuvre de Patočka. On notera que la question du nihilisme n'est plus évoquée ici (elle reste peut-être sur le fond) et que ce dernier texte se conclut en soulignant — « dans le clignotement des ténèbres » où s'était accompli le destin du philosophe martyr « la solidité du fil dialectique » — qui traverse son héritage intellectuel:

Vous aurez peut-être aperçu dans le clignotement des ténèbres, la solidité du fil dialectique qui, partant d'une phénoménologie du mouvement de la vie, passe par l'ébranlement de tout ancrage dans la « terre », traverse ensuite le tragique de l'histoire, marqué par le règne de πόλεμος, pour s'apaiser enfin dans l'évocation de la « solidarité des ébranlés ». <sup>37</sup>

Patočka, victime d'un pouvoir à la fois médiocre et arrogant, n'a pu développer la nouvelle phase de la phénoménologie qu'il avait entrevue, ni donner à son idée de communauté tous les approfondissements requis par une théorie éthique et politique. Sa pensée reste néanmoins plus vivante que jamais et nous appelle à la tâche de penser et de dire dans un nouveau siècle la vie bonne et la communauté juste<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> P. RICŒUR, « Jan Patočka: De la philosophie du monde naturel... », *art. cit.*, pp. 195-196.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>38</sup> Dans cette perspective on lira les derniers travaux de Ricœur, des premières années du nouveau siècle comme des étapes sur le chemin qu' une pensée de communauté inter-humaine nous invite à parcourir: *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000; *Le Juste 2*, Paris, Éd. Esprit, 2001; *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004; et surtout *Parcours de la reconnaissance*, avec la théorie de la reconnaissance mutuelle.

